

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/dictionnairedela22vigo

DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

TOME DEUXIÈME

DEUXIÈME PARTIE

D — F

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS

DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice

Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

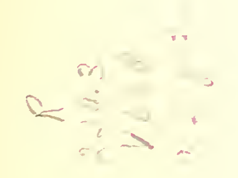
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME DEUXIÈME

DEUXIÈME PARTIE

D—F



St. Charles Seminary Library
Carthagena, Ohio

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur

Parisiis, die 21 Octobris 1899.

† Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

THE GETTY CENTER
LIBRARY

D

D, quatrième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Daleth.

DÂ'ÂH, mot hébreu qui vient du verbe *dâ'âh*, « voler, » et qui désigne un oiseau de proie rangé parmi les animaux impurs. Lev., xi, 14. Dans le passage parallèle, Deut., xiv, 13, ce nom est remplacé par *râ'âh*, qui vient du verbe *râ'âh*, « voir. » Dans les deux cas, les Septante traduisent par γύψ, « vautour; » la Vulgate rend le premier mot par *milvus* et le second par *ixion*. Faut-il voir dans *dâ'âh* et dans *râ'âh* deux noms différents du même oiseau, considéré tantôt à raison de son vol, tantôt à raison de sa vue, comme le croient quelques interprètes? Ou bien faut-il supposer une faute de copiste, par suite de la confusion si facile et si fréquente entre les deux lettres *daleth*, ד, et *resch*, ר? C'est ce que donnerait à penser le texte samaritain, qui dans les deux cas lit *dâ'âh*. Voir plusieurs cas de la confusion entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר, dans Rosenmüller, *Scholia in Leviticum*, Leipzig, 1798, p. 63. Gesenius, *Thesaurus*, p. 309, 1247, incline à croire qu'il faudrait lire *dâ'âh* dans les deux passages. C'était aussi l'avis de Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. ii, p. 777, qui pensait qu'un nom d'oiseau tire plus convenablement son étymologie du verbe qui signifie « voler » que de celui qui signifie « voir ». Rosenmüller, *loc. cit.*, rapproche de *dâ'âh* le nom arabe du milan, *hida*. D'autre part, Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 186, ne fait aucune mention du *dâ'âh*, et s'en tient au *râ'âh* du Deutéronome, qui désigne probablement le busard. Voir Busard. Il est probable que les deux mots *dâ'âh* et *râ'âh* doivent être ramenés à la même leçon. La place qu'ils occupent dans les deux passages parallèles montre assez qu'ils désignent des oiseaux de proie à peu près semblables et faciles à prendre l'un pour l'autre. Si le *râ'âh* peut s'identifier avec le busard, le *dâ'âh* désignerait le milan ou le vautour. Voir Milan, Vautour. Aquila, Deut., xiv, 13, a traduit *râ'âh* par ἴξος, et la Vulgate par *ixion*. Ces deux mots n'ont le sens d'oiseau ni en grec ni en latin. Leur emploi prouve que les traducteurs n'ont pu saisir la signification du mot hébreu. H. Lesêtre.

DABÉRETH (hébreu : *had-Dâberat*, avec l'article, Jos., xix, 12; *Dâberat*, Jos., xxi, 28; *Dobrat*, I Par., vi, 57 [Vulgate, 72]; Septante : Δαβιρώθ; Δαβράθ, dans le *Codex Alexandrinus* et plusieurs autres manuscrits, Jos., xix, 12; τὴν Δεββά; *Codex Alexandrinus* : Δεβράθ, Jos., xxi, 28; τὴν Δεβερί... καὶ τὴν Δαβώρ, répétition fautive, I Par., vi, 72), ville située sur les frontières de Zabulon, Jos., xix, 12; mais attribuée à Issachar, Jos., xxi, 28; I Par., vi, 72, où elle est comptée parmi les cités lévitiques données aux fils de Gerson. C'est sans doute « le village de Dabaritta », Δαβάριττα, Δαβαρίττων κώμη, mentionné par Josèphe, « à l'extrême frontière de Galilée, dans la grande plaine » d'Esdrelon, *Bell. jud.*, II, xxi, 3; *Vita*, 62. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 737, nie sans raisons suffisantes cette assimilation, admise par les auteurs modernes. C'est aussi la localité appelée *Dabaṭarṭah* par le Talmud de Jérusalem, *Orlah*, i, 1; cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 265. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 116, 250, la nomment également Δαβράθ, *Dabrath*; mais elle doit en même temps correspondre à Δαβειρά, *Dabira*, « bourg des Juifs, » qu'ils signalent « sur le [au pied du] mont Thabor, dans la région de Diocésarée » (Sepphoris, aujourd'hui *Seffouriyéh*, au nord de Nazareth), p. 115, 250. Ces diverses identifications jointes à celles de l'Écriture, qui place Dabéreth sur la limite des deux tribus de Zabulon et d'Issachar, et dans le voisinage de Céseleth Thabor (*Iksâl*), nous amènent à reconnaître avec certitude la cité biblique dans le village actuel de *Debouriyéh*, à l'ouest et au pied du Thabor. L'arabe دبورية, *Debûriyéh*, reproduit exactement l'hébreu דָּבְרַת, *Dâberat*, sauf la différence des deux terminaisons féminines. Les écrivains du moyen âge ont défiguré le nom en retranchant la première syllabe; mais *Buria* ou *Bourie*, situé près de Naïm et de la montagne de la Transfiguration, désigne bien le même endroit. Cf. *Les chemins et les pèlerinages de la Terre Sainte* (avant 1265), dans les *Itinéraires français* publiés par la Société de l'Orient latin, Genève, 1882, t. iii, p. 197. « Ce village [Debouriyéh], peu considérable, est assis en amphithéâtre sur différents monticules au bas du Thabor. Des jardins bordés de cactus l'environnent. On remarque au milieu des maisons les restes d'un ancien édifice, mesurant vingt-deux pas de long sur dix de large et orienté de l'ouest à l'est. Il avait été construit en pierres de taille, et un certain nombre d'assises sont encore debout. L'intérieur est actuellement occupé par une habitation particulière et par une écurie, au-dessus desquelles s'élève le *medafêh* ou maison affectée à la réception des étrangers. Tout porte à croire, à cause de son orientation, que cet édifice était jadis une église chrétienne. Dans ce cas, il aurait été probablement bâti à l'endroit où Notre-Seigneur guérit un possédé du démon et en souvenir de cet événement... C'est à Daberath que, d'après une tradition très accréditée, les neuf apôtres attendirent Notre-Seigneur, pendant qu'avec Pierre, Jacques et Jean, son frère, il gravit le Thabor et s'y transfigura en la présence de ces trois disciples privilégiés. En redescendant de la montagne, le Sauveur rejoignit en cet endroit ses autres disciples, et guérit devant eux un jeune homme possédé d'un démon qu'ils n'avaient pu chasser eux-mêmes. Matth., xvii, 14-17; Marc., ix, 16-26; Luc., ix, 38-43. » V. Guérin, *Galilée*, t. i, p. 141, 142. — Lors de la conquête de Chanaan par les Israélites, Dabéreth devait avoir une certaine importance, puisqu'elle est mentionnée, I Par., vi, 72, « avec ses faubourgs, » c'est-à-dire des hameaux voisins placés sous sa dépendance. Elle marque exactement la limite de Zabulon vers le sud-est. A. Legendre.

DABIR, nom d'un roi d'Églon et de deux villes situées, l'une à l'ouest du Jourdain, appartenant à la tribu de Juda; l'autre à l'est, de la tribu de Gad.

1. **DABIR** (hébreu : *Debîr*; Septante, Δαβίν; *Codex Alexandrinus* : Δαβείρ), roi d'Églon, auquel Adonisé-

dech, roi de Jérusalem, demanda du secours pour attaquer Gabaon, qui avait passé du côté de Josué. Avec Adonisédech et trois autres rois alliés il fut pris, mis à mort et pendu. Josué, x, 3, 23.

2. **DABIR** (hébreu : *Debir*, défectivement écrit, Jos., xi, 21; xii, 13; xv, 15, 49; xxi, 15; pleinement écrit, Jud., i, 11; I Par., vi, 43 [Vulgate, 58]; *Debîrâh*, avec *hé* local, Jos., x, 38, 39; Septante : Δαβίρ; *Codex Alexandrinus :* Δαβείρ), ville royale chananéenne, Jos., xii, 13, habitée par les Énacim, Jos., xi, 21; prise par Josué, x, 38, 39; xii, 13, et par Othoniel, Jos., xv, 15; Jud., i, 11; assignée à la tribu de Juda et rangée parmi les villes de « la montagne », Jos., xv, 49; donnée « avec ses faubourgs » aux enfants d'Aaron, Jos., xxi, 15; I Par., vi, 58; primitivement appelée Cariath-Sépher, Jos., xv, 15; Jud., i, 11, et Cariathsenna, Jos., xv, 49.

I. Nom. — L'hébreu *debîr* signifie « la partie la plus reculée » d'un édifice, d'un temple; cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 318. C'est le nom que portait le Saint des saints dans le tabernacle de Moïse et dans le Temple de Salomon. III Reg., vi, 5, 19-22; viii, 6, 8, etc. Aussi quelques auteurs, comme A. H. Sayce, *La lumière nouvelle apportée par les monuments anciens*, trad. franç., in-8°, Paris, 1888, p. 126, appliquent-ils à l'antique cité biblique le titre de « sanctuaire », qui rappelle celui de Cadès, « la ville sainte. » D'autres, rattachant le mot à la racine *dâbar*, « parler, » voient plutôt ici le sens de « parole, oracle », et veulent rapprocher cette étymologie de celle de Cariath-Sépher, hébreu : *Qiryaṭ-Sêfér*, « ville du livre, » cherchant parfois dans d'autres langues certains points de comparaison plus ou moins problématiques. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1888, p. 282; J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. i, p. 281. Il convient de ne pas trop insister sur ces sortes d'explications. Ce qu'il y a de certain, c'est que non seulement le vocabulaire, mais la tradition et l'histoire, donnent un réel fondement à l'interprétation de Cariath-Sépher, la πόλις γραμμάτων des Septante, la *civitas litterarum* de la Vulgate, la « ville des archives » de la paraphrase chaldaïque. Voir Cariath-Sépher et Cariathsenna, t. ii, col. 278.

II. Identification. — L'emplacement de Dabir n'est pas encore connu d'une manière certaine. Pour le fixer, au moins approximativement, examinons d'abord les indications de l'Écriture. Cette ville se trouvait dans la contrée « montagneuse » de la Palestine « méridionale », dont Hébron occupe un des points culminants. Jos., x, 36-39; xi, 21; xii, 13. L'ensemble du groupe auquel elle appartient dans la tribu de Juda, Jos., xv, 48-51, détermine parfaitement le rayon dans lequel nous la devons chercher; c'est le premier de « la montagne », comprenant les localités suivantes, dont la plupart sont bien identifiées : Samir (aujourd'hui *Khirbet Sômerah*, au sud-ouest d'Hébron), Jéther (*Khirbet 'Attir*), Socoth (*Khirbet Schouéikéh*), Anab (*'Anâb*), Istemo (*Es-Semou'a*), Anim (*Ghououéin el Fôqâ* ou *et-Tahta*). Elle est citée entre Hébron et Anab, Jos., xi, 21; Danna (inconnue) et Anab, Jos., xv, 49-50; Holon (inconnue) et Aïn (voir Aïn 2, t. i, col. 315), Jos., xxi, 15-16. Voir la carte de la tribu de Juda. Elle devait être dans une position importante et d'un siège difficile, puisque Caleb, pour stimuler le courage de ses gens, promit sa fille Axa en mariage à celui qui réussirait à s'emparer de la place. Jos., xv, 16; Jud., i, 12. L'eau était peu abondante sur son territoire, car Othoniel, après l'avoir reçu comme prix de sa victoire, eut soin de faire demander un sol mieux pourvu et plus fertile. Axa dit donc à son père : « Vous m'avez donné une terre au midi et desséchée; ajoutez-en une autre bien arrosée. Caleb lui donna donc en haut et en bas des lieux arrosés d'eau » (hébreu : « des sources supérieures et inférieures »). Jos., xv, 19; Jud., i, 15. Il s'agit sans doute de champs situés sur le flanc d'une colline ou dans une vallée, et possédant à différents niveaux des sources d'eaux vives; ils devaient être dans les parages de Dabir.

C'est sur ces bases qu'ont été établies les trois hypothèses suivantes. — 1° Le Dr Rosen, dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1857, t. ii, p. 50-64, a cru retrouver l'emplacement de la ville, à cinq quarts d'heure à l'ouest d'Hébron, sur une haute colline très abrupte, dont le nom *Daouîrbân* lui semble une altération de celui de *Debir*. L'*Aïn Nunkûr* (ou plutôt *Unqur*, selon la carte anglaise du *Palestine Exploration Fund*), descendant d'un petit plateau dans une riante et fertile vallée, représenterait, d'après lui, les « sources supérieures et inférieures » signalées dans le texte sacré. Cette position expliquerait aussi l'expression dont se sert la Bible à propos de la conquête de Josué, qui, d'Églon (*Khirbet 'Adjlân*) marchant en droite ligne sur Hébron, « revint ensuite à Dabir, » Jos., x, 36-38, ce qui permet de supposer que cette dernière ville était sur la route de la première à la seconde, et par là même à l'ouest de celle-ci. Il est facile de répondre, d'abord, que le rapprochement entre les deux noms n'offre aucun fondement solide. Ensuite, le groupe auquel appartient notre antique cité, Jos., xv, 48-51, marque sa place non pas aux environs immédiats ni à l'ouest d'Hébron, mais plus bas vers le sud. Enfin l'hébreu *šûb*, « retourner, » ne signifie pas nécessairement « revenir sur ses pas »; il indique simplement un « détour », un changement de direction, et c'est ce que fit Josué en « tournant » au sud pour venir attaquer Dabir. Ajoutons à ces raisons, avec M. V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 264, 266, l'absence de ruines tant soit peu considérables sur la colline de Daouîrbân, bien que la cité chananéenne ait pu, comme beaucoup d'autres jadis importantes, en Palestine, être presque effacée du sol. Il n'y a plus là que quelques tombeaux creusés dans le roc et divers amas de pierres qui peuvent provenir de constructions démolies. Le terrain a été, en effet, depuis bien des siècles sans doute, livré à la culture et envahi par des plantations de vignes.

2° Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 307, adopte une autre conjecture, en cherchant, avec le Dr Stewart, la ville de Dabir au *Khirbet Dilbéh*, situé sur le sommet d'une colline, au nord de l'*ouadi Dilbéh*, à deux heures au sud-ouest d'Hébron. La conformité du nom avec celui de la ville ancienne, l'existence d'une belle source dont les eaux descendent par un conduit jusqu'à un réservoir appelé *Birkêt ed-Dilbéh*, au pied de la colline, enfin les ruines éparses au milieu des broussailles sur la hauteur qui domine le bassin : telles sont les raisons invoquées en faveur de cette hypothèse, auxquelles on ajoute la proximité d'Hébron et d'Anab. L'ouadi Dilbéh est peut-être l'*ouadi Dibir* que R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 59, signale, d'après les Arabes, au sud-ouest d'Hébron. Cette opinion est admise, mais non sans réserve, par Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 88; Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. i, p. 265; Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1889, t. ii, p. 43, etc. Elle paraît très problématique à M. V. Guérin, *Judée*, p. 265-266. « D'abord, dit-il, les ruines de Delbéh (Dilbéh) sont seulement celles d'un simple village et non point d'une ville de l'importance de Dabir, dont la conquête, regardée sans doute comme difficile, valut à Othoniel la main d'Axa, fille de Caleb. En second lieu, le mot *Delbéh* n'a qu'un rapport assez éloigné avec celui de *Dabir*. Enfin, si l'Aïn Delbéh dérive d'un peu plus haut avant d'aboutir au réservoir mentionné, sa position n'explique pas le verset de Jos., xv, 19. Ces expressions *irriguum superius et inferius...* font supposer un plateau et une vallée ou bien deux vallées, l'une haute, l'autre plus basse, arrosées soit par des sources différentes, soit par la même source s'écoulant de la première vallée dans la seconde. Or l'Aïn Delbéh

semble sortir des flancs inférieurs de la colline dont les pentes sont couvertes par les ruines du Khirbet Delbéh, et cette source ne fertilise que la vallée au milieu de laquelle est le *birket* en question. »

3° Une troisième hypothèse, adoptée par les explorateurs anglais, place Dabir plus bas encore, à quatre ou cinq heures au sud-ouest d'Hébron, au village d'*edh-Dhâherîyéh.* Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* in-8°, Londres, 1889, p. 49. Ce village, situé sur un plateau rocheux, visible d'une assez grande distance dans toutes les directions, occupe une position remarquable. Plusieurs maisons sont bâties avec de beaux matériaux, provenant d'anciennes constructions; quelques-unes même paraissent dater, soit en totalité, soit seulement dans leurs assises inférieures, de l'époque romaine. On y remarque un *ouali* construit, du moins en partie, avec des blocs antiques équarris avec soin, et un édifice carré, mesurant seize pas sur chaque face et bâti en belles pierres de taille, avec un soubassement en talus. Il renferme plusieurs compartiments voûtés, en pierres fort bien appareillées; c'est actuellement l'habitation d'un des scheikhs du village. Sur la colline et aux alentours, on trouve de nombreuses citernes, des tombeaux et des pressoirs creusés dans le roc, des caveaux qui servent encore aux besoins des habitants. Ce bourg semble appartenir à la ligne des petites forteresses qui apparemment existaient autrefois le long de la frontière méridionale de Palestine. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 361; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 211; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 402, 406-407. Cette opinion s'appuie sur les raisons suivantes. — 1° On a cherché un rapprochement entre les deux noms : ظاهرية, *Zâherîyéh* (ضاهرية, *Dâherîyéh,* d'après V. Guérin), et דְּבִר, *Debir,* דְּבִרָה, *Debirâh.* Le premier ne serait-il point une corruption du second? On peut encore admettre le changement du ד, *daleth* hébreu, en la lettre emphatique arabe *ẓâ*, et surtout en *ḍâd;* mais le remplacement du ב, *beth*, par l'aspirée *ha* est moins facile à expliquer. Quelques auteurs ont cru trouver une certaine similitude de sens entre les deux mots; mais leur interprétation nous paraît plus subtile que fondée. Cf. Keil, *Josua,* p. 88, note 1; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 402. Ce premier argument philologique ne serait donc pas, à notre avis, suffisant pour établir l'identification. — 2° Le second a, pour nous, une tout autre portée : *Edh-Dhâherîyéh* rentre parfaitement dans le territoire où l'énumération de Josué, XV, 48-51, circonscrit le groupe dont fait partie Dabir, et dont nous avons plus haut rappelé les principaux points. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte pour saisir l'exactitude de ce détail, et, quand on connaît l'ordre ordinairement précis qu'a suivi l'auteur sacré dans ses listes, on ne peut guère n'être pas frappé par cette raison. — 3° La position de ce village correspond à l'importance que l'Écriture attribue à l'antique cité chananéenne. La colline sur laquelle il est assis forme le centre d'où partent plusieurs routes anciennes, par lesquelles Dabir communiquait avec les villes qui en dépendaient. Ces routes vont ainsi vers *Khirbet Zânoûta* (Zanoé) et *Khirbet 'Attîr* (Jether) au sud-est; vers *Khirbet Schouéikéh* (Socoth) et *Es-Semou'a* (Istemo) à l'est; vers *'Anâb* (Anab) à l'ouest; *Bir-es-Séba'* (Bersabée) au sud, et Hébron au nord, tous chemins fréquentés dans les temps les plus reculés. D'un autre côté, les excavations pratiquées dans le roc sont en Palestine de sûrs vestiges d'antiquité. — 4° La nature du sol représente bien cette « terre desséchée », qui était loin de satisfaire Othoniel et Axa. Jos., XV, 19. Les environs paraissent nus et stériles; les roches calcaires sortent en larges blocs des flancs et du sommet des collines, donnant au paysage une teinte blanchâtre. L'eau n'est fournie que par la pluie du ciel : aucune source de quelque importance; pas d'arbres; quelques champs de blé seulement au fond d'étroites vallées. Ce terrain n'est guère favorable qu'aux troupeaux, qui y trouvent de bons pâturages. — 5° Mais, dans ces conditions, où placer « les sources supérieures et inférieures » ajoutées par Caleb au patrimoine de sa fille? Rien n'indique dans le texte sacré qu'elles fussent nécessairement auprès de Dabir. Il suffit de les trouver dans les environs, dans le district montagneux d'Hébron appelé « le midi de Caleb ». I Reg., XXX, 14. Voir CALEB 4. On peut les reconnaître dans l'*Ouadi ed-Dilbéh,* dont nous avons déjà parlé, mais en le prenant dans toute son étendue. Il y a là une provision d'eau assez rare en Palestine, et plus extraordinaire encore dans le *négéb* ou « le midi ». Du haut en bas de la vallée, on rencontre des sources assez abondantes pour représenter la « terre bien arrosée », réclamée par Axa. On en compte jusqu'à quatorze, divisées en trois groupes. Le premier comprend : *'Aïn el Mâdjour, 'Aïn el Fouréidis, 'Aïn Abou Kheit, 'Aïn Schekhâkh Abou Thôr,* et une autre plus petite, *'Aïn Abou Saif,* sur la pente du *Râs el Biâth,* au sud de *Doura;* le second : *'Aïn ed-Dilbéh, 'Aïn el-Hedjeri,* et trois autres plus petites, situées dans une large vallée et s'écoulant dans le torrent; la plus forte est *'Aïn ed-Dilbéh,* qui alimente un petit réservoir. L'*ouadi,* quittant la direction de l'est, tourne au sud et s'avance vers le troisième groupe, composé d'*'Aïn el Foûouâr* et de trois autres moins importantes. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 302, et la grande carte, Londres, 1880, feuille XXI. Les arguments que nous venons d'apporter nous semblent donner à l'hypothèse une assez grande probabilité. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1875, p. 48-56.

III. HISTOIRE. — L'importance historique de Dabir ne correspond pas à son importance topographique ou à celle qu'elle avait au début de l'histoire israélite; tout se borne pour elle à cette époque et à la période chananéenne. Ville royale, Josué marcha droit sur elle après la conquête d'Hébron; « il la prit et la ravagea; il en fit aussi passer le roi au fil de l'épée avec tout ce qui se trouva dans la place et dans les villes d'alentour, sans y rien épargner. » Jos., X, 38, 39; XII, 13. Il extermina les Énacim qui l'habitaient. Jos., XI, 21. Mais, comme cette race de géants était restée encore assez nombreuse dans le pays philistin, à Gaza, Geth et Azot, Jos., XI, 22, il est probable qu'elle reprit possession de l'antique cité, pendant que les Hébreux combattaient les Chananéens du nord. Nous voyons, en effet, Caleb, qui avait obtenu ce territoire en partage, Jos., XIV, 12-15, « marcher vers les habitants de Dabir, appelée auparavant Cariath-Sépher, » et s'en emparer par la valeur d'Othoniel. Jos., XV, 15-17; Jud., I, 11-13. Assignée à la tribu de Juda, Jos., XV, 49, elle devint ville sacerdotale. Jos., XXI, 15; I Par., VI, 58. Après cela elle tombe complètement dans l'oubli : Eusèbe et saint Jérôme, qui résument son histoire, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 115, 250, ignorent son emplacement.

A. LEGENDRE.

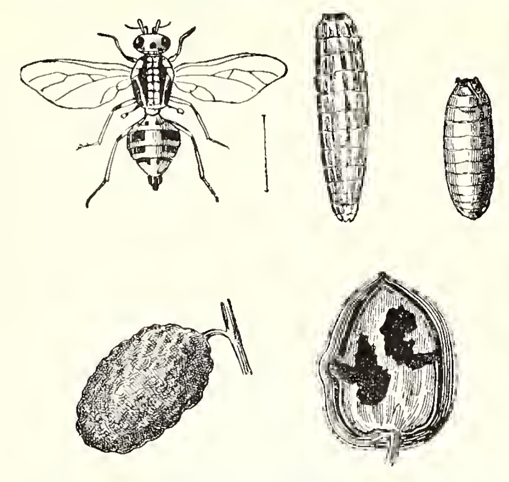
3. **DABIR** (hébreu : *Debir;* on le trouve pleinement écrit dans un certain nombre de manuscrits, cf. B. Kennicott, *Vet. Test. heb. cum variis lect.,* Oxford, 1776, t. I, p. 463; Septante : Δαιβών; *Codex Alexandrinus :* Δαβείρ), ville frontière de la tribu de Gad, à l'orient du Jourdain. Jos., XIII, 26. L'hébreu porte : עַד־גְּבוּל לִדְבִר, *'ad-gebûl Lidbir,* « jusqu'à la frontière de Lidbir; » on ne saurait, en effet, prendre ici le ל, *lamed,* pour un préfixe; voir la même locution dans ce chap. XIII, 3, 10, et ailleurs. Mais un copiste n'aurait-il point par erreur répété devant *Debir* la dernière lettre du mot précédent, *gebûl?* Quelques-uns l'ont cru. Cf. E. F. C. Rosenmüller,

Scholia in Vet. Test., Josua, Leipzig, 1833, p. 255. A part la paraphrase chaldaïque, qui offre la même leçon *Lidbir,* les autres versions anciennes, Septante, Vulgate, Peschito (*Dobir*), arabe (*Doubîra'*), semblent donner raison à cette hypothèse. D'un autre côté cependant, on ne trouve aucune variante sous ce rapport dans les manuscrits hébreux. Aussi a-t-on généralement supposé que *Lidbir* était identique à *Lodabar,* hébreu לִדְבִר, *Lôdebâr,* לֹאדְבָר, *Lô'debâr,* localité transjordanienne, dont il est question II Reg., IX, 4, 5; XVII, 27. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 734; Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 109; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis,* Paris, 1886, p. 335, etc. Voir LODABAR.

A. LEGENDRE.

DABRI (hébreu : *Dibrî*; Septante : Δαβρεί), Danite, père de Salumith, la mère de cet Israélite qui fut lapidé dans le désert du Sinaï pour avoir blasphémé le nom de Jéhovah. Lévit., XXIV, 11.

DACUS, insecte de l'ordre des diptères et de la famille des athéricères. Il existe plusieurs espèces de dacus, dont la plus importante est celle du *dacus oleæ* ou dacus des olives (fig. 459). Cette mouche, moitié moins



459. — Dacus de l'olive.
En bas, à gauche, olive entière, et, à droite, olive coupée par le milieu, l'une et l'autre ravagées par le dacus.

grosse que notre mouche commune, a la tête jaune, le dos gris et les ailes à reflets de diverses couleurs. Ces ailes demeurent habituellement étendues, et l'insecte sautille plutôt qu'il ne vole. Le dacus exerce les plus désastreux ravages dans les récoltes d'oliviers, et ces ravages se chiffrent par cinq ou six millions de perte, rien qu'en France, les années où l'insecte abonde. Quand les olives sont formées, la femelle du dacus vient se poser sur un des fruits, et en perce la peau à l'aide d'un petit dard contenu dans une espèce de gaine cornée qui caractérise les athéricères. Elle dépose alors un œuf dans le trou, et va ensuite répéter la même opération sur d'autres olives, jusqu'à ce qu'elle ait placé les trois ou quatre cents œufs dont elle dispose. Ces œufs deviennent des larves blanchâtres, qui passent quinze ou seize jours dans la pulpe de l'olive et s'y creusent une galerie, aboutissant d'abord au noyau et se rapprochant ensuite de la surface. La larve devient alors chrysalide, et douze jours après la mouche est éclose et sort par le trou primitivement foré par la mère. Les pontes commençant au début de l'été, plusieurs générations de dacus ont le temps de se produire et d'exercer leurs ravages avant la fin de l'automne. Voir Guérin-Méneville, *Mémoire sur le dacus des olives,* dans la *Revue nouvelle,* Paris, 15 juillet 1847. — La Bible ne nomme pas cet insecte, mais elle parle plusieurs fois de la perte des récoltes d'olives. Deut., XXVIII, 40; Am., IV, 9; Mich., VI, 15; Hab., III, 17; Agg., II, 20. Il est présumable que dans bien des cas les olives ont manqué en Palestine par suite de la multiplication du dacus.

H. LESÊTRE.

DADAN, nom de deux chefs de tribus, l'un descendant de Cham par Chus et Regma, Gen., X, 7; I Par., I, 9; l'autre descendant de Sem par Abraham et Jecsan. Gen., XXV, 3; I Par., I, 32.

1. DADAN (hébreu : *Dedân;* Septante : Δαδάν, Gen., X, 7; *Codex Vaticanus :* Ἰουδαδάν; *Codex Alexandrinus :* Δαδάν, I Par., I, 9; *Codex Vaticanus.* Ῥοδίων; *Codex Alexandrinus :* Ἀραδίων, Ezech., XXVII, 15, Δαιδάν, Ezech., XXXVIII, 13; Vulgate : *Dadan,* Gen., X, 7; I Par., I, 9; *Dedan,* Ezech., XXVII, 15; XXXVIII, 13), second fils de Regma, descendant lui-même de Cham par Chus. Gen., X, 7; I Par., I, 9. Les Septante, du moins dans un passage, I Par., I, 9, et d'après certains manuscrits, semblent avoir lu יודדן, *Youdedan,* avec *iod* préfixe, au lieu de ודדן, *ve-Dedan.* On trouve la même lecture dans Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 2, qui, de plus, retranche le *noun* final, et donne ainsi Ἰουδάδας comme le père des *Judadéens,* peuple de l'Éthiopie occidentale. Il est certain qu'il y a eu des Couschites ou fils de Chus au sud de l'Égypte, voir CHUS 1, col. 743; mais cette grande famille, en descendant du berceau primitif de l'humanité, a laissé de ses rameaux sur une immense étendue de pays, depuis le bassin méridional du Tigre et de l'Euphrate jusqu'au Haut-Nil, en passant par les bords du golfe Persique et de la mer Rouge, vers la pointe sud de l'Arabie. Comme on s'accorde généralement à placer Regma, père de Dadan, sur la rive arabe du golfe Persique, et que plusieurs même placent Saba, son frère, sur la côte de l'Oman actuel, on est plus en droit de chercher la tribu dont nous parlons dans la même contrée. « *Dedan,* dit M. Lenormant, correspond sûrement à l'appellation de *Daden,* donnée à l'une des îles Bahreïn. » *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 267. C'est ce qu'avaient déjà reconnu S. Bochart, *Phaleg,* IV, 6, Caen, 1646, p. 248; Gesenius, *Thesaurus,* p. 322; Rosenmüller, *Scholia in Genesim,* Leipzig, 1821, p. 208, etc.

Ce point ainsi déterminé nous permet d'appliquer à cette première famille, plutôt qu'à la suivante, les paroles d'Ézéchiel, dans son oracle contre Tyr, XXVII, 15 : « Les enfants de Dédan trafiquaient avec toi; le commerce d'îles nombreuses était dans ta main ; on échangeait contre tes marchandises des dents d'ivoire et de l'ébène. » Le prophète nous représente ici les Dédanites comme un peuple commerçant, transportant sur les marchés de Palestine et de Phénicie des objets de provenance étrangère, apportés sur leurs côtes par les vaisseaux, en particulier l'ivoire et l'ébène, que les anciens faisaient venir soit de l'Inde, soit de l'Éthiopie. En échange, ils rapportaient de Tyr d'autres produits. Les « îles » peuvent indiquer celles du golfe Persique ou des rives lointaines. Au lieu de « fils de Dédan », les Septante ont mis : υἱοὶ Ῥοδίων ou Ἀραδίων; le syriaque, *Doron.* La confusion entre le ד, *daleth,* et le ר, *resch,* se comprend très bien; mais on ne voit pas pourquoi Tyr, avec un port si fréquenté, aurait reçu de Rhodes ou d'Arad les richesses de l'Inde, tandis qu'une route toute naturelle et la plus courte pouvait amener les marchandises à la côte orientale de l'Arabie, pour être de là transportées par les caravanes sur la côte méditerranéenne. — Faut-il également rapporter à ces premiers Dédanites ce qu'Ézéchiel dit, au chap. XXXVIII, 13, de « Saba, de Dédan et des marchands de Tharsis »? Ce n'est pas sûr. Ces trois noms représentent les peuples commerçants que mettent en émoi les entreprises guerrières de Gog. Les deux premiers pourraient désigner les

trafiquants de l'extrême orient aux yeux des Israélites, comme Tharsis désignait pour eux l'extrême occident; mais, d'un autre côté, rien n'indique qu'il ne soit pas question ici des Sabéens et Dédanites de l'Arabie méridionale et septentrionale, également renommés pour leur commerce, comme nous allons le voir, DADAN 2.

A. LEGENDRE.

2. **DADAN** (hébreu : *Dedân*, Gen., XXV, 3; I Par., I, 32; Jer., XXV, 23; XLIX, 8; Ezech., XXVII, 20; *Dedânéh*, avec *hé* local, Ezech., XXV, 13; au pluriel, *Dedânim*, Is., XXI, 13; Septante : Δεδάν, Gen., XXV, 3; Δαιδάν, I Par., I, 32; Is., XXI, 13; Jer., XXV, 23; Ezech., XXVII, 20; Δαιδὰμ, Jer., XLIX, 8; διωκόμενοι, Ezech., XXV, 13; Vulgate : *Dadan*, Gen., XXV, 3; I Par., I, 32; *Dedan*, Jer., XXV, 23; XLIX, 8; Ezech., XXV, 13; XXVII, 20; *Dedanim*, Is., XXI, 13), second fils de Jecsan, un des enfants qu'Abraham eut de Cétura. Gen., XXV, 3; I Par., I, 32. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 116, 256, plaçaient le peuple qui en descendait « dans l'Idumée, à quatre milles (six kilomètres) au nord de Phana ou Phœno ». Ce n'est pas exact; mais ce qui est certain, c'est que la proximité d'Édom est nettement indiquée dans les différents passages prophétiques où il est question de cette famille. C'est bien d'elle que parle Isaïe, XXI, 13-15, quand il dit :

ỳ. 13. Oracle sur l'Arabie.
Dans la forêt, au soir, vous ferez votre halte,
Caravanes de Dédan.
ỳ. 14. Venez au-devant de ceux qui ont soif,
Et portez-leur de l'eau,
Habitants du pays de Têma.
Venez avec du pain au-devant des fugitifs;
ỳ. 15. Car ils fuient devant les glaives,
Devant le glaive menaçant,
Devant l'arc tendu,
Devant la terreur de la guerre.

Le prophète nous montre ici une caravane obligée, pour échapper à un ennemi qui approche, d'abandonner la route ordinaire, de camper, de se cacher dans la forêt. Le danger venant du nord, elle s'élance au plus vite dans la direction du midi. Voilà pourquoi l'homme de Dieu s'adresse aux habitants de Têma (Vulgate : *de la terre du midi*), et les exhorte à porter des vivres aux fugitifs, mourant de faim et de soif. Têma est une ville de l'Arabie septentrionale, située au sud du désert de Néfoud, et au sud-est d'Élath (Akabah). Voir la carte d'Arabie, t. I, col. 858. Jérémie unit de même Dédan à Têma et aux tribus arabes, lorsque, parlant de la coupe de la colère divine, il dit, XXV, 23-24, qu'il la fit boire, entre autres peuples :

ỳ. 23. A Dédan, à Têma, à Buz,
A tous ceux qui se coupent la chevelure,
ỳ. 24. A tous les rois de l'Arabie,
A tous les rois «du métange» (Vulgate : «de l'occident»)
qui habitent au désert.

Voir BUZ 3, t. I, col. 1982. Le même prophète, qui distingue ici Dédan de l'Idumée, XXV, 21, fait allusion plus loin, XLIX, 8, au voisinage de cette contrée et aux relations des Dédanites avec elle : « Fuyez et tournez le dos, descendez dans les profondeurs, habitants de Dédan, car c'est la ruine d'Ésaü que j'amène sur lui, le temps où je dois le visiter. » Notre tribu est ainsi invitée à cesser tout rapport commercial avec Édom, et même à se cacher jusque sous terre, si elle ne veut point partager sa ruine. C'est ce qui ressort également de l'oracle d'Ézéchiel, XXV, 13 :

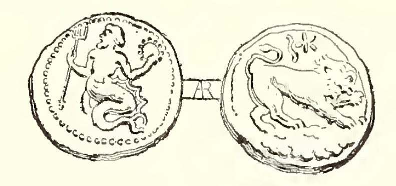
J'étendrai ma main sur Édom,
J'en exterminerai hommes et bêtes.
J'en ferai un désert depuis Téman (Vulgate : *du côté du midi*),
Et jusqu'à Dédan ils tomberont par l'épée.

Et, deux chapitres après, XXVII, 20, l'auteur sacré, distinguant cette peuplade de celle qu'il mentionne au ỳ. 15, l'associe encore à l'Arabie et à Cédar. Il la représente comme faisant avec Tyr le trafic des housses de chevaux (Vulgate : *tapis pour s'asseoir*). De tous ces détails, nous tirons la conclusion que le Dédan jecsanite habitait aux confins du royaume édomite, dans le Hedjaz septentrional, et que le souvenir en est rappelé par la ruine *Daïdân*, à l'est de Téimâ et au sud-est d'Aïla. Voir ARABIE, t. I, col. 861. Plusieurs auteurs pensent que les deux familles cousehite et sémite se sont mêlées par suite d'émigrations et de mariages. Rien d'étonnant à cela, étant donné le caractère nomade et le rôle commercial de ces tribus. Le nom de Dédan, uni à celui de Saba dans les deux généalogies, se retrouve dans les inscriptions sabéennes. Voir SABA. Dédan eut pour descendants les Assurim, les Latusim et les Loomim. Gen., XXV, 3; I Par., I, 32. Voir ces mots.

A. LEGENDRE.

DAGON (hébreu : *Dâgôn;* Septante : Δαγών), dieu principal des Philistins, moitié homme moitié poisson.

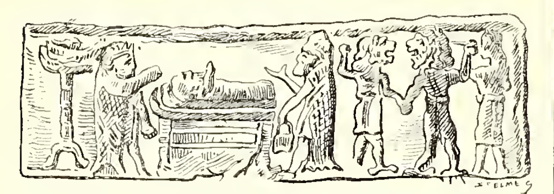
I. NOM ET CARACTÈRES. — Le nom de Dagon vient de la racine *dag*, qui signifie « poisson » dans les langues sémitiques. Il était le dieu de la force génératrice. Le livre des Juges et les monuments nous font connaître la forme sous laquelle il était représenté. Malgré les différences de détails, il apparaît toujours comme un monstre, homme par la partie supérieure et poisson ou animal marin par l'extrémité inférieure. Sur une médaille, il



460. — Dagon sur une monnaie d'Ascalon.
Dagon ichthyomorphe, à gauche, tenant une couronne et un trident. — ℟. ϟϯ. Lion marchant à droite sur des rochers.

est figuré nageant; la queue est celle d'un dauphin, F. Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, atlas in-f°, Paris, 1837-1847, pl. XXXIV, n° 20, cf. n° 19; sur une autre il a des pieds de quadrupède. F. Lajard, *Recherches*, pl. XXXIV, n° 16. Sur les deux il tient un poisson à la main et paraît au milieu des flots. D'autres monuments le montrent tantôt se terminant en poisson, F. Lajard, *Recherches*, pl. XXXII, nos 3, 4, 6, 7 *a*, 9; tantôt sous une forme purement humaine. *Ibid.*, nos 5, 6, 8. Une médaille d'Ascalon ou d'Azot le représente droit sur une queue de dauphin (fig. 460). E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque Nationale; les Achéménides*, in-4°, Paris, 1893, pl. VIII, fig. 3. Cf. Ohnefalsch Richter, *Kypros, die Bibel und Homer*, in-4°, Berlin, 1893, p. XCVII. Les monnaies d'Aradus en Phénicie portent l'effigie du même dieu, mais il a les cheveux nattés en cordelettes et la barbe frisée à l'assyrienne. E. Babelon, *Les Achéménides*, pl. XXII, fig. 1-9, 23-25. Le type de Dagon est, en effet, originaire d'Assyrie. Dagân est nommé parmi les dieux protecteurs des rois assyriens, avec Anou, *Western Asia inscriptions*, t. IV, 20, l. 16; 79, l. 7-8; cf. t. III, 68, l. 21; *Catalogue de la collection de Clercq*, t. I, in-f°, Paris, 1888, p. 188. Le dieu est parfois représenté assistant les prêtres qui offrent des sacrifices. *Catalogue de la collection de Clercq*, p. 189, n° 343 et pl. XXXII; J. Menant, *Glyptique orientale*, in-8°, Paris, 1886, p. 51, fig. 6. Sur une plaque de bronze de la collection de Clercq (fig. 461), Dagon est figuré près d'un mort placé sur son lit funèbre; le dieu accomplit les rites de la purification; on le retrouve aussi au pied du lit, se disposant à livrer le défunt à ceux qui doivent le conduire outre-

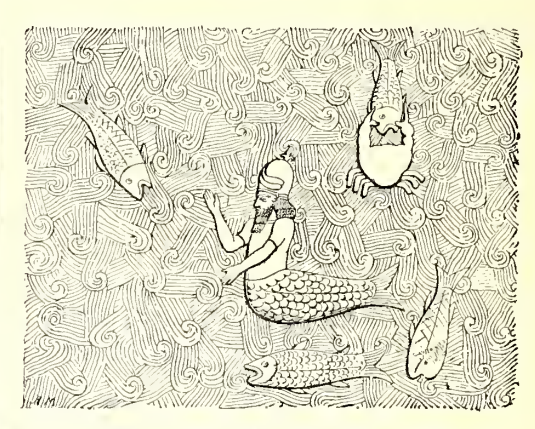
tombe. Ce travail assyro-phénicien montre que Dagon jouait un rôle important dans les mythes relatifs à la vie future. J. Menant, *Glyptique orientale*, p. 54, fig. 42. Cf. Clermont-Ganneau, dans la *Revue archéologique*, 2e série, t. XXXVIII, 1879, p. 345. Son culte persista jusque sous la domination perse. La figure de Dagon se retrouve en effet sur l'empreinte d'un cachet apposé à un contrat passé à Babylone, en 500, sous Darius, fils d'Hystaspe. J. Menant, *Glyptique orientale*, p. 50. M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, gr. in-8°, Paris, 1897, p. 167, 170, n° 2, appelle le dieu-poisson assyro-phénicien : le Baal marin. Dans la cosmogonie chaldéenne, il est souvent question de dieux moitié homme moitié poisson. Bérose, I, dans Eusèbe, *Chronic.*, I, 2, t. XIX, col. 109-112 ; cf. *Fragm. histor. græc.*, édit. Didot, t. II, p. 496, dit que la première année du monde Oannès sortit de la mer Érythrée. Il avait tout le corps d'un poisson ; mais au-dessous de sa tête de poisson il avait une tête humaine. Des pieds d'homme sortaient de sa queue de poisson. Cet Oannès vivait pendant le jour



461. — Dagon des deux côtés d'un lit funèbre.

au milieu des hommes, et la nuit il rentrait dans les flots. Dans le récit qu'il a laissé de la création et que Bérose a recueilli, il est plusieurs fois question d'hommes-poissons. Bérose, I, fragm. 6, *Fragm. hist. græc.*, t. II, p. 500. Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire sur Bérose*, in-8°, Paris, 1871, p. 11 et 12. Les monuments le représentent à peu près tel que le décrit Bérose ; toutefois on voit apparaître une queue d'aigle sous la queue de poisson, et la tête d'homme est, pour ainsi dire, coiffée de la tête de poisson. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh*, in-8°, Londres, 1853, p. 350 ; F. Lajard, *Introduction à l'étude du culte public de Mithra en Orient et en Occident*, atlas in-f°, Paris, 1848, pl. XVI, n° 4 ; Ohnefalsch Richter, *ouvr. cité*, pl. XCVII. Bérose, I, fragm. 5, *Fragm. hist. græc.*, t. II, p. 496, parle d'un autre monstre moitié homme moitié poisson, qu'il nomme Ὠδάκων ou Ὀδάκων. Ce nom paraît être celui de Dagon, précédé de l'article grec. D'après Philon de Byblos, II, 14, 16, dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, I, 10, t. XLI, col. 81 ; cf. *Fragm. hist. græc.*, édit. Didot, t. III, p. 567, Dagon est le même qu'un dieu phénicien, fils d'Ouranos et de Gê, c'est-à-dire du Ciel et de la Terre, frère d'El, de Kronos, de Baityle et d'Atlas. Kronos se révolta contre Ouranos, et après l'avoir vaincu il donna une des concubines de son père pour épouse à Dagon. Philon ajoute que Dagon s'appelait aussi Siton, parce qu'il inventa la charrue et la culture du blé, et que les Grecs l'honorent sous le nom de Zeus Arotrios. Cette légende est née d'une fausse étymologie du nom de Dagon, qu'on a fait venir du mot hébreu *dâgân*, qui signifie « blé ». J. Selden, *De diis Syriis*, in-12, Londres, 1667, t. II, c. III, p. 173. Dagon avait pour compagne la déesse Atargatis ou Dercéto, moitié femme moitié poisson, souvent confondue avec Astarthé. Voir ATARGATIS, t. I, col. 1199-1203, et ASTARTHÉ, t. I, col. 1180-1187. Le couple est représenté ensemble sur un certain nombre de monuments. F. Lajard, *Essai sur le culte de Vénus*, pl. XXIV, n° 12 ; pl. XXXII, n° 7 *a*.

II. DAGON DANS L'ÉCRITURE. — Il est plusieurs fois question de ce dieu dans l'Ancien Testament. — 1° Lorsque les Philistins se furent emparés de Samson, ils résolurent, en signe de réjouissance, d'offrir un sacrifice à Dagon, dans le temple qu'il avait à Gaza. Ils firent venir leur prisonnier pour insulter à son malheur. Celui-ci, à qui les forces étaient revenues en même temps que ses cheveux étaient repoussés, ébranla les colonnes du temple et périt sous les décombres, qui écrasèrent aussi les principaux de ses ennemis. Jud., XVI, 22-31. — 2° Au temps de Samuel, les Philistins, après s'être emparés de l'arche, la conduisirent à Azot (voir AZOT, t. I, col. 1307-1311) et la placèrent dans le temple de Dagon, à côté de la statue du dieu. Ils considéraient, en effet, leur victoire comme un triomphe de leur dieu sur Jéhovah. Le lendemain matin, les prêtres, en entrant dans le temple, trouvèrent Dagon étendu la face contre terre devant



462. — Dagon assyrien. Bas-relief du Musée du Louvre.

l'arche. Ils le remirent à sa place. Le jour suivant, ils trouvèrent de nouveau la statue du dieu dans la même position ; mais cette fois la tête et les mains étaient abattues sur le seuil, et il ne restait en place que le tronc. A partir de ce jour, les prêtres de Dagon ne foulèrent plus le seuil à l'endroit où était tombé le dieu. I Reg. (I Sam.), V, 1-6. — Un bas-relief du palais de Sargon, à Khorsabad, conservé aujourd'hui au Musée du Louvre (fig. 462) (Botta, *Le monument de Ninive*, t. I, pl. 32 et 34 ; cf. F. Lajard, *Introduction à l'étude du culte de Mithra*, pl. LI, n° 4), fait très bien comprendre ce qui se passa alors dans le temple de Dagon. On y voit le dieu-poisson nageant en avant de la flotte assyrienne. Le haut du corps est purement humain, les cheveux et la barbe sont ceux d'un Assyrien ; il est coiffé d'une sorte de tiare. Le buste est placé verticalement, les bras en avant. La queue est celle d'un poisson, et il n'y a pas de jambes humaines. Elle est placée horizontalement. Le texte hébreu de I Sam. (I Reg.), V, 4, dit qu'il ne restait que *dâgôn* après la chute de la partie supérieure du corps, c'est-à-dire que la queue de poisson seule resta et que le buste humain tomba. — 3° Après la mort de Saül, les Philistins déposèrent dans le temple de Dagon, à Azot, la tête et les armes du roi qu'ils avaient vaincu. I Par., X, 10. D'après I Reg. (Sam.), XXXI, 10, ce fut dans le temple des Astaroth, forme plurielle qui désigne le couple des dieux-poissons Dagon et Atargatis. — 4° Ce temple fut incendié par Jonathas en même temps que la ville. Un grand nombre de Philistins, qui s'y étaient réfugiés, périrent dans l'incendie. I Mach., X, 83, 84 ; XI, 4. — 5° Deux villes de Palestine, l'une dans la tribu de Juda, l'autre dans la tribu d'Aser, portaient le nom de Bethdagon, c'est-à-dire maison de Dagon, parce que ces villes avaient appartenu autrefois aux Philistins et possédaient un temple de leur dieu. Voir BETHDAGON, t. I, col. 1668-1671.

III. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités : F. Movers, *Die Phönizier,* in-8°, Bonn, 1841, t. I, p. 143-145; Stark, *Gaza und die Philistäische Küste,* in-8°, Iéna, 1852, p. 248 et 308; Layard, *Ninive and its remains,* in-8°, Londres, 1849, p. 466-467; I. P. Six, *Numismatik Chronicle,* 1878, p. 125-128; A. de Longpérier, *Œuvres,* in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 104; W. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie,* in-8°, Leipzig, 1884, t. I, col. 933; Ohne, falsch Richter, *Kypros, die Bibel und Homer,* in-4°, Berlin, 1893, p. 296-297; E. Babelon, *Catalogue des monnaies de la Bibliothèque Nationale, Les Achéménides,* gr. in-8°, Paris, 1893, pl. LV, LVI, LXV, fig. 47, 123-125; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., in-12, Paris, 1896, t. I, p. 210-214; t. III, p. 226-229. E. Beurlier.

DAIM, quadrupède du genre cerf (voir Cerf), appelé par les naturalistes *cervus dama* ou *dama vulgaris.* La taille du daim, intermédiaire entre celle du cerf et du chevreuil, est d'environ un mètre au garrot. La femelle n'a pas de bois (fig. 463). Chez le mâle, les andouillers supérieurs



463. — Le daim.

s'aplatissent dans le sens de la longueur et prennent une forme palmée. L'animal vit en troupes. Il est très timide et très rapide. Il habite les régions à climat tempéré et se rencontre communément en Europe. Mais il est rare en Palestine, et c'est à peine si l'on en aperçoit quelques-uns de temps à autre dans les parties boisées du pays, entre le Thabor et le Liban, particulièrement dans les gorges du Litâni, ou ancien Léontès. Il ne paraît pas qu'autrefois le daim ait été plus commun dans le pays. Toutefois on a trouvé de ses dents parmi les ossements des cavernes du Liban. L'animal n'existe pas en Arabie. On le rencontre abondamment en Arménie et dans le nord de la Perse, d'où on le croit originaire. L'absence d'eau et de bois ont dû l'empêcher de s'établir dans la presqu'île sinaïtique. Aussi est-il fort à présumer que Moïse ne l'a pas nommé. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 85, 101. — S'il est fait mention du daim dans la Bible, l'animal est certainement compris dans le nom hébreu du cerf, *'ayyâl.* La Vulgate mentionne deux fois la daine, *damula.* Mais dans les deux passages, Prov., VI, 5; Is., XIII, 14, il est question du *ṣebi,* Septante : δορκάς, δορκάδιον, l'antilope dorcas ou gazelle. Voir Gazelle. Du reste, ce qui est dit de l'agilité de la gazelle à prendre la fuite s'applique aussi fort bien au daim. H. Lesêtre.

DALAIA (hébreu : *Delâyâh;* Septante : Δαλαΐα), nom de trois Israélites.

1. DALAIA, sixième fils d'Élioénaï, l'un des descendants de Zorobabel. I Par., III, 24.

2. DALAIA, père de plusieurs personnes qui, au retour de la captivité de Babylone, ne purent donner les preuves de leur origine israélite. I Esdr., II, 60; II Esdr., VII, 62.

3. DALAIA, père de Sémaias et fils de Métabéel, au temps de Néhémie. II Esdr., VI, 10.

DALAIAS (hébreu : *Delâyâhû;* Septante : Δαλαίας), un des trois officiers du roi qui prièrent Joakim de ne pas brûler le livre des prophéties de Jérémie. Il était fils de Séméïas. Jer., XXXVI, 12, 25.

DALAIAU (hébreu : *Delâyâhû;* Septante : 'Αδαλλαί), prêtre de la branche d'Ithamar et chef de la vingt-troisième (Septante : vingt-deuxième) famille sacerdotale au temps de David. I Par., XXIV, 18.

DALETH, ד, nom de la quatrième lettre de l'alphabet hébreu, exprimant la consonne *d. Daleth* signifie « porte ». Dans l'ancienne écriture phénicienne, cette lettre avait, en effet, la forme triangulaire de la porte d'une tente, 𐤃, laquelle s'est à peu près conservée dans le *delta* grec, Δ, et d'où dérive, avec des modifications linéaires, notre propre D. Sur les différentes formes du daleth, voir t. I, col. 407.

DALHER Jean-Georges, théologien protestant, né à Strasbourg le 7 décembre 1760, mort dans cette ville le 3 juin 1832. Il fit ses études dans sa ville natale et dans les universités allemandes. En 1807, il obtint la suppléance du cours de théologie, à Strasbourg; puis devint titulaire de cette chaire, et enfin doyen de la faculté de cette ville. On a de cet auteur : *De librorum Paralipomenon auctoritate, atque fide historica,* in-8°, Strasbourg, 1819; *Les prophéties de Jérémie traduites en français,* 3 in-8°, Strasbourg, 1825. B. Heurtebize.

DALILA (hébreu : *Delîlâh;* Septante : Δαλιδά), femme célèbre dans l'histoire sainte par sa trahison envers Samson, qu'elle livra aux Philistins. Ce fait dut avoir lieu peu de temps après que ce juge d'Israël, surpris et enfermé dans Gaza par les Philistins, se fut échappé en emportant les portes de la ville. Jud., XVI, 3-4. Ce dernier exploit avait achevé de convaincre ses ennemis qu'ils ne pourraient jamais triompher du héros ou se rendre maîtres de lui par la force; ils résolurent donc de recourir à la ruse pour le faire tomber entre leurs mains. Une occasion favorable ne tarda pas à s'offrir. Après son aventure de Gaza, Samson « aima, dit l'Écriture, une femme qui habitait la vallée de Sorec », probablement l'ouadi Serâr actuel. Jud., XVI, 4. C'était Dalila. Les chefs des Philistins, c'est-à-dire sans doute les cinq *serânîm* ou princes de la nation, cf. Jos., XIII, 3; Jud., III, 3; I Reg., VI, 16, lui promirent onze cents pièces d'argent chacun, en tout plus de quinze mille cinq cents francs, si elle parvenait, en abusant de la confiance de Samson, à se faire livrer par lui le secret de cette force mystérieuse, qu'ils devaient attribuer à quelque vertu magique. Jud., XVI, 5. Dalila accepta cette proposition sans répugnance. Elle se mit aussitôt à l'œuvre, et après plusieurs tentatives infructueuses elle réussit enfin à arracher son secret à Samson, qu'elle livra immédiatement à ses ennemis. Jud., XVI, 13-21. Voir Samson.

Le livre des Juges ne nous apprend rien touchant la nationalité de Dalila et sa condition sociale. Sur le premier point il se contente de dire qu'elle « habitait la vallée de Sorec », Jud., XVI, 4; or nous ignorons si cette vallée faisait alors partie du territoire des Philistins ou de celui des Hébreux. Cependant le sentiment presque général est que Dalila était Philistine, et tout, dans le récit, semble l'insinuer : la démarche des *serânîm*, la facilité avec laquelle leur proposition est accueillie, l'espèce de mépris et de haine que cette femme montre au dernier moment pour Samson, Jud., XVI, 19; les antécédents de celui-ci, Jud., XIV, 1; XVI, 1, le silence de l'Écriture, qui serait assez surprenant, s'il s'agissait d'une Israélite.

En ce qui touche la condition sociale de Dalila, quelques Pères, entre autres saint Chrysostome, *Homil. XVII, ex variis in Matth.*, dans Cornelius a Lapide, *In Jud.*, Paris, 1859, t. III, p. 210, et saint Éphrem, *Adversus improbas mulieres*, Anvers, 1619, in-f°, p. 103, ont pensé qu'elle était l'épouse de Samson. Leur sentiment a sans doute sa raison dans leur respect pour la mémoire d'un juge d'Israël. Mais une mission divine et les dons gratuits dont Dieu l'accompagne ne garantissent pas la vertu de l'homme qui reçoit cette mission et ne le rendent pas impeccable. Cf. I Cor., XIII, 1-2. La plupart des interprètes regardent Dalila comme une courtisane. C'est du reste l'idée qu'éveille d'abord dans l'esprit la manière dont l'Écriture parle de ses rapports avec Samson, Jud., XVI, 4[a]; et c'est l'impression que laisse au lecteur l'ensemble du récit comme les divers détails de la conduite de la Philistine. — Il n'est pas vraisemblable, d'autre part, que les chefs philistins aient proposé avec tant de confiance à une femme mariée de trahir son mari et de le vendre à ses ennemis, ni que celle-ci ait accepté si facilement un pareil marché; il ne serait guère moins invraisemblable que Dalila eût pu, à plusieurs reprises, faire entrer un certain nombre de Philistins dans une maison dont Samson aurait été le maître sans qu'il s'en aperçût ou qu'il en fût averti de quelque manière. Enfin comment expliquer que Samson n'eût pas emmené dans sa patrie une femme dont il aurait fait son épouse? Cf. Jud., XIV, 8, où le mot « prendre sa femme » doit s'entendre dans le sens de la prendre pour la ramener. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VIII, 11, partage l'opinion commune.

E. PALIS.

DALMANUTHA (Δαλμανουθά) n'est mentionné qu'une seule fois dans les Écritures. Nous lisons dans saint Marc, VIII, 10, qu'après la seconde multiplication des pains, Matth., XV, 32-38; Marc., VIII, 1-9, Notre-Seigneur « entra dans la barque et vint dans la région de Dalmanutha », où il eut une discussion avec des pharisiens, qui lui demandèrent un signe du ciel. Matth., XVI, 1-4; Marc., VIII, 11 et suiv. Le texte parallèle de saint Matthieu remplace « la contrée de Dalmanutha » par celle « de Magadan », — nom qui s'est glissé aussi dans quelques manuscrits grecs et deux versions de saint Marc (l'ancienne version latine et la version syro-sinaïtique). Malheureusement la leçon de saint Matthieu est plus ou moins douteuse. On lit *Magdal, Magdala* ou *Magdalan* dans bon nombre de manuscrits onciaux et dans les versions copte, arménienne, syro-sinaïtique, peschito et éthiopienne, auxquelles il faut ajouter des manuscrits minuscules et les versions copte et gothique de saint Marc. Quoique les critiques s'accordent à préférer la leçon *Magadan*, les exégètes sont plutôt d'accord avec le correcteur ancien qui l'a changée en *Magdala*, — en ce sens que tout en lisant *Magadan* ils voient dans ce nom une forme plus ou moins corrompue de *Magdala*, aujourd'hui *El-Medjdel*, au nord de Tibériade, à l'entrée méridionale de la plaine de Génésareth ou du *Guweir* actuel. Aussi a-t-on fait l'impossible pour retrouver dans ces environs quelques traces de Dalmanutha. Les diverses hypothèses énoncées à ce sujet nous semblent tout à fait dénuées de fondement. Celle de Lightfoot, *Decas chorogr. in Marcum, v, 2*, dans Ugolini, *Thesaurus antiq. sacr.*, t. v, col. 1054, qui confond Dalmanutha avec un *Ṣalmôn* talmudique, ne donne aucune lumière, le site de ce dernier étant parfaitement inconnu. Voir Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 275. — Le rabbin Schwarz, dans *Das heilige Land*, Francfort, 1852, p. 150, prétend avoir trouvé un « document » juif, d'âge inconnu, où il était dit que Magdala lui-même portait le nom de *Telîmân*. Cf. Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, Schaffhausen, 1853, t. II, p. 166. Mais l'existence simultanée de deux noms *sémitiques* pour le même endroit est invraisemblable, et la ressemblance entre les noms *Telîmân* et *Dalmanutha* est loin de prouver leur identité. — Sepp, *Jerusalem*, p. 165-167, a commencé par vouloir retrouver, sans aucune preuve, Dalmanutha dans le *Qal'at Ibn Ma'an*, « château du fils de Ma'an, » grandes cavernes dans les montagnes à l'ouest de *Medjdel*. Voir ARBÈLE, t. I, col. 884-886. Dans un opuscule récent, *Kritische Beiträge zum Leben Jesu und zur neutestamentlichen Topographie Palästinas*, p. 31-35, 142, le savant bavarois ne mentionne même plus son opinion antérieure, et transporte Dalmanutha au bord du lac, à l'endroit appelé aujourd'hui *'Aïn el-Fûlîyéh*, à environ trois quarts d'heure au nord de Tibériade. Mais les quatre pages d'une érudition variée qu'il a consacrées à ce sujet n'offrent guère que des combinaisons fausses ou du moins arbitraires et invraisemblables, comme la correction arbitraire de Δαλμανουθά en Δαλμαοῦντα, accusatif supposé, mais inadmissible dans le contexte, de Δαλμαοῦς, et l'identification de celui-ci avec le *Beth-Mâ'ôn* de Josèphe, *Vita*, 12, et du Talmud, *Jer. 'Erûbin*, v, 22 *b*; cf. Neubauer, *Géographie*, p. 218, qui de fait n'était qu'à quatre stades (à l'ouest) de Tibériade, et qui porte encore le nom de *Tell Ma'ûn*. — Enfin le docteur Furrer, *Die Ortschaften am See Genezareth*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. II, p. 58-63, a cherché Dalmanutha dans la *Khirbet Minyéh*, située dans la partie septentrionale de la plaine de Génésareth, et identifiée par les uns avec Bethsaïde de Galilée (voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1718-1721), par les autres avec Capharnaüm. Voir CAPHARNAÜM, col. 201-210. Il pensait que le nom de *Dalmanutha* avait pu être abrégé en *Manûtâ* ou *Menôtô* et arabisé ensuite en *Minyéh*. Cette opinion a été réfutée solidement par Gildemeister, dans un article intitulé *Der Name Chân Minje*, dans la même revue, t. IV, p. 194-199. *Minyéh* ou plutôt, selon la prononciation ancienne, *Munyéh*, ne saurait s'expliquer d'après les lois phonétiques comme dérivé de l'araméen *Manûtâ* ou *Menôtô*. C'est un mot arabe, signifiant une « maison de campagne », un « hameau », une « ferme », et très répandu dans tous les pays de langue arabe, quoique dérivant (par le copte) du grec μονή, « habitation. » La *Minyéh* qui nous occupe ici est appelée par Qazouînî : *Munyet Hišâm*, « la maison de campagne de Hišâm, » probablement d'après le khalife Ommayade de ce nom (723-742 après J.-C.), qui bâtit plusieurs maisons de campagne. — Toutes les opinions que nous venons d'énumérer se heurtent du reste au fait connu, que nos deux évangélistes, Matth., XIV, 34; Marc., VI, 53, désignent les environs de Magdala sous le nom de « pays de Génésareth ». Pour plus de détails, voir *Notes de géographie biblique*, dans la *Revue biblique*, janvier 1897, p. 93-99. — Le pays de Dalmanutha ou de Magadan doit être la partie septentrionale de la vallée du Jourdain, au delà de ce fleuve : le premier nom étant conservé dans *Ed-Delhamiyéh* ou peut-être *Ed-Delḥamîyéh* (voir *Survey of Western Palestine, Name lists*, p. 160, 164), le second dans *Mâ'ad*. Voir Schumacher, *Pella*, p. 73, 75. Ces deux localités, peu connues jusqu'ici, sont marquées sur le *Old and New Testament Map* d'Armstrong. Le premier y est à environ sept kilomètres de la pointe méridionale du lac, vis-à-vis du point où, sur la rive droite, le ruisseau de l'*Ouâdi Walhân* se jette dans le Jourdain. Aussi le

gué voisin s'appelle *Makhâdet ed-Delhamîyéh. Mâ'ad* est plus loin vers le midi, au delá de l'*Ouâdi el-Eqṣeir,* « vallée du petit château, » à environ sept kilomètres d'*Ed-Delhamîyéh* et á deux ou trois kilométres du Jourdain. On y trouve un sanctuaire musulman, appelé *Šeikh Mâ'ad,* et tout prés, á la *Khirbet es-Sâkhinéh,* Schumacher a trouvé des restes de sépultures *juives,* des grottes avec *kokim* ou tombeaux en forme de four. Voir Schumacher, *Pella*, Londres, 1888, p. 73. Victor Guérin, dans son voyage de 1875, dit que Ed-Delhamiyéh « s'éléve sur une colline, tout prés de la rive gauche du Jourdain. Les maisons sont bâties en pisé et avec de menus matériaux, et la plupart sont surmontées de huttes en roseaux ». *Galilée*, t. I, p. 284. Mâ'ad alors était abandonné depuis quelque temps. Il ne formait qu'« un petit groupe d'habitations », également situé sur une colline, prés du *oualy* (sanctuaire) que nous venons d'indiquer. *Galilée,* t. I, p. 287. — Le tombeau de *Šeikh-Ma'ad* était connu des auteurs du moyen âge. P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1895, p. 508.

Le nom de *Mâ'ad* se rattache sans difficulté á la forme grecque Μαγαδάν. D'abord le γ correspond souvent á un *'aïn* hébreu. La finale αν peut représenter un *ôn* hébreu, qui a pu disparaitre, comme il a disparu dans *Beth-Ḥôrôn = Beit 'Ur*. Peut-être nous avons á faire tout simplement au mot hébreu *ma'ădan* ou *ma'ădân,* « délices, endroit délicieux. » Si le *'aïn* de cette racine avait chez les Hébreux la prononciation dure qu'il a retenue en arabe (*gadana* avec *gaïn*), le γ grec serait parfaitement clair. — Quant á la transition de *Dalmanutha* en *Ed-Delhamîyéh,* il n'y a rien de bien certain à dire, puisque la dérivation et même la forme primitive sémitique du mot ne sont pas claires. Toujours est-il que les deux noms présentent les trois consonnes fixes dans le même ordre, et suivis d'une terminaison dissyllabique, dont la premiére appartient á certains noms féminins araméens, la seconde á certains adjectifs féminins arabes. Le *h* arabe peut être original, puisque cette consonne disparait fréquemment dans la transcription grecque. Si le mot primitif est composé, le *h* peut représenter l'article hébreu. *Dal ham-menât* pourrait être : « la porte de la portion [de l'héritage]. » D'un autre côté, le *h* arabe peut s'expliquer aussi comme l'effet d'une étymologie populaire, rattachant le nom ancien á l'arabe *delham,* « loup, » ou le conformant á l'autre *Delhamîyéh*, située près de l'*Ouâdi* homonyme dans le Djaulan occidental, au sud-est d'*El-Qouneitra*. — Ajoutons qu'Eusébe, au IVe siècle (*Onomasticon*, 2e édit. de Lagarde, p. 141, 282), nous parle d'un district du nom de Μαγεδανή, *Magedena,* qu'il place près de Gérasa, évidemment beaucoup trop loin du lac de Tibériade pour qu'on y cherche le Magadan de saint Matthieu. Si au lieu de Γερασάν on pouvait lire Γαδαραν, nom de la ville célèbre qui dominait la partie de la vallée du Jourdain dont nous venons de parler, tout s'expliquerait. C'est ainsi, on le sait, que les Γαδαρηνοί de saint Matthieu, VIII, 28, sont dans plusieurs sources critiques devenues des Γερασηνοί. — En somme, sans résoudre tous les problèmes de détail, cette dernière opinion semble la plus probable.

J. VAN KASTEREN.

DALMATIE (Δαλματία), province de l'empire romain, située au nord-est de la mer Adriatique. Saint Paul, II Tim., IV, 10, dit qu'il a envoyé Tite en Dalmatie. C'est probablement pendant la seconde captivité de saint Paul que fut écrite la seconde Épître á Timothée, et par conséquent pendant cette captivité ou un peu auparavant que Tite fut envoyé en Dalmatie. La Dalmatie faisait partie du groupe des provinces comprises dans l'*Illyricum*. Tacite, *Hist.*, I, II, 76, etc. Saint Paul, Rom., XV, 19, dit qu'il a prêché l'Évangile jusqu'á l'Illyrie. S'est-il arrêté à la frontiére ou a-t-il pénétré dans le pays? Nous l'ignorons.

La Dalmatie est trés accidentée; elle est divisée en deux parties par la chaîne de l'Adrius, qui court parallélement à la mer. La côte est coupée par des rades nombreuses et sûres. Le sol, qui eût pu être fertile, était peu cultivé par les habitants, qui se livraient á la piraterie. Ils ne se servaient pas de monnaie, et faisaient un nouveau partage des terres tous les huit ans. Ce pays fut un de ceux que les Romains eurent le plus de peine á conquérir. Strabon, VII, v, 5 et 10. Ils y apparurent pour la première fois en 229 avant J.-C. Polybe, II, 12; Appien, *Illyric.*, VII. Mais on ne trouve des traces certaines de l'existence d'une province d'Illyrie que vers les derniers temps de la république. César en fut gouverneur en l'an 59 avant J.-C. Dion Cassius, XXXVIII, 8; Suétone, *Cæsar*, XXII; César, *De bell. gall.*, II, 35; V, 1 et 2. Octave se fit donner cette province en 40. Dion Cassius, XLVIII, 28. En 27, elle fut attribuée au sénat et gouvernée par un proconsul. Dion Cassius, LIII, 12; LIV, 20. *Corpus inscript. latin.*, t. III, nº 2973. Aussitôt aprés Auguste, la province d'Illyrie reçut le nom de Dalmatie. Dion Cassius, XLIX, 36; Tacite, *Annal.*, IV, 5; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVI. La Dalmatie eut pour gouverneur un légat propréteur de rang consulaire. Suétone, *Claude,* XIII; Tacite, *Annal.*, XII, 52; *Hist.*, II, 36; *Corpus inscript. latin.*, t. III, nºs 2908, 4023; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain,* trad. franç., t. II, p. 178, n. 1. Le légat résidait à Salonæ, aujourd'hui Spalato. *Corpus inscript. latin.*, t. III, nos 1985, 2075. Il y avait peu de villes en Dalmatie. Auguste brûla celles qui existaient. Ses successeurs y fondérent cinq colonies romaines : Épidaure, Narone, Salonæ, Æquum et Jader. Pline, *H. N.*, III, 141-143; *Corpus inscript. latin.*, t. III, nos 1933, 2026, 2909, 2932. Saint Jérôme était originaire de Stridon, ville située sur la frontière de Dalmatie. — Voir A. Poinsignond, *Quid præcipue apud Romanos adusque Diocletiani tempora Illyricum fuerit,* in-8º, Paris, 1846; H. Cons, *La province romaine de Dalmatie,* in-8º, Paris, 1882; Th. Mommsen, *Corpus inscript. latin.,* t. III, p. 278; J. Marquardt, *L'organisation de l'empire romain,* trad. franç. (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* t. IX), in-8º, Paris, 1892, t. II, p. 171-180.

E. BEURLIER.

1. **DALMATIN** Antoine, prédicateur protestant, né en Dalmatie, et propagateur du protestantisme à Ljubljan (Laibach). Sur l'invitation du baron J. Ungnad, grand promoteur de la réformation dans les pays croates, il s'occupa avec Étienne Istrian á traduire en croate les livres religieux, á Tubingue. En 1566, il quitta le Wurtemberg pour aller á Ratisbonne; on ne sait pas ce qu'il devint dans la suite. Il traduisit et publia : le Nouveau Testament, *Novy Zakon,* en écriture glagolitique, en 1562, et en cyrillique, en 1563, à Tubingue; *Postilla,* ou l'explication des évangiles d'aprés les écrits des réformateurs.

J. SEDLACEK.

2. **DALMATIN** Georges, théologien luthérien, né á Kersko (Gurkfeld), en Carniole, en 1550, mort en 1589. Il fit son éducation à Bebenhausen, prés de Tubingue, devint maître d'école protestant et pasteur, en 1572, á Ljubljan, capitale de la Carniole. Il voyagea beaucoup pour propager le protestantisme, et fut curé de la paroisse de Saint-Kancian (Auersperg). Il perfectionna l'orthographe slovène (croate) avec le primat Trubar et Bohoric, et travailla pour donner aux Croates une version complète de la Bible. Ses écrits sont : *Jesus Sirach* (Ecclésiastique), en slovène, Ljubljan, 1575; *Passion is usih shtirih Euangelistou,* « La Passion d'aprés les quatre Évangiles, » Ljubljan, 1576. Les états de Carniole éditérent le premier volume de la version slovène de la Bible, faite par Dalmatin, á Ljubljan, en 1578 : *Biblia tu je : Vsega svetiga pisma pervi dil.* La Bible entière fut imprimée à Wittemberg, en Saxe, en 1584 : *Biblia tu je vse svetu pismu slovenski tolmacenu skuzi Juria Dalmatina* (traduite en slovène par G. Dalmatin). — Voir Schnurrer's, *Slavischer*

Bücherdruck in Würtemberg, Tubingue, 1799; Ivan Kostrenic, *Urkundliche Beiträge*, Vienne, 1874; Th. Elze, *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain;* D[r] K. Glaser, *Zgodovina slovenskeho slovstva* I, Ljubljan, 1894. J. SEDLACEK.

DAMAN. Voir CHŒROGRYLLE.

DAMARIS (Δάμαρις), femme d'Athènes, couvertie a la foi par la prédication de saint Paul. Act., XVII, 34. D'après saint Jean Chrysostome, *De sacerdot.*, IV, 7, t. XLVIII, col. 669, elle aurait été la femme de Denys l'Aréopagite, mais rien ne le prouve. Les Grecs célèbrent sa fête le 4 octobre.

DAMAS (hébreu : *Damméšéq;* à la pause : *Dammâšéq;* une fois, *Dûmmèšéq*, IV Reg., XVI, 10; dans les Paralipomènes, *Darmèšéq*, I Par., XVIII, 5, 6; II Par., XVI, 2; XXIV, 23; XXVIII, 5, 23; Septante : Δαμασκός; une fois, Δαμασέκ; *Codex Alexandrinus :* Δαμασκός, III Reg., XI, 24; Vulgate : *Damascus, Damascenus*), capitale de la Syrie, Is., VII, 8, et, par son antiquité, son histoire et sa grandeur constante, la beauté de son site, une des villes les plus importantes de l'Asie.

I. NOM. — Le nom hébreu, דַּמֶּשֶׂק, *Damméšéq*, dont l'origine est obscure (cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 345), se retrouve exactement avec la même forme dans les langues anciennes. Sur les murailles de Karnak, il est écrit, *Ti-ms-qu*, ou *Dimasqou*. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 17; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or Philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 4; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 98. Une inscription de Salmanasar II le transcrit, *Di-maš-qi*. Cf. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 5, n° 6; A. Amiaud et V. Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar II*, Paris, 1890, p. 60. Les monuments assyriens le représentent ainsi avec ou sans le redoublement de la seconde radicale : *Di-ma-aš-qi = Dimašqi; Dimašqa; Dim-maš-qa = Dimmašqa*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 138, 209, 213. — Le livre des Paralipomènes nous a conservé la forme araméenne, דַּרְמֶשֶׂק, *Darmèšéq*, dans laquelle le *daguesch* fort s'est, suivant le dialecte syrien, résolu en *resch;* c'est ainsi que l'hébreu *kissê'* devient en chaldéen *korsê'*, en arabe *koursî*, « siège, trône. » Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1245. Le scribe égyptien de la Liste de Ramsès III l'a reproduite, avec un léger changement de l'orthographe ancienne (*k* pour *q; i* pour *u*) : , *Ti-ramas-ki*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 234. Elle existe également dans le syriaque, ܕܪܡܣܘܩ, *Darmsûq*, et le talmudique, דורמסקין, *Dôrmasqin*. Cf. F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 197; A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 296. — Le nom ancien s'est maintenu chez les Arabes, دمشق, *Dimaschq* (cf. Abulféda, *Tabula Syriæ*, édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 50, 100), bien que celui de الشام, *Esch-Schâm*, « la Syrie, » soit plus usité, suivant leur habitude de donner le nom du pays à sa capitale, comme le Caire est appelé *Misr*, « l'Égypte. » — Le mot *Damméšéq* est employé une fois, Ezech., XXVII, 18, pour « habitant de Damas », avec ellipse de *'îš*, « homme. » Enfin dans le *Deméšéq* d'Amos, III, 12, les plus vieilles versions, grecque, syriaque, latine, ont reconnu la ville de Damas, tandis que plusieurs exégètes modernes attribuent plutôt à l'expression *bi-dmèšéq 'ârêš* le sens de « coussin en soie ou en velours ». Cf. Trochon, *Les petits Prophètes*, Paris, 1883, p. 156; pour la critique textuelle, voir J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testamenti*, Parme, 1785, t. III, p. 186.

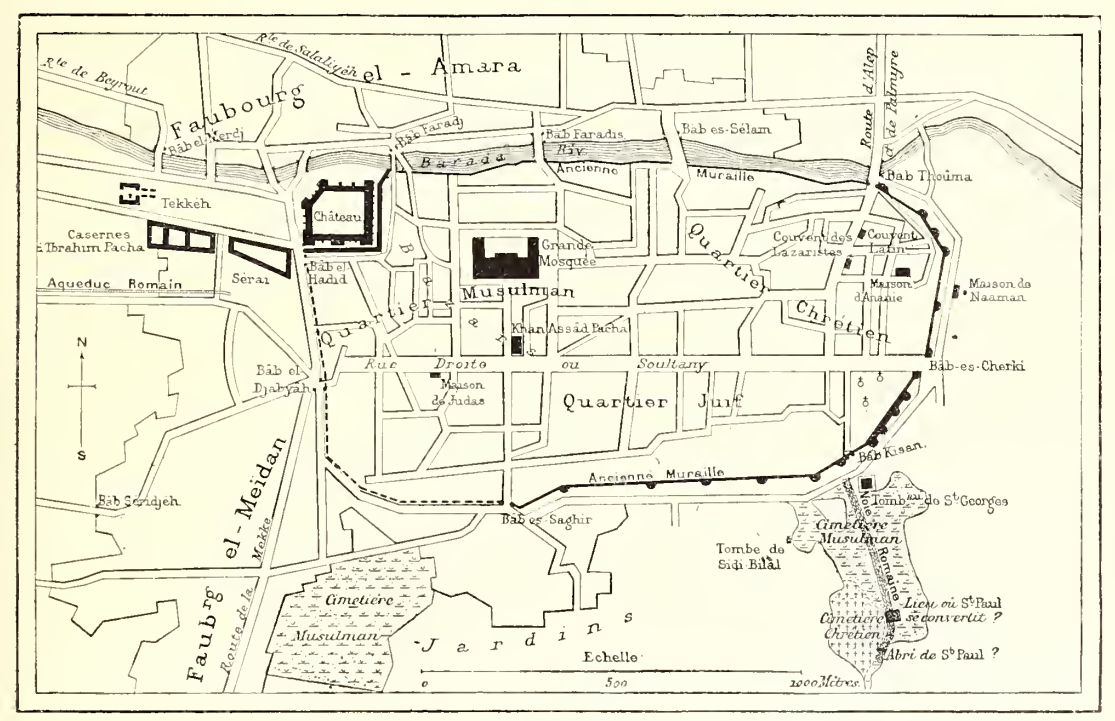
II. DESCRIPTION. — 1. *Site.* — Damas est située dans une vaste plaine, appelée *El-Ghoûtah*, bornée au nord, au nord-ouest et au sud par des montagnes, et ouverte à l'est du côté du désert. C'est une admirable oasis qui a été célèbre de tout temps, et dont la beauté réalise, aux yeux des Arabes en particulier, l'idéal de toutes les magnificences terrestres. Bien plus, c'est le reflet du paradis pour les disciples du Coran, qui conçoivent le ciel comme un splendide jardin, arrosé d'eaux vives, plein de fruits et embaumé de senteurs. Nous ne pouvons sans réserve souscrire à ces louanges, et il est tel coin de l'Italie, de la France ou des bords du Rhin, qui les mériterait mieux. Ce qui rend plus sensibles les merveilles de la nature dans ce lieu de délices, c'est le contraste avec le cadre qui l'entoure. Après les longues marches dans un désert brûlé, on comprend l'éblouissement du voyageur oriental, tombant tout à coup au sein d'une végétation luxuriante. De quelque côté qu'on aborde la grande cité, il faut traverser des pays rocailleux et nus, d'une morne tristesse. Tous ceux qui ont fait le voyage de Jérusalem à Damas se rappellent les cris de joie avec lesquels ils ont salué l'espèce d'île enchantée qui apparaît à l'horizon comme le rivage longtemps attendu. Pour mieux en juger, du reste, jetons un premier coup d'œil sur le splendide panorama qui se déroule aux regards du spectateur placé non loin du village de *Doummar*, sur les hauteurs du *Djébel Qasioûn* (voir fig. 464). A ses pieds s'étend la ville, inondée de lumière, avec un fond de verdure qui se détache admirablement sur le jaune doré du désert. Une vaste ceinture de vergers, de prairies, de massifs d'arbres, entoure l'amas confus des maisons en terrasses, dominé par d'innombrables coupoles et minarets. A l'ouest, la montagne s'élève jusqu'au grand Hermon, qui semble très rapproché et dresse sa tête blanche dans l'azur du ciel. A gauche, vers le nord-est, l'Anti-Liban s'abaisse en collines arrondies et marque d'une ligne violacée la direction que suivent les caravanes qui s'en vont à Homs, Palmyre et Bagdad. En face, au delà de la Ghoûtah, se dressent, regardant l'un par-dessus l'autre, le *Djébel el-Asouad* et le *Djébel el-Mâni'a*. Enfin, comme fond de tableau, se dessinent à l'horizon les cimes bleues du *Djébel Hauran* et, plus à l'est, les collines coniques du Touloûl.

2. *Eaux et jardins.* — Le plateau sur lequel est bâtie Damas est à une altitude de 697 mètres. Assez froid en hiver, en raison même de cette élévation, il devient brûlant en été, sous le souffle des vents desséchés qui arrivent des déserts de la Mésopotamie et de l'Arabie. La température moyenne de l'année est assez forte pour donner aux orangers et aux palmiers une belle venue dans les endroits abrités. Mais ce qui fait la richesse de ce territoire, au milieu des contrées sablonneuses et rocheuses qui l'enserrent, c'est le Barada, l'Abana de l'Écriture. IV Reg., V, 12. Sorti, à travers de profondes crevasses, des gorges de l'Anti-Liban, ce torrent débouche dans la plaine de Damas, coupe un coin de la ville au nord, et va se perdre, à une vingtaine de kilomètres à l'est, dans un grand lac, le *Bahr el-Atéibéh*. Voir ABANA, t. I, col. 13. Ses eaux, distribuées par une multitude de canaux, portent partout dans les jardins la fraîcheur et la vie, alimentent de nombreuses fontaines, se répandent même, par un aménagement très bien entendu, jusqu'au sein des demeures les plus importantes. Grâce à ce système de canalisation, pratiqué dès les temps les plus reculés, et sous les rayons d'un soleil qui, au printemps et en été, brille dans un ciel toujours pur, les jardins de



464. — Vue de Damas, prise de Es-Salahiyéh. D'après une photographie.

Damas sont ce qu'on peut rêver de plus délicieux. Séparés les uns des autres par des murs en pisé pétri avec de la paille hachée, ils sont aussi riches par la variété que par la beauté des arbres qu'ils renferment. Amandiers, figuiers, grenadiers, pêchers, cerisiers, citronniers, mûriers, noyers, etc., y étendent et y entremêlent leurs branches vigoureuses, chargées à la saison de fruits abondants, et auxquelles la vigne entrelace ses rameaux grimpants. Les abricotiers surtout y sont superbes; leurs produits, appelés *mischmisch,* sont petits, mais d'un jaune doré, à peau lisse, et d'un goût excellent. Les habitants en font des pâtes célèbres dans tout l'Orient. Les raisins, à grains allongés et à peau épaisse, sont mangés frais, secs, ou sont transformés en un sirop qui remplace le



465. — Plan de Damas.

sucre. Enfin dans ces vergers et dans les champs on cultive le sorgho, dont la graine sert à faire une farine grossière; des fèves, des courges, du lin et du chanvre, d'énormes ricins dont on recueille précieusement l'huile; le maïs, le blé et l'orge occupent d'assez grandes étendues, et sont semés suivant la nature du sol, selon qu'il est humide ou plus sec.

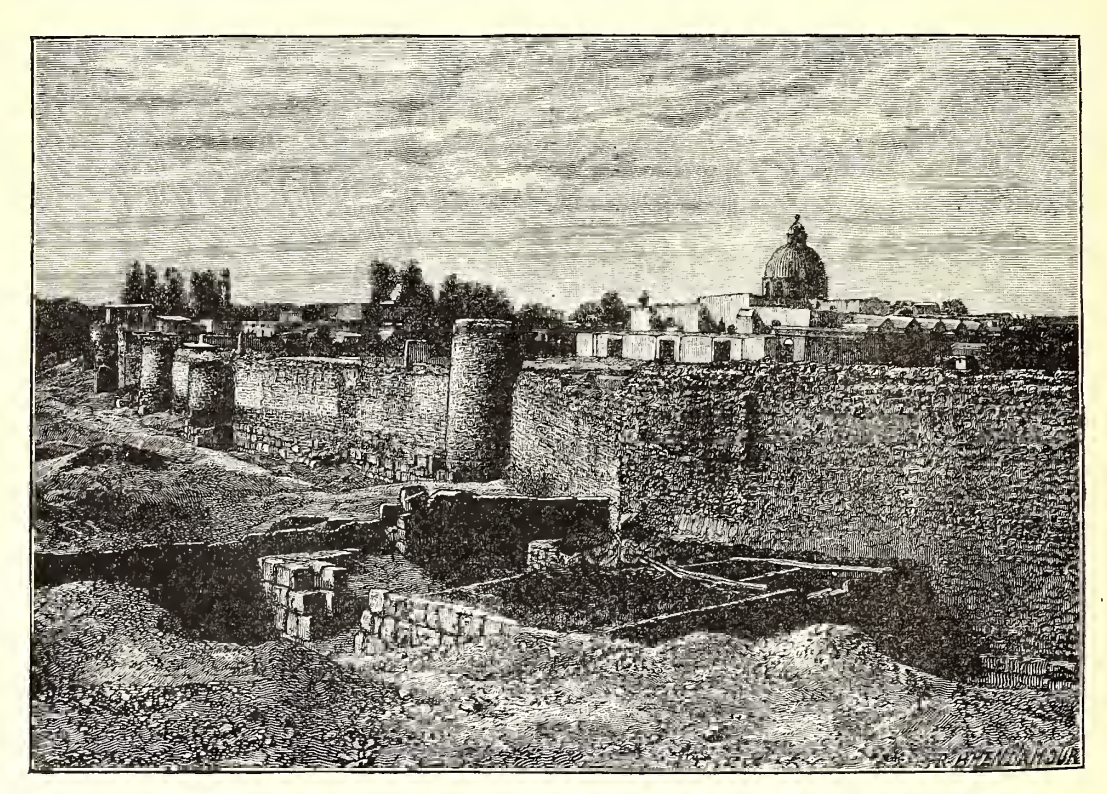
3. *Murs de la ville.* — Telle est la couronne de verdure qui ceint le front de Damas. La ville proprement dite, telle qu'elle est délimitée par son ancienne enceinte, plusieurs fois remaniée, mais debout encore en grande partie, forme un ovale long d'environ 1 700 mètres sur 850 dans sa plus grande largeur. (Voir fig. 465.) Elle a débordé au nord avec le faubourg *El Amara,* mais surtout au sud, où le faubourg du *Méidân* constitue comme un immense appendice, long de plus de 1 600 mètres. Les assises inférieures de l'enceinte, d'origine romaine, sont construites avec de belles pierres de taille, bien agencées entre elles; les assises supérieures accusent des restaurations d'époques diverses, arabe et turque. De distance en distance, la muraille est flanquée de tours rondes ou carrées, dont la plupart menacent ruine. Le pourtour ne devait pas être très considérable; ce qui fait supposer que la ville avait des faubourgs autrefois comme aujourd'hui. Neuf portes donnaient accès dans la cité, qui, partout où elle n'est pas protégée par le Barada, était défendue par un large fossé, à présent aux trois quarts comblé, et par un avant-mur, presque entièrement détruit. L'une des plus remarquables actuellement est celle qu'on désigne sous le nom de *Bâb esch-Scharqi,* « la porte orientale. » D'un caractère monumental et de construction romaine, elle se compose d'une grande arcade centrale accostée de deux autres moitié plus petites, l'une au sud, l'autre au nord. Cette dernière seule est restée ouverte, les baies centrale et méridionale ayant été murées, il y a plusieurs siècles, par les musulmans. L'entrée actuelle est défendue par une tour surmontée d'un minaret, du haut duquel on peut admirer le panorama de Damas et des environs. En dehors, un peu plus loin, une colline formée de décombres a révélé, dans les fouilles qu'on y a pratiquées, l'existence d'anciennes fabriques de poteries émaillées autrefois célèbres. Une léproserie abandonnée passe pour occuper l'emplacement de la maison de Naaman le Syrien, miraculeusement guéri par Élisée. IV Reg., v, 1-19. En suivant le mur de la ville vers le sud, on arrive bientôt à un angle saillant où l'on voit encore les débris d'une puissante tour, dont les blocs sont taillés en bossage. L'enceinte tourne alors brusquement à droite, et après quelques centaines de pas on arrive près d'une seconde porte, aujourd'hui murée et appelée *Bâb Kisân,* du nom du gouverneur qui la bâtit, vers le VIIe siècle, sur l'emplacement d'une plus ancienne. C'est près de là que, suivant la tradition actuelle, il faudrait chercher l'endroit par où s'évada saint Paul (voir fig. 466). L'Apôtre nous apprend lui-même, en effet, que, pour le soustraire aux mains des Juifs, ses disciples le descendirent jusque dans les fossés, à l'aide d'une corbeille, par une fenêtre surplombant l'enceinte ou s'ouvrant dans la muraille. II Cor., XI, 32, 33; Act., IX, 24, 25. C'est ainsi que, longtemps auparavant, Rahab avait, à Jéricho, sauvé les espions

israélites qui s'étaient abrités dans sa demeure, adossée au rempart. Jos., II, 15. En face de cette porte, quelques noyers ombragent une petite coupole désignée comme le *tombeau de saint Georges,* le soldat qui, chargé de garder la tour, aurait favorisé l'évasion de saint Paul et aurait été martyrisé pour cela. Un peu plus loin, près des vestiges d'une voie romaine et d'un cimetière chrétien, un rocher de forme allongée marquerait le site de la *conversion de saint Paul.* Act., IX, 3. C'est une tradition relativement assez récente, et l'on place plus généralement le théâtre de ce grand événement près du village de *Kaoûkab,* à douze kilomètres au sud-ouest de Damas. En remontant de ce point pour longer, dans la direction de l'ouest, la face méridionale de l'enceinte, on entre dans l'immense faubourg du Méidân, où la muraille ne s'aperçoit plus que par intervalles au milieu des maisons. On atteint ainsi la porte *Bâb es-Saghir,* près de laquelle on remarque le double mur qui entourait autrefois la ville. Après un détour vers le nord, on arrive à la porte occidentale appelée *Bâb el-Djabyah,* du nom d'un village qui l'avoisinait anciennement. Elle fait le pendant de *Bâb esch-Scharqi,* qui se trouve à l'autre extrémité de la rue Droite, et se composait comme elle de trois arcades, dont celle du sud, seule visible aujourd'hui, a été réparée par Nour-ed-Dîn, suivant une inscription gravée sur le linteau.

Vers l'angle nord-ouest de la cité se trouvent, près de la porte *Bâb el-Hadid,* « la porte de fer, » d'un côté le *Seraï* ou palais du gouverneur, avec de vastes casernes; de l'autre le château, *El-Qasr.* Ce dernier forme un quadrilatère irrégulier, de 280 mètres de long sur 200 de large. Flanqué de grosses tours carrées, il est bâti en pierres de taille dont beaucoup sont relevées en bossage. Les fondations semblent remonter à la période romaine, mais il a été remanié à plusieurs reprises. Le fossé qui l'environne peut recevoir l'eau du Barada. Cette rivière borde l'enceinte au côté septentrional, et sur ses rives ombragées s'étendent de frais jardins. Pour terminer cette excursion autour de la ville, citons les portes qui la ferment au nord; ce sont, en allant de l'ouest à l'est, *Bâb el-Faradj, Bâb el-Faradis, Bâb es-Sélam* et *Bâb Toûma,* « porte de Thomas, » un guerrier chrétien qui, en 634, sut relever le courage abattu de la ville assiégée. De ce côté encore les fondations sont anciennes.

4. *Maisons et rues.* — Si nous pénétrons maintenant dans l'intérieur de la grande cité, nous y rencontrerons un dédale de rues généralement étroites, mal bâties, plus mal entretenues, s'enchevêtrant souvent d'une façon déconcertante pour l'étranger. Couvertes pour la plupart de nattes ou de toits en planches, pour intercepter la chaleur, elles sont bordées de maisons bâties avec de la boue et de la paille hachée ou de larges briques cuites seulement au soleil. Cependant, derrière ces murs à l'aspect délabré, se cachent plusieurs habitations splendides, où s'étale un luxe inouï. Dans une vaste cour plantée de rosiers, de lauriers, d'orangers et de jasmins, de gracieuses vasques en marbre blanc laissent jaillir une eau limpide. On entre ensuite dans de magnifiques salles d'une richesse d'ornementation impossible à décrire : murs en marbres de plusieurs couleurs, incrustés de mille entrelacs creusés dans la pierre; plafonds à caissons en bois découpé, où s'entrecroisent de légères et capricieuses arabesques; vitraux enchâssés dans l'albâtre; bassin supporté par un faisceau de piliers multicolores avec un mince jet d'eau pour rafraîchir l'atmosphère; meubles précieux : en un mot, toutes les délicatesses d'un art dont nous avons peine à nous faire une idée.

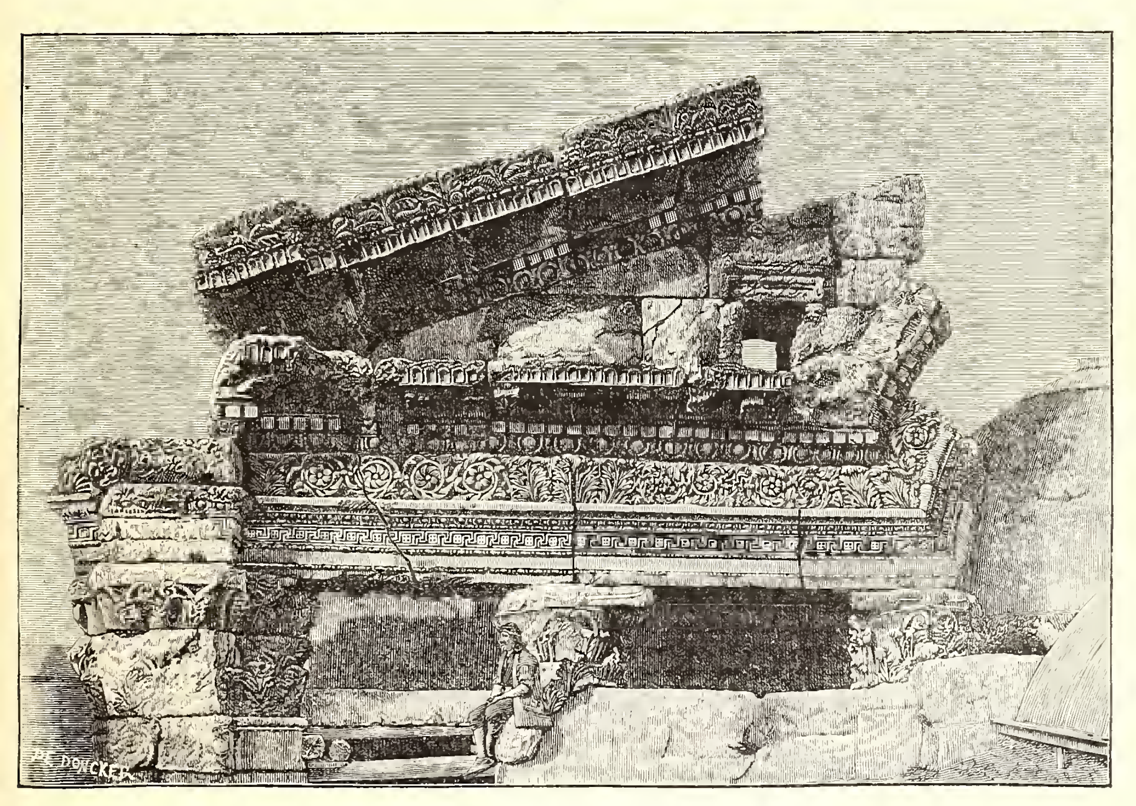
Damas est coupée dans sa plus grande longueur, de



466. — Partie des murs de Damas où, selon la tradition, eut lieu l'évasion de saint Paul. D'après une photographie.

l'est à l'ouest, par une rue connue des musulmans sous le nom de *Es-Soultâni,* « la Royale, » et qui va du *Bâb esch-Scharqi* au *Bâb el-Djabyah.* Elle s'appelle aussi en arabe *Derb* ou *Tariq el-Moustaqîm,* « la rue Droite, » et occupe, en effet, l'emplacement de la *Via Recta* des Romains. C'est donc le *Vicus Rectus,* ῥύμη εὐθεῖα, où saint Paul aveugle alla loger chez un certain Jude. Act., IX, 11. Jadis large de trente mètres, elle était ornée de deux rangées de colonnes corinthiennes qui constituaient trois magnifiques avenues répondant à chacune des trois baies que nous avons signalées aux portes. Cette colonnade, qui se prolongeait sur une longueur de seize cents mètres, comme à Palmyre, Djerasch et ailleurs, a depuis longtemps disparu. En creusant des ondations, on en trouve çà et là des débris épars et même des bases encore en place. Les nombreux remaniements qu'a subis cette rue l'ont rendue tortueuse et très resserrée en beaucoup d'endroits. Elle sépare les trois principaux quartiers de la ville : au sud, le quartier des juifs, au nord-est celui des chrétiens, et au nord-ouest celui des musulmans. Vers l'extrémité occidentale, une petite mosquée occupe le site traditionnel de la *maison de Jude*, où saint Paul reçut l'hospitalité. En la remontant vers l'est et en tournant au nord, on arrive à un sanctuaire bâti, dit-on, sur l'emplacement de la *maison d'Ananie.* Act., IX, 10-18. C'est une petite et pauvre chapelle, une crypte à laquelle on aborde par un escalier, débouchant en face d'un arceau en ciment et pierre basaltique qui ne semble pas très ancien.

5. *Monuments.* — Les principaux monuments de Damas sont les mosquées, très nombreuses, mais la plupart très dégradées. Avec leurs sveltes minarets et leurs belles coupoles, elles produisent un effet pittoresque au-dessus des maisons de la ville. Leurs portes sont souvent ornées de moulures fines et délicates représentant des espèces de stalactites d'un gracieux aspect. Leurs colonnes, en marbre, en pierre du pays, parfois même en porphyre, ont été d'ordinaire empruntées à des édifices plus anciens, et leurs fûts, presque tous monolithes, sont surmontés de chapiteaux divers, antiques, byzantins ou arabes. Nous n'en pouvons citer qu'une, la plus grande et la plus remarquable, une des plus belles même de l'Orient, la *Djâmiʿ el-Kebir,* « la grande mosquée, » ou *Djâmiʿ el-Oumaoui,* « la mosquée des Ommiades. » Nous la décrivons telle que nous l'avons vue en mars 1893; car, le 14 octobre de la même année, un incendie qui dura douze heures l'a détruite en partie, avec quantité d'objets d'art et de manuscrits précieux qu'elle contenait. Située au centre de la ville et enfermée dans les bazars, elle forme un rectangle long de 160 mètres de l'est à l'ouest sur 105 de large du sud au nord, clos d'un mur en belle maçonnerie. Le côté septentrional est occupé par une grande cour, de trois côtés environnée de cloîtres dont les arcades reposent sur de magnifiques colonnes corinthiennes en granit. Jadis pavée de marbre précieux, elle possède au centre une fontaine, ornée de huit colonnettes et surmontée d'une coupole octogone, et de chaque côté, à l'est et à l'ouest, deux autres petites coupoles. La mosquée proprement dite, à la partie méridionale, mesure 140 mètres de long sur 40 de large. Elle est divisée en trois nefs, parallèles au grand axe de l'édifice, par une double colonnade d'ordre corinthien. Ces nefs sont elles-mêmes coupées vers le milieu par un transept à fronton triangulaire que supportent intérieurement quatre immenses piliers et couronné à son centre par un dôme assez élevé. Près du transept, un gracieux monument entouré d'une grille, appelé « Tombeau de saint Jean », *Maqâm Nébi Yayha,* passe aux yeux des musulmans



467. — Ancien arc de triomphe, à Damas. D'après une photographie.

pour renfermer la tête du saint Précurseur. Trois hauts minarets dominent la mosquée : celui de « la Fiancée » au nord, celui de « Jésus » à l'est, et celui qui est appelé « de l'ouest ». Ce monument occupe évidemment l'emplacement d'un ancien temple païen, primitivement peut-être dédié à Rimmon, la principale divinité de Damas (IV Reg., v, 18), et plus tard, à l'époque gréco-romaine, à Jupiter. Ce temple était, comme celui de Palmyre, entouré de magnifiques colonnades, dont une partie se voit dans la cour actuelle de la mosquée, et dont l'autre, incrustée dans les constructions modernes, se retrouve dans le bazar des cordonniers et celui des orfèvres. A l'est et à l'ouest s'élevaient deux entrées triomphales. Celle de l'ouest forme une des plus belles ruines de Damas (voir fig. 467). Quatre énormes colonnes, dont les fûts seuls sont visibles, sont ornées de ravissants chapiteaux corinthiens. Elles supportaient un arc magnifique, dont il reste encore une portion considérable. La frise et la corniche sont finement sculptées. Ce monument avait environ 25 mètres de large sur 20 de hauteur : il se rattachait au temple par une double colonnade d'environ 60 mètres de longueur. Le sanctuaire païen fut transformé en église chrétienne, sous le vocable de saint Jean-Baptiste : une inscription grecque, découverte près de la porte orientale de la grande cour, nous apprend que « l'église du bienheureux saint Jean-Baptiste fut restaurée par Arcadius, fils de Théodose » (395-408). Lors de la prise de la ville par les Sarrasins, elle fut partagée entre les chrétiens et les musulmans; mais ceux-ci l'occupèrent totalement en 705. Cependant, sur ces murailles profanées par l'islamisme, le nom du Christ vainqueur est toujours resté gravé dans une belle inscription grecque, qui porte : « Ta royauté, ô Christ, est une royauté qui embrasse tous les siècles, et ta domination s'étend de génération en génération. »

6. *Population et commerce.* — Damas n'a point, comme le Caire ou Constantinople, de grandes places ni de larges promenades; mais elle a pour nous un attrait que ne présentent pas, du moins au même degré, ces deux villes, c'est qu'elle a gardé presque sans mélange le caractère complètement oriental. Il y a dans sa physionomie quelque chose de la grandeur sauvage et mystérieuse des déserts qui l'entourent. Sa population, loin d'offrir, comme beaucoup d'autres cités de la Syrie, la variété des types et le mélange des races, a conservé dans la beauté et la fierté de ses traits la pureté du sang arabe. Elle passe cependant pour avoir assez mauvais caractère, s'il faut en croire le proverbe arabe : *Schâmi schoûmi,* « Damasquin, coquin. » Son fanatisme cruel ne s'est que trop révélé dans les massacres de 1860. Si elle laisse maintenant plus de liberté aux étrangers, ceux-ci n'en doivent pas moins montrer une très grande prudence.

Damas, avec ses 120000 habitants (d'après la statistique officielle de 1888; mais ce chiffre n'a qu'une valeur approximative), fait un commerce considérable et n'est qu'un vaste entrepôt pour les produits de l'Orient. Admirablement située au carrefour des grandes routes qui mènent de l'Euphrate à la Palestine, du Hauran à la grande plaine de Cœlésyrie et aux côtes méditerranéennes, elle est le rendez-vous de toutes les caravanes qui sillonnent ces chemins. Les Bédouins des contrées les plus éloignées y apportent leurs marchandises et s'y approvisionnent de tout ce qui leur est nécessaire. Aussi une des principales curiosités de la ville, ce sont ses bazars, qui forment tout un immense quartier. Le long de ces rues couvertes, entrecoupées de cours bien éclairées, s'ouvrent de petites échoppes assez étroites; mais dans tous ces quartiers distincts sont entassés les objets les plus variés, depuis les vieilles armes, les porcelaines précieuses, les pièces d'orfèvrerie, jusqu'aux manteaux, sandales ou matières de première nécessité. Rien de plus pittoresque que de voir la foule bigarrée qui se presse, crie, gesticule dans ce dédale de ruelles, au milieu desquelles passent chameaux et ânes chargés. Damas fabrique beaucoup de soieries et d'étoffes pour *abayéh* (sorte de manteau), pour *kouffiéh* (voile dont les Arabes se couvrent la tête pour la protéger contre les ardeurs du soleil). Elle est maintenant reliée aux riches plaines du Hauran par un tramway; une route carrossable et un chemin de fer la mettent en communication avec Beyrout. De nombreuses caravanes établissent ses rapports avec Bagdad, Alep, Tripoli et Saint-Jean-d'Acre.

III. HISTOIRE. — L'admirable site qu'occupe Damas est, on le voit, un de ceux qui semblent avoir été de tout temps destinés à l'emplacement d'une grande ville. Aussi celle qu'on a appelée « la perle » ou « l'œil de l'Orient » peut-elle être rangée parmi les plus antiques cités du monde. Son origine et sa puissance n'égalent point celles des grandes capitales des bords du Nil et de l'Euphrate; mais elle a sur elles l'avantage d'avoir, presque sans éclipse, gardé sa splendeur jusqu'à nos jours. Babylone et Ninive, longtemps même ignorées, ne sont plus que des collines pleines de débris; Memphis est devenue un champ de palmiers, et Thèbes n'est plus qu'un splendide amas de ruines : Damas est toujours là vivante et gracieuse, dominant en reine, au moins par ses richesses et son commerce, les pays qui l'asservirent autrefois. C'est un exemple assez rare dans les annales de l'humanité.

I. PREMIÈRE PÉRIODE. — 1° *Origines.* — Nous ne savons rien de précis sur l'origine de cette ville. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, elle aurait été fondée par Us, Οὖσος, fils d'Aram et petit-fils de Sem. Elle apparaît pour la première fois dans la Bible avec Abraham. Gen., XIV, 15; XV, 2. Placée sur la route de Mésopotamie en Palestine, elle vit passer la caravane du grand patriarche descendant de Haran sur les rives du Jourdain. Suivant une tradition locale, rapportée par Nicolas de Damas dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII, 2, Abraham y aurait même fait séjour et en aurait été roi. Des souvenirs plus ou moins authentiques désignaient encore, au temps de l'historien juif, *Ant. jud.*, I, VII, 2, près de Damas, l'emplacement de son habitation. Le texte sacré n'a pas expressément mentionné cette station de l'élu de Dieu, mais en nous montrant la ville comme la patrie d'Éliézer, son serviteur de confiance, Gen., XV, 2, il indique bien que, si celui-ci n'est pas le trophée d'une victoire sur les habitants, il est au moins la preuve d'un séjour au milieu d'eux. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 452. Plus tard, le saint patriarche poursuivit avec sa petite troupe, jusqu'au nord de Damas, Chodorlahomor et ses alliés vaincus, qui suivaient en sens inverse la route de Mésopotamie, par lui parcourue pour venir en Palestine. — D'Abraham à David, l'Écriture ne nous dit absolument rien, et les monuments anciens très peu de chose, sur Damas. « Si le nom que les inscriptions cunéiformes donnent à Damas et au pays de Damas, *Gar-Imirîšu, Imirîšu, Imirîš,* signifie réellement *la forteresse des Amorrhéens* (Sayce, dans *The Academy,* 1881, p. 161; Hommel, *Die Semitischen Völker und Sprachen,* p. 178; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, p. 288, 338), on y trouverait la preuve que ce peuple possédait réellement la Syrie Damascène : elle leur aurait été enlevée par les Hittites, d'après Hommel vers le XXe siècle avant notre ère, selon Lenormant tout à la fin de la XVIIIe dynastie. Si, d'autre part, le nom a été lu réellement par les Assyriens *Ša-imiri-šu,* de manière à signifier *la ville de ses ânes* (Haupt, *Der keilschriftliche Name des Reiches von Damaskus,* dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. II, p. 321-322), ce serait par un jeu de mots purement assyrien, qui ne préjugerait rien sur la valeur primitive du nom. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 140, note 3. Soumise par Thoutmès III, elle reconnut la suzeraineté de l'Égypte, et son nom, comme nous l'avons dit plus haut,

est inscrit sur les pylônes de Karnak dans la liste des villes de la Syrie que signale le bulletin de victoire.

2° *Du temps de David et de Salomon.* — A l'époque de David, la Syrie était morcelée en divers royaumes, ceux de Damas (hébreu : *'Aram Dammêšeq*, Vulgate : *Syria Damasci*), de Soba (*'Aram Ṣôbâ'; Syrus Soba*), de Rohob (*'Aram bêṭ-Reḥôb; Syrus Rohob*) et de Maacha (*'Aram Ma'ăkâh; Syria Maacha*). Le prince qui régnait alors sur Soba, Adarézer, fils de Rohob, s'apprêtait à les englober tous et rêvait même de porter ses armes jusqu'à l'Euphrate, profitant de l'abaissement de la puissance assyrienne, quand David, déjà vainqueur des Philistins et des Moabites, fondit sur lui et remporta une victoire signalée. Alarmés de cette défaite, les voisins du roi vaincu, principalement ceux de Damas, envoyèrent des troupes à son secours. Mais David leur tua vingt-deux mille hommes, plaça une garnison dans la Syrie Damascène, qui lui fut assujettie et paya un lourd tribut. II Reg., VIII, 5-6; I Par., XVIII, 5-6. Le roi de cette contrée, selon Nicolas de Damas, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, VII, V, 2, s'appelait alors Hadad, et sa postérité aurait occupé le trône de Syrie pendant dix générations. Si ce dernier détail est exact, il faut cependant dire que ce ne fut pas sans interruption; car un des principaux adversaires de Salomon fut Razon, fils d'Éliada, qui, après avoir quitté Adarézer, son maître, assembla des gens contre lui, se fit chef d'une bande de voleurs, qui vinrent habiter Damas et l'y établirent roi. « Et il fut ennemi d'Israël pendant tout le règne de Salomon,... et il régna en Syrie. » III Reg., XI, 23-25.

II. DEUXIÈME PÉRIODE. GUERRES DE DAMAS AVEC ISRAEL ET L'ASSYRIE. — Voici, pour l'intelligence de cette époque, la liste des rois de Damas, tels qu'ils nous sont connus par la Bible et par l'épigraphie assyrienne, d'après G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, p. 191 :

Noms.	Dates.	Contemporains de
Razon (Rasin Ier).	990-970	Salomon; III Reg., XI, 23-25; appelé Hézion III Reg., XV, 18.
Tabrémon.	970-950	Jéroboam Ier; III Reg., XV, 18.
Bénadad Ier. . . .	950-930	Baasa; III Reg., XV, 18-20.
Roi dont le nom est inconnu. . .	930-910	Amri; III Reg., XX, 34.
Bénadad II.	910-886	Achab; III Reg., XX.
Hazaël Ier.	886-857	Jéhu; IV Reg., VIII, 9.
Bénadad III. . . .	857-844	Joachaz; IV Reg., XIII, 3; Inscription de Salmanasar.
(Hazaël II.	844-830)	Joachaz et Joas; IV Reg., XII, 17; XIII, 22.
(Bénadad IV. . . .	830-800)	Joas et Jéroboam II; IV Reg., XIII, 24.
Mariha.	800-770	Jéroboam II : Inscription de Rammannirar III.
Hadara (?).	770-750	Manahem ; Inscription de Théglathphalasar III (Extract XVI, 11).
Rasin II.	750-732	Phacée; IV Reg., XV, 37; Inscriptions de Théglathphalasar III.

M. Smith fait suivre, non sans raison, ce tableau en partie hypothétique des réflexions suivantes : « Les deux rois les plus douteux dans cette liste sont Hazaël II et Bénadad IV; il est possible qu'ils ne soient que des dédoublements de Hazaël Ier et de Bénadad III. » La date des premiers rois n'est pas non plus exacte. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 457-458.

Sous les descendants de Razon, la puissance de Damas s'accrut au point que les deux royaumes d'Israël et de Juda, dont elle était pourtant l'ennemie naturelle, se disputèrent son amitié. C'est ainsi qu' « Asa, prenant tout l'argent et l'or qui étaient restés dans les trésors de la maison du Seigneur et dans les trésors du palais du roi, les mit entre les mains de ses serviteurs, et les envoya à Bénadad, fils de Tabrémon, fils d'Hézion, roi de Syrie, qui demeurait à Damas, et lui fit dire : Il y a alliance entre vous et moi, comme entre mon père et le vôtre. C'est pourquoi je vous ai envoyé des présents, de l'argent et de l'or; et je vous prie de venir et de rompre l'alliance que vous avez avec Baasa, roi d'Israël, afin qu'il se retire de dessus mes terres. Bénadad, s'étant rendu à la prière du roi Asa, envoya les généraux de son armée contre les villes d'Israël, et ils prirent Ahion, Dan, Abel-Beth-Maacha, et toute la contrée de Cennéroth, c'est-à-dire toutes les terres de Nephthali ». III Reg., XV, 18-20; II Par., XVI, 2-4. Cette puissante diversion sur la frontière nord d'Israël força Baasa d'abandonner ses conquêtes temporaires dans la partie septentrionale de Juda. Mais une telle alliance, conclue avec un roi païen, déplut à Dieu, qui par la bouche d'un prophète adressa de graves reproches à Asa. II Par., XVI, 7-9.

Le prophète Élie reçut un jour du Seigneur l'ordre d'aller à Damas et de sacrer Hazaël roi de Syrie. III Reg., XIX, 15. Cette mission ne fut remplie que plus tard, et par Élisée, IV Reg., VIII, 7-15; mais le prince syrien n'en fut pas moins dès lors désigné comme le futur instrument des vengeances divines, III Reg., XIX, 17, et son glaive devait, en effet, être terrible pour le royaume d'Israël. Cf. IV Reg., VIII, 28-29; X, 32-33; XIII, 3. Cependant Samarie, à peine fondée par Amri, avait vu un de ses quartiers occupé par les Syriens, sous le successeur de Bénadad Ier, dont le nom est inconnu. III Reg., XX, 34. Bénadad II vint l'assiéger, sous Achab, avec trente-deux dynastes, ses vassaux, et une nombreuse armée. Vaincu, il recommença la guerre un an après; mais, battu de nouveau et fait prisonnier à Aphec, il sut fléchir son vainqueur et en obtenir une paix honorable. Entre autres conditions, il proposa de lui rendre certaines villes enlevées précédemment, et lui permit « de se faire des places publiques dans Damas », c'est-à-dire probablement d'y occuper, pour le commerce, certains emplacements ou des rues qui appartiendraient en propre aux Israélites. Achab accepta ses propositions avec une étonnante légèreté, sans consulter celui qui lui avait donné la victoire. III Reg., XX. Peut-être cependant le roi d'Israël, alors inquiet des progrès menaçants de la puissance assyrienne, et en particulier des excursions d'Assurnasirabal sur le littoral de la Méditerranée, était-il bien aise de ménager le roi de Damas, qui devait servir de rempart à son royaume contre les attaques de ces nouveaux ennemis. Si le texte sacré ne nous dit pas que l'alliance fut faite dans ce but, cela résulte des documents assyriens. Bénadad II régnait quand Salmanasar II monta sur le trône d'Assyrie. C'était le plus puissant prince à l'ouest de l'Euphrate; la ligue dont il était le chef comprenait douze rois, parmi lesquels Irkulini de Hamath et Achab d'Israël. Cette confédération entreprit d'arrêter le monarque de Ninive dans sa marche triomphante vers l'occident. Celui-ci nous raconte, dans une inscription, la victoire qu'il remporta sur elle. Voici ce qu'il dit sur Damas et Israël :

« 90. ...Il réunit à son secours 1200 chars, 1200 cavaliers et 20000 hommes de Benhadar

« 91. de Damas (*du pays d'Imerišu*), 700 chars, 700 cavaliers et 10000 hommes d'Irkulini de Hamat, 2000 chars et 10000 hommes d'Achab

« 92. d'Israël (*Sirlaai*), etc.

« 95. ...Ces douze rois ensemble se liguèrent...

« 97. ...De Karkar à Gilzau j'achevai leur défaite : 14000 hommes

« 98. de leurs troupes je tuai. »

Cf. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 8; *Kurkh Monolith*, Reverse, l. 78-102; E. Schrader, *Die*

Keilinschriften und das Alte Testament, p. 193-198; A. Amiaud et V. Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II,* p. 40-41; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 458-461. Achab profita sans doute de cet échec pour rompre son alliance avec Bénadad. Après trois années de paix entre la Syrie et Israël, III Reg., XXII, 1, la guerre recommença à propos de Ramoth-Galaad, et c'est sur ce champ de bataille que mourut Achab. III Reg., XXII, 1-37. Son fils et successeur, Ochozias, fut probablement obligé par Bénadad, comme condition de paix, de fournir son contingent à la ligue formée par les puissances de l'Asie occidentale contre le redoutable empire de Ninive. Il dut donc être l'un des douze princes alliés contre l'Assyrie dont parlent les inscriptions de Salmanasar. Il en fut de même pour Joram, son frère, qui lui succéda au bout de deux ans, et qui dut être au nombre des rois vaincus, avec Damas, par le monarque assyrien, la dixième, la onzième et la quatorzième année de son règne. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* p. 202; Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II,* p. 52-57; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 475-477. Il avait cependant été d'abord en bons termes avec Bénadad, comme le prouve la lettre de recommandation que lui écrivit ce dernier en faveur de Naaman, le chef de son armée, bien que la façon dont la reçut le roi d'Israël nous montre aussi ses sentiments de défiance à l'égard de son puissant et exigeant voisin. IV Reg., V, 5-7. On sait comment l'officier lépreux, d'abord irrité et humilié qu'Élisée préférât les eaux du Jourdain à celles des « fleuves de Damas, l'Abana et le Pharphar », trouva la guérison dans le fleuve sacré, en s'y lavant sept fois. IV Reg., V, 10-14. Voir ABANA. Plus tard, le prince syrien forma un plan d'invasion du royaume d'Israël. Anéanti une première fois, le projet fut repris, et le roi de Damas vint assiéger Samarie, qui fut réduite aux horreurs de la famine; mais une panique miraculeuse mit son armée en déroute. IV Reg., VI, 8-33; VII, 1-16. Bénadad, malade, touchant à sa fin, envoya un de ses principaux officiers, Hazaël, consulter sur sa guérison Élisée, qui se trouvait alors à Damas. Il fit présenter au prophète, sur quarante chameaux, de riches présents, « tous les biens de Damas, » c'est-à-dire ses plus beaux produits et les objets les plus précieux que renfermaient ses entrepôts. L'homme de Dieu prédit la mort du roi, la prochaine élévation d'Hazaël au trône, et les cruels traitements que celui-ci infligerait aux enfants d'Israël. Bientôt, en effet, l'officier assassinait son prince et régnait à sa place. IV Reg., VIII, 7-15.

Joram semble avoir mis à profit ce qui se passait à Damas pour fortifier sa frontière orientale et reprendre Ramoth-Galaad. Hazaël se vengea de la perte de cette ville en battant les Israélites dans les environs de Ramoth et blessant le roi dans le combat. IV Reg., VIII, 28. Jéhu, qui succéda à Joram, chercha dès le commencement à se prémunir contre les attaques des Syriens, et, inaugurant la politique fatale que devait suivre plus tard Achaz, roi de Juda, il implora contre Hazaël la protection de Salmanasar II, et s'assura son appui en lui payant tribut. C'est ce que nous permettent de croire les inscriptions cunéiformes, qui nous racontent la campagne du roi de Ninive contre Hazaël, peu de temps après l'avénement de ce dernier au trône. Cf. Bull Inscription, *Cuneiform Inscript. of West. Asia,* t. III, pl. 5, n° 6; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* p. 209-210; Amiaud et Scheil, *Les inscript. de Salm.,* p. 58-61; F. Vigouroux, *La Bible et les découv. mod.,* p. 482. L'obélisque de Nimroud mentionne brièvement une dernière campagne de Salmanasar contre Hazaël, la vingt et unième année de son règne. Cf. *Black Obelisk,* Layard, *Inscriptions,* pl. 92, l. 102-104; Schrader, p. 207; Amiaud et Scheil, p. 60-61; F. Vigouroux, p. 484. Le roi de Damas fut, suivant la prédiction d'Élisée, le constant ennemi d'Israël et lui causa les plus grands maux, principalement sur les frontières orientales, qui étaient en contact avec la Syrie, « depuis le Jourdain, vers l'orient, [il ruina] tout le pays de Galaad, de Gad, de Ruben et de Manassé, depuis Aroër qui est le long du torrent d'Arnon, et Galaad et Basan. » IV Reg., X, 33. C'est ainsi que Damas se vengeait des défaites essuyées et punissait Jéhu de s'être reconnu vassal du grand roi. Elle fit également une expédition contre le royaume de Juda, et Joas obtint la paix à prix d'argent. IV Reg., XII, 17, 18; II Par., XXIV, 23, 24.

Cependant, à mesure que la puissance ninivite se développait, le pouvoir de Damas s'affaiblissait. Il déclina surtout sous Bénadad III, fils et successeur d'Hazaël, prince faible, qui n'avait ni la valeur ni l'habileté de son père. Du reste les crimes de ce dernier, qui « affligea Israël pendant tous les jours de Joachaz », fils de Jéhu, IV Reg., XIII, 22, criaient vengeance, et le berger de Thécué, Amos, I, 3-5, lui prédit le châtiment qui l'attendait. L'Assyrie, par les armes de Rammanirar III, accomplit en partie cette prédiction, en dévastant la ville. Cf. *Cuneiform Inscriptions of West. Asia,* t. I, pl. 35, l. 1-21; E. Schrader, *Die Keilinschriften,* p. 212-216; F. Vigouroux, *La Bible et les découv. mod.,* t. III, p. 488. En attendant que Théglathphalasar III en achevât l'exécution, Jéroboam II, roi d'Israël, sut mettre à profit l'affaiblissement de la puissance syrienne, pour reconquérir l'est du Jourdain et pour faire cette pointe contre Damas dont il est question IV Reg., XIV, 28.

Le dernier roi cité dans notre liste, Rasin II, tributaire de Théglathphalasar III, mais toujours prêt à se révolter contre l'Assyrie, se ligua avec Phacée, roi d'Israël, et tous deux cherchèrent à s'emparer de la Judée, pour se la partager, et peut-être faciliter ainsi l'attaque du pharaon, leur allié, contre le monarque ninivite. Ils avaient commencé à inquiéter Juda vers la fin du règne de Joatham, fils d'Ozias. IV Reg., XV, 37. Achaz, son fils et successeur, jeune encore, faible et sans caractère, se voyant assailli de tous côtés, se laissa aller au découragement malgré les assurances d'Isaïe, VII, 1-9, qui annonçait que bientôt « la force de Damas » serait enlevée, et montrait déjà l'invasion assyrienne, VIII, 4. Cependant les deux confédérés avaient infligé à Juda des pertes sanglantes. II Par., XXVIII, 5, 6. Ils étaient allés mettre le siège devant Jérusalem, qui avait résisté à leurs efforts. IV Reg., XVI, 5; Is., VII, 1. Isaïe disait, en effet, au roi de ne pas craindre « devant ces deux bouts de tisons fumants », que « Damas, capitale de la Syrie », ne remplacerait point Jérusalem pour le royaume de Juda. Is., VII, 4, 8. Mais Achaz, effrayé de la puissance de ses ennemis et ne comptant que sur les ressources de la politique humaine, implora le secours de Théglathphalasar III, en lui envoyant l'argent et l'or qu'il put trouver dans le Temple et dans ses propres trésors. IV Reg., XVI, 7; II Par., XXVIII, 16. Cette requête servait à merveille les desseins du monarque assyrien, qui rêvait précisément de soumettre à son pouvoir toute l'Asie occidentale. Il partit, en 734, à la tête d'une armée considérable, et tailla en pièces les troupes alliées. Dans une inscription, il raconte comment les chars du roi de Damas furent détruits, et les divers corps de son armée, cavaliers, archers, lanciers, faits prisonniers. Le prince lui-même, « pour sauver sa vie, s'enfuit seul, et, semblable à une gazelle, dans la porte de sa ville il entra. » Ses généraux, pris et empalés, furent exposés en spectacle à leur pays. Damas fut assiégée, et le roi enfermé « comme un oiseau dans sa cage ». Les plantations d'arbres et de roseaux furent saccagées, et « seize districts de Damas comme une inondation furent balayés ». Cf. A. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character,* plate 72; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* p. 261-263; F. Vigouroux, *La Bible et les découv. mod.,* t. III, p. 521. Cependant le vainqueur ne put se rendre tout de suite maître de la ville. Laissant autour d'elle une partie de ses troupes, il alla châtier les

alliés de Rasin. Il revint ensuite consommer la ruine de celui-ci, chef de la confédération, désormais isolé. Il lui fallut deux ans pour réduire complètement Damas. Après un long siège, elle succomba; Rasin fut tué, et les habitants furent transportés à Kir. IV Reg., XVI, 9. Alors Achaz alla rendre hommage à son suzerain dans la ville conquise, et, ayant vu un autel païen, peut-être un de ceux que les rois d'Assyrie emportaient avec eux dans leurs expéditions pour y offrir leurs sacrifices, il en fit faire un semblable, qu'il établit dans la cour du Temple, à Jérusalem. IV Reg., XVI, 10-12.

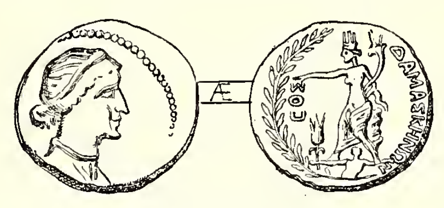
III. TROISIÈME PÉRIODE. DÉCADENCE. — Combien de temps Damas resta-t-elle sous le coup de cette humiliation? nous ne savons. Mais, une fois relevée, elle devait encore subir des jours mauvais. Elle reçut, comme les autres tributaires de l'Asie occidendale, les sommations de Nabuchodonosor (Assurbanipal), Judith, I, 7, et un jour Holopherne « descendit dans la plaine de Damas, aux jours de la moisson du froment, et il mit le feu à tous les champs, et il enleva les brebis et les bœufs, et il pilla leurs villes, il ravagea leurs campagnes, et il fit passer tous les jeunes gens au fil de l'épée ». Judith, II, 27 (texte grec). La Vulgate, II, 17, ajoute qu'« il fit couper tous leurs arbres et leurs vignes ». Et d'autres épreuves l'attendaient dans la suite. De même qu'Isaïe avait autrefois annoncé qu'elle cesserait d'être une ville, qu'elle serait comme un monceau de pierres en ruines, perdant la royauté, comme Éphraïm perdrait tout appui, Is., XVII, 1, 3, ainsi Jérémie la contemplait plus tard en proie à une indicible douleur, XLIX, 23-27. Quand et comment s'accomplirent ces prédictions? Aucun monument ne l'indique. On peut croire cependant que les Chaldéens furent pour elle ce qu'avaient été les Assyriens. Ézéchiel néanmoins nous la montre, XXVII, 18, faisant avec Tyr un important commerce de « vin d'Helbon » (d'après l'hébreu; voir HELBON) et de « laines d'une couleur exquise ». Le même prophète la cite plusieurs fois dans sa description des nouvelles limites de la Terre Sainte, XLVII, 16, 17, 18; XLVIII, 1. Enfin une parole de Zacharie, IX, 1, nous fait voir que la colère divine n'était pas encore apaisée à cette époque et pesait toujours sur la ville.

Damas va maintenant suivre les vicissitudes des différents empires qui se succéderont en Asie. Après une éclipse momentanée, elle reprit une place brillante, et Strabon, XVI, p. 756, trad. franç., Paris, 1805-1819, t. V, p. 219, nous dit qu'elle était une des villes les plus remarquables de la Syrie au temps de la domination des Perses. Avant la bataille d'Issus, Darius y envoya, pour plus de sécurité, une bonne partie du trésor royal. Après cette bataille (333 avant J.-C.), la Syrie tomba tout entière au pouvoir d'Alexandre, et Damas fut livrée à Parménion. A l'époque des Séleucides, Antioche seule lui disputa le premier rang. C'est pendant les démêlés qui agitaient le trône de Syrie que Jonathas put pousser ses expéditions jusqu'à la Damascène. I Mach., XI, 62; XII, 32. Vers l'an 112 avant J.-C., la grande cité devint la capitale du roi Antiochus IX Cyzizène, dont les possessions comprenaient la Phénicie et la Cœlésyrie. Voir CŒLÉSYRIE, col. 820. Ensuite Démétrius Eucœrus, le quatrième fils de Gryphus, avec l'aide de l'Égypte se fit reconnaître roi de Damas, et, l'an 88, appelé par les Juifs, il envahit la Palestine et défit Alexandre Jannée à Sichem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 4; XIV, 1. Renversé à son tour par son frère Philippe, allié des Parthes, il mourut en captivité. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIV, 3. Son autre frère, Antiochus XII Dionysus, régna en Syrie pendant trois ans; mais il périt dans une bataille contre Arétas III Philhellène, roi des Arabes (85), qui devint roi de Damas. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 1, 2. Plus tard, la ville tomba aux mains de Tigrane, roi d'Arménie, et fut ensuite conquise par le général romain Métellus. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 3. Pompée y reçut, l'an 64, les ambassadeurs et les présents des princes voisins, et, en 63, la Syrie fut réduite en province romaine. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 1. C'est là que le jeune Hérode rendit visite au proconsul Sextus César et obtint de lui le territoire de la Bèqâ'a, entre le Liban et l'Anti-Liban. Bien que Damas ne fît point partie de son royaume, il y fit néanmoins construire un théâtre et un gymnase. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11.

Damas subit naturellement l'influence de la civilisation gréco-romaine, qui dut y jeter des racines plus profondes que chez les Juifs, opposés à toute innovation païenne. Ceux-ci y formaient toutefois une importante colonie, comme le montre l'histoire de saint Paul. Si, en effet, la brillante cité est célèbre dans l'Ancien Testament, elle l'est aussi dans le Nouveau par la conversion et la première prédication du grand Apôtre. Elle était à ce moment gouvernée par Arétas IV Philodème, roi des Arabes, qui y avait établi un ethnarque pour l'administrer. Les Nabatéens avaient étendu jusque-là leur royaume. Voir ARÉTAS 2, t. I, col. 943. La communauté juive y avait alors une grande puissance. D'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 2, on comptait parmi les Israélites qui l'habitaient dix mille hommes en état de porter les armes, ce qui suppose une population totale de cinquante mille Juifs environ. Leur influence était telle, qu'ils avaient attiré presque toutes les femmes au culte de Jéhovah. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1, 3. C'est donc dans des vues politiques, pour gagner le corps le plus considérable de la cité, qu'Arétas lui avait octroyé les libertés dont jouissait Israël dans tout l'empire romain, lui attribuant une véritable autonomie, des tribunaux qui décidaient des questions religieuses et possédaient la puissance coercitive, tout en relevant de Jérusalem. C'est ce que nous montrent les instructions dont se munit saint Paul pour les synagogues de Damas, Act., IX, 2; XXII, 5; il savait aussi qu'au besoin les officiers d'Arétas lui prêteraient main-forte : il devait lui-même en faire plus tard l'expérience au péril de sa vie. On sait comment le lion fut changé en agneau, « comme il approchait de Damas. » Act., IX, 3; XXII, 6; XXVI, 12. Pour le lieu probable de cette conversion, cf. V. Guérin, *La Terre Sainte*, t. I, p. 409. Introduit dans la ville, et logé chez Jude, dans la rue Droite, Act., IX, 11; XXII, 10, 11, il y reçut le baptême des mains d'Ananie, puis se mit à prêcher Jésus-Christ, confondant les Juifs par la force et l'éclat de sa parole. Act., IX, 8-22; XXVI, 20. Exposé à leur haine et à de pressants dangers, appelé d'ailleurs à la solitude par la voix du divin Maître, il quitta Damas et se retira en Arabie. Mais il revint ensuite, Gal., I, 17, et parut de nouveau dans les synagogues, pour y annoncer la doctrine du Sauveur. Aux arguments irréfutables de leur ancien coreligionnaire, les Juifs répondirent par la violence, et cherchèrent par toute sorte d'embûches à mettre à mort le vaincu de Jésus, qui devenait leur vainqueur. Pour s'en emparer sûrement, ils firent garder nuit et jour les portes de la ville, Act., IX, 24, aidés dans leurs poursuites par l'ethnarque d'Arétas. II Cor., XI, 32. C'est alors que les disciples de l'Apôtre « le prirent et, durant la nuit, le descendirent dans une corbeille, par une fenêtre, le long de la muraille ». Act., IX, 25. Malgré cela, le christianisme ne tarda pas à faire des progrès à Damas, qui fut plus tard le siège d'un évêché, le second du patriarcat d'Antioche. Mais là s'arrête pour nous l'histoire de la ville.

Nous avons vu, en parcourant Damas, les souvenirs qui restent de l'époque gréco-romaine, les plus anciens constatés jusqu'ici; car l'étude archéologique de la ville est encore à faire. Les traditions relatives à saint Paul s'y sont maintenues, malheureusement avec un caractère d'authenticité que nous aimerions à voir mieux affermi, en ce qui concerne la détermination des lieux historiques. Nous avons un assez grand nombre de monnaies de Damas, autonomes ou non, avec ou sans date. Il y en a

entre autres de Cléopâtre, frappées dans les années 37, 36 et 32 avant J.-C., offrant le type de la ville assise sur un rocher, avec le fleuve Chrysorrhoas (Abana) à ses pieds (fig. 468). Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* in-4°, Paris, 1874, p. 30-56, 404, pl. 2. La Bible, nous l'avons vu aussi, fait plusieurs fois allusion á la beauté, á la richesse et au commerce de la capitale syrienne. Elle mentionne également un des dieux qu'on y adorait, Remmon, IV Reg., v, 18, dont le nom se retrouve dans celui d'un roi, Tabrémon, comme le nom



468. — Monnaie de Damas.

Buste de Cléopâtre. à droite. — ℟. ΔΑΜΑΣΚΗΝΩΝ | ΕΟΣ, ou plutôt ϚΟΣ (275 ou 276). Femme coiffée de tours, assise sur un rocher, tournée à gauche, le bras droit étendu, et tenant de la main gauche une corne d'abondance. Devant ses pieds, un épi; sous ses pieds, un Fleuve vu à mi-corps. Le tout dans une couronne.

de Hadad revient dans celui de Bénadad. Pour la civilisation, la langue et la religion, voir Syrie.

IV. Bibliographie. — G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland,* 3 in-8°, Erlangen, 1840, t. iii, p. 276-304; J. Wilson, *The Lands of the Bible,* 3 in-8°, Édimbourg, 1847, t. ii, p. 325-369; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* 2 in-8°, Londres, 1855, t. i, p. 24-148; *The giant cities of Bashan,* in-8°, Londres, 1871, p. 336-353; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien,* etc., 4 in-8°, édit. Kruse, Berlin, 1854, t. i, p. 264-285; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 3 in-8°, Londres, 1856, t. iii, p. 443-472; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1866, p. 414 *g-m;* A. Chauvet et E. Isambert, *Syrie, Palestine,* in-8°, Paris, 1887, p. 632-644; K. Bædeker, *Palestine et Syrie,* Leipzig, 1893, p. 308-334; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* 3 in-8°, Londres, 1886, t. iii, p. 361-417; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. xliv, p. 358-384; V. Guérin, *La Terre Sainte,* 2 in-f°, Paris, 1882, t. i, p. 383-420; E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* 3 in-8°, Paris, 1890, t. ii, p. 296-311; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* in-8°, Londres, 1889, p. 123-129; H. Sauvaire, *Description de Damas,* dans le *Journal asiatique,* 1894, 1895 et 1896. A. Legendre.

DAMNA (hébreu : *Dimnâh;* Septante, *Codex Alexandrinus :* Δαμνά; omis par le *Codex Vaticanus* ou remplacé par Σελλά), ville de la tribu de Zabulon, donnée aux Lévites fils de Mérari. Jos., xxi, 35. Mentionnée une seule fois dans l'Écriture, elle ne se trouve point dans l'énumération des cités assignées à la tribu. Jos., xix, 10-16. La liste parallèle de I Par., vi, 77 (hébreu, 62), ne donne que deux noms au lieu de quatre, et le premier est Remmono, dans lequel on a voulu voir la vraie forme du mot, dont Dimnâh ne serait qu'une lecture fautive. Il est, en effet, facile de comprendre comment רִמּוֹנוֹ, *Rimmônô,* ou peut-être רִמּוֹנָה, *Rimmônâh,* a pu devenir דִּמְנָה, *Dimnâh,* par le changement assez fréquent du *resch,* ר, en *daleth,* ד, deux lettres qu'il est aisé de confondre. La Peschito appuie cette hypothése, car elle a mis, Jos., xxi, 35, *Remîn* au lieu de *Dimnâh,* que la paraphrase chaldaïque a conservé. Cependant les manuscrits hébreux n'offrent pas de variantes. Il faut dire aussi que le texte sacré a bien pu subir quelque altération. A la place des quatre villes lévitiques indiquées par Josué, xxi, 34-35, Jecnam, Cartha, Damna et Naalol, le premier livre des Paralipoménes, vi, 77, n'en désigne que deux, et encore sont-elles différentes, Remmono et Thabor. Les Septante, dans le *Codex Vaticanus,* ne mentionnent que trois villes, Jos., xxi, 35, Μαάν, Κάδης et Σελλά, et deux, comme l'hébreu, I Par., vi, 77, Ῥεμμών et Θαχχειὰ ou Θαβὼρ. Le *Codex Alexandrinus,* qui suit assez exactement le texte original, Jos., xxi, 35, le compléte, I Par., vi, 77, d'aprés Josué. Malgré ces difficultés, la conjecture : Damna = Remmono, reste plausible, et dans ce cas la cité lévitique dont nous parlons serait actuellement représentée par *Roummanéh,* village situé au nord de Nazareth, et qui n'est autre que l'ancienne ville de Zabulon appelée Remmon (hébreu : *Rimmôn*). Jos., xix, 13. Cette identification est admise, quoique avec réserve, par G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 51. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. i, p. 216, note 2, avait cru reconnaître Damna dans le bourg de *Damoun,* qui, á l'ouest de *Kaboul* (l'ancienne Cabul de Jos., xix, 27), domine la plaine de Saint-Jean-d'Acre ; mais cette localité appartient á la tribu d'Aser. A. Legendre.

DAMNATION, DAMNÉS. Voir Enfer.

DAN (hébreu : *Dân;* Septante : Δάν), nom d'un des fils de Jacob, de deux ou trois villes et d'un pays.

1. DAN, cinquième fils de Jacob, le premier qu'il eut de Bala, servante de Rachel. Celle-ci, désolée de n'avoir pas d'enfants, pria Jacob de lui en donner de sa servante, comme Sara avait demandé á Abraham de lui donner un fils d'Agar. Jacob eut ainsi de Bala un premier fils, et Rachel dit : « Dieu a jugé (*dân*) en ma faveur, il a exaucé ma voix et m'a donné un fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Dan. » Gen., xxx, 1-6. Le nom de Dan (sous-entendu : Dieu) correspond, comme l'a observé Joséphe, *Ant. jud.,* I, xix, 8, à celui de Théocrite : Δάν, θεόκριτον ἄν τινες εἴποιεν κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν. Le patriarche Jacob fait aussi allusion au sens du nom de Dan dans sa bénédiction. Gen., xlix, 16. Bala eut plus tard un second fils, qui fut Nephthali. Le nom de Dina, fille de Jacob, paraît être, á part le changement de genre, le même que celui de Dan. — Nous ne savons rien de particulier sur l'histoire du fils aîné de Bala. Son nom apparait seulement, Gen., xxxv, 25, dans l'énumération des fils de Jacob, et Gen., xlvi, 23, dans la liste généalogique des enfants des douze patriarches, oú nous lisons : « Fils de Dan : *Husim.* » C'est le seul de ses descendants qui soit nommé; mais comme *Husim* est en hébreu (*Ḥušîm*) une forme plurielle, il est possible que ce mot désigne une famille, non un individu. Cette explication permettrait de comprendre plus facilement comment la tribu de Dan, lors de l'exode, était la plus nombreuse de toutes, aprés celle de Juda; elle ne comptait pas moins de 62 700 hommes capables de porter les armes. Num., i, 38-39. Tous les autres passages de l'Écriture où se lit le nom de Dan, même dans la bénédiction de Jacob, Gen., xlix, 16-17, et dans celle de Moïse, Deut., xxxiii, 32, se rapportent, non à la personne du patriarche, mais à la tribu issue de lui. Voir Dan 2. Le plus célèbre des descendants de Dan fut Samson. F. Vigouroux.

2. DAN, une des douze tribus d'Israël. — I. Géographie. — La tribu de Dan était bornée au nord et au nord-est par celle d'Éphraïm, à l'est par celle de Benjamin, au sud par celle de Juda, et à l'ouest par la mer Méditerranée. Le territoire assez restreint qu'elle occupait comprenait la partie septentrionale de la plaine de Séphéla et les premiers contreforts de la montagne. Aprés avoir

énuméré ses villes, dont plusieurs sont aujourd'hui bien identifiées, nous essayerons de tracer ses limites, pour la décrire ensuite dans son ensemble. Voir la carte.

1° *VILLES PRINCIPALES.* — Les principales villes de Dan sont mentionnées dans Josué, XIX, 40-48. Nous donnons ici, en suivant l'ordre même de l'auteur sacré, leurs identifications ou certaines, ou probables, ou douteuses; on devra chercher les développements dans les articles qui concernent chacune d'elles en particulier.

1. **Saraa** (hébreu : *Ṣor'âh;* Septante : Σαρὰθ; *Codex Alexandrinus :* Σαραὰ; ailleurs : Σαραὰ, Σαρὰ, Ῥαὰ; Vulgate : *Sarea,* Jos., XV, 33), comptée d'abord parmi les villes de la Séphéla appartenant à Juda, Jos., XV, 33; assignée plus tard à Dan, Jos., XIX, 41; patrie de Samson. Jud., XIII, 2, 24-25. Elle porte encore aujourd'hui exactement le même nom, *Ṣûr'ah,* suivant le *Survey of Western Palestine, Names List,* Londres, 1881, p. 329; *Ṣara'â,* selon M. Guérin, *Judée,* t. II, p. 15. Elle couronne une colline assez élevée, en dehors du massif proprement dit des montagnes de Judée, et forme groupe avec les deux suivantes au sud-est de la tribu.

2. **Esthaol** (hébreu : *'Ešṭâ'ôl;* Septante : Ἀσά; *Codex Alexandrinus :* Εσθαόλ; ailleurs : Ἐσθαόλ, Ἀσταώλ; Vulgate : *Estaol,* Jos., XV, 33), citée parmi les villes de Juda situées « dans la plaine », Jos., XV, 33; puis attribuée à Dan. Jos., XIX, 41. Elle est toujours mentionnée avec Saraa, sa voisine, ce qui permet de la reconnaître dans le village actuel d'*Eschou'a* ou *Aschou'a,* placé à peu de distance au nord-est de cette dernière : identification qui devient certaine si l'on en croit une ancienne tradition recueillie sur les lieux par M. Guérin, *Judée,* t. II, p. 13, et d'après laquelle *Aschou'a* se serait primitivement appelé *Aschou'al* ou *Aschthou'al.*

3. **Hirsémès** (hébreu : *'Îr šémèš,* « ville du soleil; » Vulgate : *Civitas solis;* Septante : πόλεις Σάμμαυς; *Codex Alexandrinus :* πόλις Σαμές). C'est, sous un nom dont le premier élément seul a été changé, la même ville que *Bethsamès* (hébreu : *Bêṭ šémèš,* « maison du soleil »), située sur la frontière nord de Juda, entre Cheslon (*Kesla*) et Thamna (*Khirbet Tibnéh*), Jos., XV, 10, donnée aux prêtres, Jos., XXI, 16; puis comptée parmi les cités de Dan. Jos., XIX, 41. Nous croyons, en effet, inutile de distinguer ici deux localités (voir BETHSAMÈS 1, t. I, col. 1732); elles ont leur correspondant exact dans *'Aïn Schems,* « la source du soleil, » au sud de *Ṣara'âh.*

4. **Sélébin** (hébreu : *Ša'ălabbîn,* Jos., XIX, 42; *Ša'albîm,* Jud., I, 35; III Reg., IV, 9; Septante : Σαλαμὶν; *Codex Alexandrinus :* Σαλάμειν; ailleurs : Θαλαβίν, Jud., I, 35; Σαλαβίν; *Codex Alexandrinus :* Σαλαβείμ, III Reg., IV, 9; Vulgate : *Salebim,* Jud., I, 35; III Reg., IV, 9). La mention de cette ville avec Aïalon, qui suit, a fait conjecturer qu'elle subsistait peut-être dans *Selbit,* au nord-ouest de *Yâlô* (Aïalon). Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 159. Si la correspondance onomastique laisse à désirer, il y a conformité au point de vue de l'emplacement.

5. **Aïalon** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Ἀμμὼν; *Codex Alexandrinus :* Ιαλὼν; ailleurs : Αἰλὼν, Αἰλὼ; *Codex Alexandrinus :* Ἰαλὼν, Jos., XXI, 24; Ἠλών, I Par., VI, 69; Αιαλὼν, II Par., XI, 10; Αἰλὼν; II Par., XXVIII, 18; Vulgate : *Helon,* I Par., VI, 69), immortalisée par la parole de Josué arrêtant le soleil et la lune, Jos., X, 12, est universellement reconnue aujourd'hui dans le village de *Yâlô,* au nord de la route de Jaffa, entre Ramléh et Jérusalem. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 253; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 290.

6. **Jéthela** (hébreu : *Yiṭlâh;* Septante : Σιλαθά; *Codex Alexandrinus :* Ἰεθλά). On a voulu l'identifier avec *Beit Toûl,* au sud-est de *Yâlô.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 43. C'est le voisinage d'Aïalon qui a suggéré cette idée; le rapprochement entre les deux noms est insuffisant. C. F. Tyrwhitt Drake s'est appuyé sur le Σιλαθά des Septante pour chercher cette localité dans *Schilta,* à l'est de Ramléh, au nord de *Yâlô.* Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1873, p. 101. Ce serait bon si le mot grec représentait le nom primitif; ce qui n'est pas sûr. Enfin, suivant d'autres, l'*ouadi 'Atallah,* à l'ouest de *Yâlô,* rappellerait notre cité biblique. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 726. En somme, identification incertaine.

7. **Élon** (hébreu : *'Êlôn;* Septante : Ἐλὼν; *Codex Vaticanus :* Αἰλὼν). On a proposé de la reconnaître dans le village de *Beit Ello,* au nord-ouest de Béthel, au nord de Béthoron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places,* etc., p. 56. Ce point appartient plutôt à la tribu d'Éphraïm. Quelques-uns ont pensé à *'Ellin* (*'Alin,* suivant la carte anglaise), au sud-est et tout près d'*'Aïn Schems* (Bethsamès). Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 163.

8. **Themna** (hébreu : *Ṭimnâṭâh,* Jos., XIX, 43; Jud., XIV, 1, 2, 5; *Ṭimnâh,* Jos., XV, 10; Septante : Θαμνᾶθα; *Codex Alexandrinus :* Θαμνά, Jos., XIX, 43; Vulgate : *Thamna,* Jos., XV, 10; *Thamnatha,* Jud., XIV, 1, 2, 5), sur la limite septentrionale de Juda, Jos., XV, 10, non loin de Saraa, Jud., XIV, 1-6, est généralement identifiée avec *Khirbet Tibnéh,* à l'ouest d'*'Aïn Schems.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 29-31. Nous préférons cette opinion à celle des explorateurs anglais, qui placent, bien que d'une manière douteuse, Themna de Dan à *Tibnéh,* au nord-est et assez loin de Lydda. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 299; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places,* etc., p. 175. — Themna est la *Ta-am-na-a* ou *Tam-na* des inscriptions cunéiformes. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 170.

9. **Acron** (hébreu : *'Éqrôn;* Septante : Ἀκκαρών; Vulgate ordinairement : *Accaron,* Jos., XIII, 3, et ailleurs), une des cinq satrapies philistines, se retrouve aujourd'hui, sans aucun doute, sous le nom à peine changé, simplement privé de la désinence finale, d'*'Aqîr,* au sud-ouest de Ramléh. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 227; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 37. Les inscriptions assyriennes la mentionnent sous la forme *Am-qar-ru-na.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 164.

10. **Elthécé** (hébreu : *'Élteqêh;* Septante : Ἀλκαθὰ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλθεκὼ, Jos., XIX, 44; Ἐλκωθάιμ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλθεκὼ, Jos., XXI, 23; Vulgate : *Eltheco,* Jos., XXI, 23) n'a pu jusqu'ici être identifiée. Les auteurs anglais, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places,* p. 57, ont proposé *Beit Liqia,* au sud de Béthoron inférieur; mais il n'y a là aucune analogie de nom, ni même de position. Elthécé est bien l'*Altaqu* (*Al-ta-qu-u*) des inscriptions assyriennes. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 171. Or celles-ci fixent très approximativement notre ville dans les environs d'Accaron et de Thamnatha.

11. **Gebbéthon** (hébreu : *Gibbeṭôn;* Septante : Βεγεθών; *Codex Alexandrinus :* Γαβαθών, Jos., XIX, 44; ailleurs : Γεθεδάν, Jos., XXI, 23; Γαβαθών, III Reg., XV, 27; XVI, 17; Γαβαών, III Reg., XVI, 15; Vulgate : *Gabathon,* Jos., XXI, 23). Nous n'avons rien de certain sur son emplacement. On peut cependant reconnaître cette localité dans le village actuel de *Qibbiyéh,* au sud-est d'*El-Yehoudiyéh,* la ville de Jud, qui vient presque immédiatement après. Cf. *Names and places,* p. 69.

12. **Balaath** (hébreu : *Ba'âlâṭ;* Septante : Γεβεελάν; *Codex Alexandrinus :* Βααλών, Jos., XIX, 44; Βαλάθ, III Reg., IX, 18; Βαλαάθ, II Par., VIII, 6; Vulgate : *Baalath,* III Reg., IX, 18). Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1859, p. 291, pense qu'elle se retrouve probablement dans *Deir Balloûṭ,* au

nord-est d'*El-Yehoudiyéh*. Ce point pourrait, en effet, croyons-nous, rentrer dans les limites de Dan. Mais Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, vi, 1, la place plus bas : si son indication est vraiment basée sur la tradition, il est permis d'accepter la conjecture qui assimile Balaath à *Bela'în*, un peu au nord-ouest de Béthoron inférieur.

13. **Jud** (hébreu : *Yehud*; Septante : Ἀζὼρ; *Codex Alexandrinus* : Ἰούθ). Il n'y a pas lieu, ce nous semble, d'hésiter, comme Robinson, *Biblical Researches*, t. ii, p. 242, et V. Guérin, *Judée*, t. i, p. 322, à l'identifier avec *El-Yehoudiyéh*, à l'est de Jaffa : la correspondance est exacte au point de vue du nom et de la position.

14. **Bané** et **Barach** (hébreu : *Benê-Beraq*; Septante : Βαναιβακάτ; *Codex Alexandrinus*: Βανηβαράκ). Ces deux mots, comme l'indiquent l'hébreu et le grec, ne désignent qu'une seule ville, qui, mentionnée après Jud, subsiste encore près d'elle, sous le nom à peine changé d'*Ibn-Ibrâk*. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. ii, p. 251. La même situation lui est assignée dans l'inscription de Sennachérib, où elle est citée sous la forme *Ba-na-ai-bar-qa*, parfaitement semblable à l'hébreu. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften*, p. 172, 289.

15. **Gethremmon** (hébreu : *Gat-Rimmôn*; Septante : Γεθρεμμών, Jos., xix, 45; ailleurs : Γεθερεμμών, Jos., xxi, 24; Γεθωρών; *Codex Alexandrinus* : Γεθρεμμών, I Par., vi, 69); inconnue.

16. **Méiarcon** (hébreu : *Mê hayyarqôn*, « les eaux du Yarqon, » ou *aquæ flavedinis*, « eaux de couleur jaune; » Septante : ἀπὸ θάλασσης Ἱεράκων, ce qui suppose la lecture : *miyyâm Yeraqôn*, « à partir de la mer, Yeraqon ») se retrouve peut-être dans le *Nahr el-Aoudjéh*, qui se jette dans la mer au nord de Jaffa. Cf. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 262.

17. **Arécon** (hébreu : *Hâ-Raqqôn*, avec l'article) a été assez justement identifiée par les explorateurs anglais avec *Tell er-Reqqeit*, localité située sur les bords de la mer, au nord du *Nahr el-Aoudjéh*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places*, p. 147.

18. **Joppé** (hébreu : *Yâfô*; Septante : Ἰόππη) est le port bien connu de *Jaffa*; arabe : *Yafa*. Son nom se retrouve sous la forme *Iopou* ou *Iapou* dans les listes géographiques des pylônes de Karnak (nº 62). Cf. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Judée*, 1888, p. 1. Les inscriptions assyriennes le donnent sous celle de *Ia-ap-pu-u* = *Iap-pu*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 172.

On peut ajouter à cette liste quelques villes, mentionnées ailleurs dans l'Écriture et englobées dans le territoire de Dan, comme Gazer (*Tell-Djezer*), Gamzo (*Djimzou*), Modin (*El-Midiyéh*), Lod (*Loudd*) et Ono (*Kefr 'Ana*).

2º *LIMITES*. — Dans cette énumération, Josué, fidèle à sa méthode, suit un ordre régulier, comme pour Aser, Benjamin et d'autres tribus. (Voir, en particulier, notre remarque sur ce sujet, à l'article Aser 3, t. i, col. 1086.) On y distingue deux groupes bien déterminés, celui du sud et celui du nord, reliés entre eux par quelques localités du centre et de l'est. Le groupe méridional comprend : Saraa, Esthaol, Hirsémès, Sélebin, Aïalon, Jéthéla, Élon, Themna, Accaron et Elthécé. L'auteur sacré passe ensuite par Gebbéthon et Balaath pour arriver au groupe septentrional, formé de Jud, Bané et Barach, Gethremmon, Méïarcon, Arécon et Joppé.

Josué n'a pas pris soin, comme pour Juda et Benjamin, Jos., xv, 1-12; xviii, 11-20, de nous décrire lui-même les limites de Dan. Cependant l'énumération seule des villes principales nous donne des jalons bien suffisants. Si la Méditerranée forme une barrière naturelle à l'occident, Arécon (*Tell er-Reqqeit*), de ce côté, marque la frontière nord, tandis que le point opposé, Accaron (*'Aqîr*), l'arrête vers le sud. Le coin sud-est est parfaitement déterminé par la ligne courbe que dessinent Themna (*Khirbet Tibnéh*), Hirsémès (*'Aïn-Schems*), Saraa (*Sara'a*) et Esthaol (*Esehou'a*); peut-être même pourrait-on y faire rentrer Élon en la plaçant à *'Alîn*. L'orient, enfin, est délimité par Aïalon (*Yâlô*), Balaath (*Bela'in*) et Gebbéthon (*Qibbiyéh*). Ce tracé est encore précisé davantage au sud et à l'est par celui que Josué nous offre des tribus de Juda et de Benjamin. Voici, en effet, comment l'auteur sacré établit la frontière septentrionale de Juda, et par là même celle de Dan, du côté du midi, à partir de Baala ou Cariathiarim (*Qariet el-'Enab*), point de jonction des trois tribus voisines : « Et de Baala elle tourne vers l'occident jusqu'à la montagne de Séir (*Sâris*), passe à côté du mont Jarim au septentrion vers Cheslon (*Kesla*), descend vers Bethsamès (*'Aïn-Schems*), passe jusqu'à Thamna (*Khirbet Tibnéh*), vient vers le côté d'Accaron vers le nord, incline vers Séchrona, passe le mont Baala, s'étend jusqu'à Jebnéel (*Yebna*), et se termine enfin du côté de l'occident par la grande mer. » Jos., xv, 10, 11. Cette ligne de démarcation nous semble assez bien suivre, d'une façon générale, l'*ouadi es-Sourar* et le *Nahr Roubîn*. D'autre part, déterminant la limite occidentale de Benjamin, Josué nous dit : « Elle descend à Ataroth-Addar (*Khirbet ed-Dâriyéh*), près de la montagne qui est au midi de Béthoron inférieur (*Beit 'Our et-Taḥta*); puis elle tourne en inclinant vers la mer, au midi de la montagne qui regarde Béthoron du côté du midi, et elle se termine à Cariathbaal, qui s'appelle aussi Cariathiarim, ville des enfants de Juda. » Jos., xviii, 13, 14. Comme on le voit, il n'y a guère que la frontière nord dont les contours restent un peu indécis. Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 22, nous paraît exagérer les possessions de Dan, du côté de l'ouest, en les étendant d'Azot (*Esdoûd*) au midi jusqu'à Dora (*Tantourah*) au nord, c'est-à-dire à la plus grande partie de la plaine fertile qui longe la Méditerranée.

3º *DESCRIPTION*. — La tribu de Dan occupait, on le voit, comme celle de Benjamin, sa voisine, un territoire assez restreint, mais qui avait l'avantage de la richesse et l'importance de la position. Il comprenait deux parties distinctes : la plaine et les premiers contreforts de la montagne. La plaine était le centre de cette large bande de terre, d'une merveilleuse fertilité, qui s'étend, parallèlement à la mer, de Gaza au Carmel, et porte, au sud de Jaffa, le nom de *Séphéla*, au nord celui de *Saron*. Elle se développait, dans la région dont nous venons de tracer les limites, sur une longueur approximative d'une dizaine de lieues et une largeur de sept à huit. Après les dunes de sable qui longent la côte, on rencontre cette vaste plage légèrement ondulée, qui, aux dernières époques géologiques, émergea du sein des eaux, quand la mer cessa de battre le pied des montagnes calcaires d'Éphraïm et de Juda. Les hauteurs dont elle est parsemée vont de 50 à 60, 80 mètres et plus au-dessus du niveau de la mer. Elle est composée d'une arène fine et rougeâtre que la pluie ou de fréquentes irrigations transforment en un véritable terreau extrêmement fertile. En dehors de la saison des pluies, il est facile de l'arroser; car, si l'on veut se donner la peine de creuser, on est à peu près sûr de trouver l'eau partout, à quelques mètres seulement de profondeur. Aussi, malgré la déchéance du pays, même au point de vue physique, la richesse de ses produits rappelle-t-elle l'Égypte. A certains moments de l'année, cette vaste plaine n'est qu'une immense nappe verte ou jaune d'or suivant le degré plus ou moins avancé des moissons, s'étendant à perte de vue. D'endroits en endroits, son uniformité est coupée par des bouquets de verdure qui marquent les villages. Ceux-ci sont placés sur de petits monticules élevés de trois ou quatre mètres, collines souvent artificielles formées par les restes des anciennes habitations écroulées. Ils sont entourés de palmiers élancés, de figuiers, de sycomores et d'impénétrables haies de cactus. Les maisons sont bâties en pisé ou terre mélangée de paille hachée; parfois de petites

pierres non taillées entrent dans la construction. Plusieurs villes importantes, comme Jaffa, Ramléh, Lydda, ont de magnifiques jardins, qui rappellent la beauté première de cette Terre Promise, si brillamment dépeinte par la Bible, et en particulier de cette plaine de Saron, dont Isaïe, XXXV, 2, chantait « la magnificenee ». Les vergers de Jaffa surtout sont célèbres; on croirait, en les parcourant, errer dans les fabuleux jardins des Hespérides. C'est dans cette plaine, qui faisait l'orgueil et la richesse des Philistins, que Samson lança les trois cents chacals qui devaient, pour le venger, détruire sur pied les blés déjà mûrs. Jud., XV, 1-5.

A mesure qu'on avance vers l'est, la plaine ondule davantage, et le terrain se relève en collines plus ou moins accentuées. La partie montagneuse forme le pied de la grande arête qui traverse la Palestine du nord au sud et en constitue comme l'épine dorsale. Elle n'atteint guère, dans ses points les plus élevés, que la moitié de la hauteur moyenne de celle-ci, de 3 à 400 mètres, excepté vers la frontière sud-est, où, dans les environs de Sâris et de Qariet el-Énab, l'altitude dépasse 700 mètres. Cette chaine, qui domine la plaine et la ferme comme une barrière, prend, sous les rayons du soleil couchant, des teintes aussi belles que variées. Les nombreux ouadis qui en descendent, se dirigeant tous vers la Méditerranée, la coupent en fossés plus ou moins profonds, et de larges vallées ou d'étroits ravins, s'abaissant graduellement vers la Séphéla, la relient aux plateaux élevés de Benjamin et d'Éphraïm. Les vallées sont parfois bien cultivées. Les rochers, quoique dénudés, sont néanmoins souvent tapissés d'une belle végétation de fleurs. Étagés sur les hauteurs, les villages s'élèvent, entourés de verdure, avec de nombreuses grottes creusées dans la montagne et servant de tombeaux ou de silos, magasins souterrains destinés à ramasser la paille, le blé, l'orge, etc. Des citernes également taillées dans le roc gardent les provisions d'eau si nécessaires dans une contrée où les sources sont rares et les torrents seulement temporaires. Si l'on veut avoir une belle vue d'ensemble du territoire de Dan, il faut monter au sommet de la *tour de Ramléh*.

Les principaux ouadis, dont nous ne citons que les plus importants, *ouadis Nousrah*, *Deir Balloût*, *En-Nâtûf*, *'Aly*, *Es-Sourâr*, alimentés par des branches secondaires, vont se déverser dans la mer par deux canaux, dont l'un est situé au nord de Jaffa, le *Nahr el-Aoudjéh*, et l'autre au sud, le *Nahr Roubîn*, tous deux marquant à peu près, nous l'avons dit, les frontières de la tribu.

La tribu de Dan n'avait pas seulement la richesse du sol; sa situation était des plus importantes. Et d'abord elle possédait le port de Jaffa, de tout temps le plus fréquenté dans cette partie de la côte méditerranéenne. Il ouvrait à ses vaisseaux, objet de toutes ses préoccupations, Jud., V, 17, les routes du commerce maritime. Quoique d'un accès assez difficile, il n'en était pas moins la clef de toute la contrée. De là partent maintenant les routes qui aboutissent au cœur même du pays, Jérusalem. Le chemin de fer traverse d'un bout à l'autre le territoire danite, suivant la plaine et l'ouadi Sourar pour entrer en Juda. Une route carrossable passe par *Yazoûr*, *Sarfend*, *Ramléh*, *El-Qoubâb*, *Lâtroun*, *Qariet el-'Enab*, et va directement à la ville sainte. Un autre chemin, passant par Loudd (*Lydda*), se ramifie à *Djimzou*, une de ses branches se dirigeant vers les deux *Beit 'Our* (Béthoron inférieur et supérieur), l'autre plus bas, allant par *'Annâbéh*, *Berqah*, *Beit Nouba*, etc., sans compter une voie intermédiaire et quelques embranchements, aboutissant à Jérusalem. C'est par les vallées et les sentiers qui unissent la plaine à la montagne que les Philistins faisaient leurs incursions dans le haut pays. Ensuite, outre ces communications qui reliaient le rivage aux plateaux élevés, la grande route d'Égypte à Damas et en Assyrie, suivant la plaine côtière, traversait du sud au nord la tribu de Dan. Il y avait là des places importantes; c'est pour cela que tant de noms dans ce petit coin nous ont été conservés par les monuments égyptiens et assyriens : *Iopou*, *Iap-pou* (Jaffa), *A-zou-rou* (Yâzoûr), *Bit-Da-gan-na* (Beit-Dedjan; Vulgate : BETHDAGON, selon l'identification adoptée par quelques auteurs), *Ba-nai-bar-qa* (Ibn Ibrâk, BANÉ-BARACH), *Aounaou* (Kefr 'Ana, ONO), *Houditi* (Hadithéh, HADID, ADDUS), *Salouti* (Schilta), *Gaziro* (Tell Djézer, GAZER), *Am-qar-rou-na* ('Aqîr, ACCARON), *Tam-na* (Khirbet Tibnéh, THAMNATHA).

Certaines particularités naturelles du territoire de Dan se reflètent dans les noms mêmes des cités bibliques : les charmes et la richesse dans Joppé (hébreu : *Yâfô*, « beauté »), Élon (hébreu : *'Êlôn*, « chêne »), Gethremmon (hébreu : *Gat-rimmôn*, « pressoir de grenades »); la faune dans Sélebin (hébreu : *Ša'ălabbîn* ou *Ša'albîm*, « les chacals »), Aïalon (hébreu : *'Ayyâlôn*, « gazelle »). Les lions, mentionnés avec les chacals dans l'histoire de Samson, Jud., XIV, 5, 8, ont aujourd'hui disparu de ces montagnes; mais ces derniers y sont encore très nombreux. Les différents aspects de la contrée sont indiqués par des mots comme Séphéla (hébreu : *Šefêlâh*), « pays bas; » Gebbethon (hébreu : *Gibbeṭôn*), « hauteur; » comme Seir (hébreu : *Śê'ir*) qui veut dire « escarpé ». Le nom arabe de *Ramléh*, « sable, » caractérise bien la nature du sol sur lequel la ville est bâtie.

II. HISTOIRE. — L'histoire de Dan n'offre en somme rien de bien extraordinaire, à part son expédition dans le nord de la Palestine et l'épisode de son héros principal, Samson. Au dénombrement du Sinaï, elle comptait soixante-deux mille sept eents hommes en état de porter les armes. Num., I, 38-39; II, 26. Son contingent était ainsi le plus nombreux après celui de Juda (74 600). Num., I, 27. Elle avait alors pour chef Ahiézer, fils d'Ammisaddaï. Num., I, 12. Dans les eampements, elle était placée au nord du Tabernacle, avec Aser et Nephthali, issus comme Dan de femmes secondaires. Num., II, 25-30. L'effectif total de ce eorps d'armée était de cent cinquante-sept mille six cents hommes, et leur ordre de marche à l'arrière-garde. Num., II, 31; X, 25. Les offrandes que fit au sanctuaire, au nom de la tribu, Ahiézer, son prince, sont ainsi énumérées : « Un plat d'argent qui pesait cent trente sicles, et un vase d'argent de soixante-dix sicles au poids du sanctuaire, tous deux pleins de farine mêlée d'huile pour le sacrifice; un petit vase d'or du poids de dix sicles, plein d'encens; un bœuf de troupeau, un bélier, un agneau d'un an pour l'holocauste, un bouc pour le péché, et, pour les hosties pacifiques, deux bœufs, cinq béliers, cinq boucs, et cinq agneaux d'un an. » Num., VII, 67-71. Parmi ses personnages remarquables à eette époque, l'Écriture cite Ooliab, habile artiste, qui fut adjoint à Béséléel de Juda pour la fabrication des objets destinés au culte divin, Exod., XXXI, 6; XXXV, 34; XXXVIII, 23, et Ammiel, fils de Gémalli, qui fut un des explorateurs de la Terre Promise. Num., XIII, 13. La Bible a également conservé le nom de la mère du blasphémateur lapidé par ordre de Moïse : c'était Salumith, fille de Dabir, de Dan. Lev., XXIV, 11.

Pendant le séjour au désert, le nombre des guerriers danites varia beaucoup moins que eelui de plusieurs autres tribus. Au second recensement qui se fit dans les plaines de Moab, le long du Jourdain, ils étaient soixante-quatre mille quatre cents, c'est-à-dire avec une augmentation de dix-sept cents. Num., XXVI, 42-43. Le prince qui fut choisi parmi eux pour travailler au partage de la Terre Sainte fut Bocci, fils de Jogli. Num., XXXIV, 22. Dans la scène solennelle des bénédictions et malédictions, à Sichem, la tribu de Dan se tenait sur le mont Ébal, « pour maudire, » avec celle de Ruben (le fils aîné, dépouillé de ses droits), Gad (le dernier fils de Lia), Aser, Zabulon et Nephthali (fils d'esclaves). Deut., XXVII, 13. Nous avons vu la part qui lui revint dans le pays de Chanaan. Jos., XIX, 40-47. Elle fournit quatre villes aux Lévites, fils de

Caath : Elthéco, Gabathon, Aïalon et Gethremmon, avec leurs faubourgs. Jos., XXI, 23, 24. Mais elle ne put jouir en paix de la riche contrée qui lui était échue. Les Amorrhéens, vaincus, mais non exterminés, « tinrent les fils de Dan resserrés dans la montagne, sans leur permettre de s'étendre en descendant dans la plaine (la Séphéla); et ils habitèrent sur la montagne d'Harès, c'est-à-dire la montagne de l'argile, dans Aïalon et dans Salebim. » Jud., I, 34, 35. Il fallut le secours de la maison de Joseph pour réduire l'ennemi; mais c'est sans doute en raison de ces difficultés et de l'exiguïté de leur territoire que les Danites allèrent fonder une colonie à l'extrémité de la Palestine; tel est le sens qu'il faut donner à ces paroles du texte sacré : « La tribu de Dan cherchait des terres pour y habiter; car jusqu'alors elle n'avait point reçu sa part du territoire avec les autres tribus. » Jud., XVIII, 1. Nous les voyons néanmoins tranquillement occupés de leurs vaisseaux pendant que les tribus du nord combattaient avec Débora et Barac. Jud., V, 17. Ils eurent la gloire de donner à Israël un de ses Juges les plus célèbres, Samson. Jud., XIII-XVI. Les Philistins avaient remplacé les Amorrhéens dans la plaine et exerçaient les mêmes ravages. On sait quelles représailles exerça contre eux le fils de Manué. Voir SAMSON. C'est pendant cette même époque des Juges que six cents d'entre eux partirent de Saraa et d'Esthaol pour aller faire la conquête de Laïs, qu'« ils appelèrent Dan, du nom de leur père ». Jud., XVIII. Voir DAN 3.

Au temps de David, notre tribu maintenait son rang et son caractère guerrier. Elle fournit, pour l'élection royale, à Hébron, vingt-huit mille six cents hommes bien armés. I Par., XII, 35. Son chef, sous ce prince, était Ezrihel, fils de Jéroham. I Par., XXVII, 22. Un des plus habiles artistes envoyés à Salomon par le roi de Tyr, et appelé lui-même Hiram ou Hiromabi, était fils d'une Danite. II Par., II, 13, 14. Dans le partage de la Palestine entre les douze tribus, tel qu'il est décrit par Ézéchiel, Dan est placé au nord du territoire sacré, probablement à cause de la colonie dont nous avons parlé. Ezech., XLVIII, 1, 2. Le même prophète, dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, indique à l'est une « porte de Dan ». Ezech., XLVIII, 32. La Vulgate cite ce nom dans un autre passage de l'auteur sacré, Ezech., XXVII, 19; mais on lit généralement, avec l'hébreu, *Vedân,* que quelques auteurs identifient avec la ville d'Aden, en Arabie. Notons en dernier lieu l'omission qui est faite de Dan en deux endroits de la Bible, d'abord dans les listes généalogiques des tribus, I Par., II-X, bien que le patriarche lui-même soit cité parmi les fils d'Israël, et à la même place que lui donne la prophétie de Jacob (Gen., XLIX, 16), I Par., II, 2; ensuite dans l'énumération de saint Jean, Apoc., VII, 4-8, à propos des élus marqués du sceau de Dieu. On a apporté, principalement pour cette dernière, différentes explications plus ou moins plausibles, qu'on peut voir dans les commentateurs. Cf. Drach, *Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1879, p. 92-93.

III. CARACTÈRE. — Le caractère des Danites se résume dans la *ruse* et la *force,* deux éléments de la valeur guerrière, surtout à ces époques reculées de l'histoire. Il avait été parfaitement dépeint dans les deux prophéties de Jacob et de Moïse. Le patriarche mourant avait dit de son fils, Gen., XLIX, 16, 17 :

> Dan juge son peuple,
> Comme une des tribus d'Israël.
> Dan est un serpent dans le chemin,
> Un céraste dans le sentier,
> Qui mord le cheval au talon,
> Et fait tomber à la renverse le cavalier.

Le premier trait est, avec paronomase, une explication du mot Dan, « juger, » appliqué à une circonstance particulière de l'histoire. « Dan juge (hébreu : *Dân yâdîn*) son peuple, » c'est-à-dire, quoique né d'une esclave, il ne sera pas inférieur « aux autres tribus d'Israël ». Les Juifs, saint Jérôme et beaucoup d'interprètes voient là une allusion à la judicature de Samson. Le second est une comparaison très frappante, qui peint un esprit parfois cruellement rusé. Le mot *nâḥâš* désigne le serpent en général, symbole de l'astuce ; mais le terme *šefîfôn* indique le « céraste » ou « serpent à cornes », κέρας, qui est un reptile extrêmement dangereux. Ayant une couleur de terre, il se cache facilement dans les creux ou les ornières du chemin, sur le passage des caravanes. Ne laissant dépasser que ses cornes ou antennes qui surmontent chacune de ses paupières, et dissimulé dans le sable, il guette les oiseaux ou d'autres proies. Si un homme à cheval s'approche trop près, il se roule tout à coup autour d'un des pieds de l'animal et le mord. Saisi par la douleur, celui-ci se cabre et renverse son cavalier. Voir CÉRASTE, col. 432. La ruse, loin d'être méprisée chez les Orientaux, est, au contraire, estimée à l'égal de la bravoure. Cette finesse est personnifiée dans Samson; mais le caractère du céraste paraît surtout dans l'expédition de six cents Danites contre Laïs : espions envoyés « pour explorer le pays et l'examiner avec soin », Jud., XVIII, 2, promptitude de l'exécution : « point de négligence, point de retard; allons et possédons-la [cette terre fertile], nous entrerons chez des gens qui se croient en sûreté, » ℣. 9, 10; surprise de l'attaque et destruction de la ville. ℣. 27. Il y a en particulier, dans la façon dont ils dépouillent le sanctuaire de Michas, certains traits pittoresques qui nous montrent le sarcasme se joignant à l'astuce, la menace audacieuse succédant à l'ironie. Pour faire main basse sur les idoles de Michas, ils occupent le prêtre en avant de la porte, et pendant ce temps-là les cinq explorateurs, qui connaissent les lieux, dérobent les objets de leur convoitise. ℣. 16, 17. Ils savent habilement attirer le jeune lévite, lui exposant les avantages supérieurs qu'il trouvera auprès d'eux. ℣. 19, 20. Puis, lorsque le propriétaire volé vient réclamer ses dieux, ils lui répondent avec une tranquille assurance : « Que demandez-vous? Pourquoi criez-vous? » ℣. 23. Enfin, se sentant les plus forts, ils passent d'un faux étonnement à la menace tragique : « Gardez-vous de nous parler davantage, disent-ils, de peur qu'il ne vous arrive des gens qui s'emportent de colère, et que vous ne périssiez avec toute votre maison, » ℣. 25. Moïse, Deut., XXXIII, 22, dépeint aussi par une comparaison la force qui caractérisera la tribu :

> Dan est comme un jeune lion;
> Il s'élance de Basan.

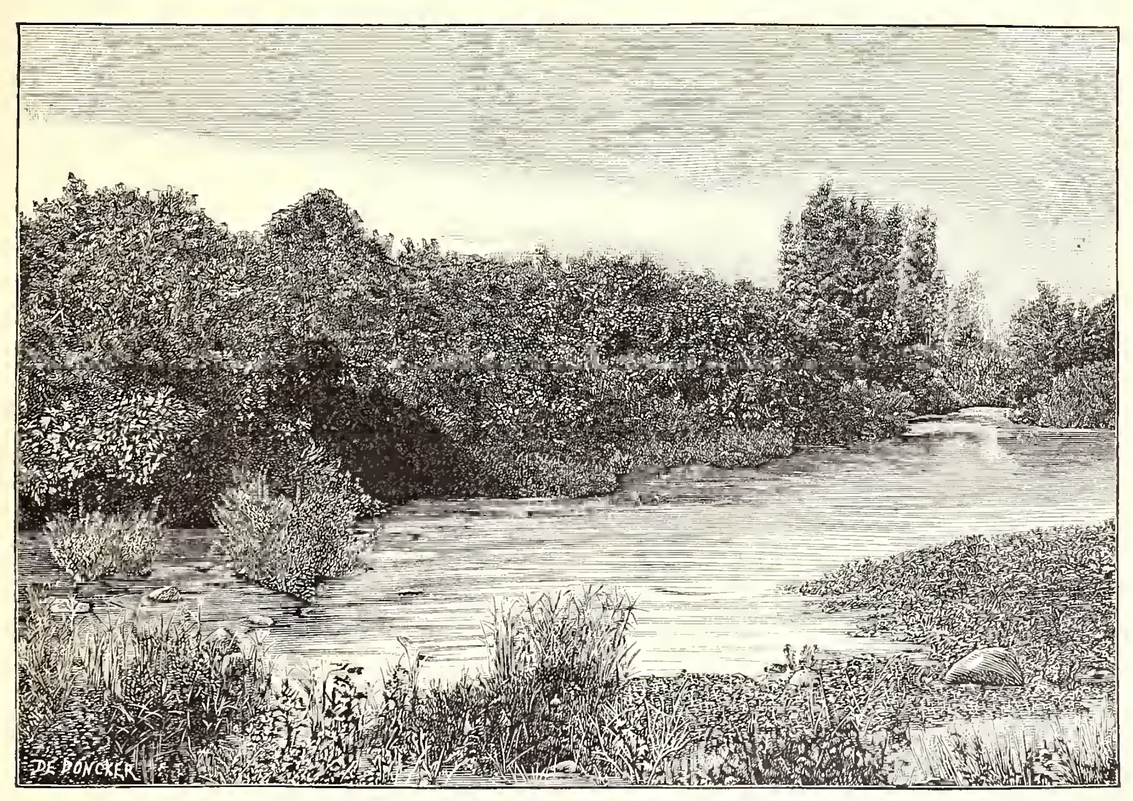
Dans le pays de Basan, à l'est du Jourdain, et particulièrement sur les pentes boisées du Hauran, les cavernes et les fourrés servaient de retraites à des lions qui se ruaient sur les troupeaux et causaient d'affreux ravages. Ainsi les Danites se jetaient sur leurs ennemis. Cette force est encore représentée par Samson. L'Écriture nous dépeint d'ailleurs les guerriers de cette tribu comme « des hommes très vaillants », Jud., XVIII, 17; « bien armés, » ℣. 16; « ceints d'armes guerrières, » ℣. 11; « préparés au combat. » I Par., XII, 35. Le lion de Dan dominait au nord, comme celui de Juda au sud.

A. LEGENDRE.

3. **DAN** (hébreu : *Dân;* Septante : Δάν; une fois Λασενδάν; *Codex Vaticanus :* Λασεννδάκ, par l'union des deux noms *Lésem* et *Dan; Codex Alexandrinus :* Λέσεν Δάν, Jos., XIX, 47), ville de Palestine, appelée aussi *Laïs* (hébreu : *Laiš,* Jud., XVIII, 14, 27, 29; *Lâyešâh,* avec *hé* local, Jud., XVIII, 7; Septante : Λαισά, Jud., XVIII, 7, 14, 27; Οὐλαμάϊς; *Codex Alexandrinus :* Ἀλεις, Jud., XVIII, 29) et *Lésem* (hébreu : *Léšém,* Jos., XIX, 47; Septante : Λαχίς; *Codex Alexandrinus :* Λέσεμ), conquise par six cents guerriers de la tribu de Dan, qui lui donnèrent le nom de leur père, Jos., XIX, 47; Jud., XVIII, 29, et servant, chez les auteurs sacrés, à désigner la frontière septen-

trionale de la Terre Sainte, dans la locution bien connue : « depuis Dan jusqu'à Bersabée. » Josèphe l'appelle Δάνα, *Ant. jud.*, V, III, 1, et Δάνον, *Ant. jud.*, I, x, 1.

I. Situation et description. — L'Écriture et les auteurs anciens nous donnent sur sa situation des détails précis, qui nous permettent de l'identifier avec certitude, bien qu'elle ait complètement disparu (fig. 470). Outre la locution que nous venons de mentionner, et qui fixe sa place à l'extrémité nord du pays de Chanaan, d'autres passages de la Bible nous la montrent sur le territoire de Nephthali, avec Ahion, dont le nom est rappelé par celui de *Merdj 'Ayoun*, vallée fertile, située entre le Nahr Hasbâni et le Léontès, et avec Abel-Beth-Maacha, aujourd'hui *Abil el-Kamh*, village élevé sur une colline, à l'est du Derdarâh, petit affluent du Jourdain, et à une heure et demie environ au nord-ouest de *Tell el-Qadi*. III Reg., xv, 20; II Par., XVI, 4. Voir la carte de Nephthali. Probablement colonie sidonienne, elle était cependant loin de la métropole, Jud., XVIII, 7, 28, dans une contrée d'une merveilleuse fertilité, Jud., XVIII, 9, 10, « dans la vallée qui était près de Beth-Rohob » (Septante : ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ οἴκου Ῥαάβ, « dans la vallée de la maison de Raab ; » Vulgate : « dans la région de Rohob »), Jud., XVIII, 28; malheureusement cette dernière indication est trop obscure pour que nous puissions en tirer parti. Voir Rohob. Josèphe nous la représente « non loin du Liban et des sources du petit Jourdain, dans la grande plaine et à un jour de marche de Sidon ». *Ant. jud.*, V, III, 1; I, x, 1; VIII, VIII, 4. Enfin Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 114, 249, signalent « le bourg (κώμη, *viculus*) de Dan à quatre milles (six kilomètres) de Panéas (Banias), sur le chemin de Tyr, limite septentrionale de la Judée, et d'où sort le Jourdain ». (Saint Jérôme en tire même une fausse étymologie du Jourdain : *Jor-Dan*, « fleuve de Dan. ») Le voisinage de Panéas a fait confondre par quelques auteurs ces deux villes parfaitement distinctes. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 919. D'après le Talmud de Babylone, *Megillah*, 6 *a*, Panéas serait également identique avec la Lésem biblique; mais le Targum de Jérusalem, Gen., XIV, 14, rend le mot Dan par *Dan de Qisriôn*, « Dan de Césarée, » c'est-à-dire près de Césarée (Banias). Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 236. Ajoutons que, dans les Listes de Karnak, Laïs, appelée *Louisa* (n° 31), vient immédiatement avant Azor, *Ḥouzar* (n° 32), dont elle ne devait pas par là même être très éloignée. Cf. A. Mariette, *Les Listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 23; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, p. 5, extrait du *Journal of Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1887, t. XX, p. 301.

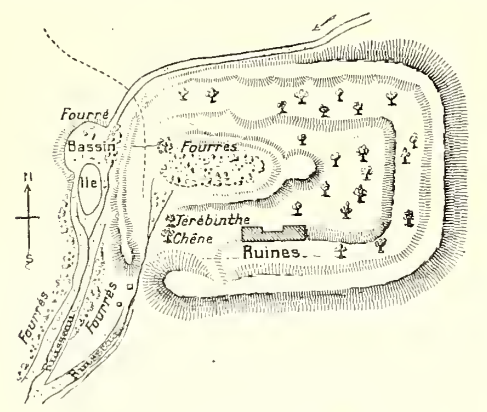


470. — Tell el-Qadi.

Tous ces détails nous conduisent sûrement à l'emplacement de Dan, c'est-à-dire à *Tell el-Qadi*, dont le nom même, « colline du juge, » reproduit la signification du mot hébreu. Situé au sud-est de Sidon, dont il est séparé par la base méridionale du Liban, cet endroit se trouve au-dessous et à l'ouest de Banias, l'ancienne Césarée de Philippe, et est un des plus pittoresques de la Palestine. Le *tell* ou monticule s'élève, pour ainsi dire, au pied de l'Hermon, à deux ou trois kilomètres de l'angle sud-ouest. De forme quadrangulaire, avec coins arrondis, il peut avoir treize cents mètres de pourtour, sa plus grande longueur s'étendant de l'est à l'ouest (voir fig. 471). Il repose sur deux étages inégaux de la plaine, ce qui donne à sa face nord une simple élévation de dix à douze mètres, tandis que celle du sud domine d'une hauteur de plus de vingt mètres. Son sommet, qui se relève un peu vers l'est,

est à une altitude de 216 mètres au-dessus de la mer. Le plateau culminant de cette colline, que plusieurs regardent comme un cône d'éruption, est occupé par un fourré impénétrable de chênes, de figuiers sauvages, de térébinthes, de platanes, etc., mêlés à des ronces et à des rosiers superbes. La partie centrale ressemble à un vaste bassin, comparable à l'arène d'un immense amphithéâtre. Le bord supérieur avait été jadis environné d'un mur d'enceinte, dont la trace est encore visible sur plusieurs points. Les ruines les plus apparentes sont du côté sud; ce sont des monceaux de pierres taillées, la plupart de nature volcanique; d'autres sont des blocs calcaires de grandes dimensions. Là avait été bâti un village musulman, actuellement renversé de fond en comble.

A l'ouest du monticule, au milieu d'épais buissons de lauriers-roses, s'échappe, entre les roches basaltiques,



471. — Plan de Tell el-Qadi.

une source qui a dix mètres de large sur soixante-cinq centimètres de profondeur; l'eau est d'une fraîcheur glaciale et d'une extrême limpidité. Elle forme un ruisseau qui se précipite avec rapidité à travers un épais fourré de platanes, de vignes grimpantes, de roseaux gigantesques, de ronces et de hautes herbes. Ce torrent perce au sud-ouest les flancs de la colline, en s'y ouvrant un passage, à l'entrée duquel s'élèvent les deux plus beaux arbres qu'on puisse voir. C'est d'abord un vieux chêne (*Quercus Ithaburensis*), qui ombrage le tombeau d'un scheikh musulman, puis un magnifique térébinthe (*Pistacia Palestina*), dont le tronc mesure sept mètres de développement. A l'ouest de la source, on observe plusieurs tas de blocs basaltiques assez régulièrement taillés et qui proviennent probablement d'un édifice antique. Une autre source aussi considérable jaillit au pied du *tell*, vers l'angle nord-ouest : les eaux froides et transparentes se répandent dans un grand bassin où viennent se baigner les buffles et qui est entouré de buissons d'agnus castus et de plantes herbacées de toute hauteur. Le ruisseau qu'elle forme va rejoindre le premier vers le sud, et tous deux réunis prennent le nom de *Nahr Leddân;* c'est cette branche du fleuve que Josèphe appelle « le petit Jourdain ». Le mot *Leddân* semble n'être qu'une corruption de *ed-Dân* ou *Dan*. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 392. Les Arabes de la contrée regardent ce *nahr* ou torrent comme la véritable source du Jourdain, puisqu'il fournit trois fois plus d'eau que le Nahr Hasbâni, et deux fois plus que les sources de Banias, avec lesquelles ils se réunissent à un kilomètre plus loin. — Tel est ce ravissant petit coin de la Terre Sainte, qui en constituait la limite naturelle, même au point de vue géologique; c'est là que finit le calcaire de Palestine et que commence le terrain volcanique de Syrie. En le visitant, au mois de mars 1893, je ne pouvais détacher mes regards du splendide panorama qu'il déroulait devant moi. Du sommet de la colline, je voyais à mes pieds une large vallée couverte d'une luxuriante végétation et fermée par une double muraille : à l'ouest, les monts de Galilée avec leurs déchirures plus ou moins profondes; à l'est, la ligne plus unie des montagnes du Djôlan. Le lac Houléh étendait sa nappe triangulaire au milieu des marécages et derrière une bordure de gigantesques papyrus. Plus loin, tout à fait au fond de l'immense bassin formé par les deux chaînes parallèles, se dessinait l'étroite fente par laquelle le fleuve se jette dans le lac de Tibériade. Vers le nord-est, presque au-dessus de ma tête, se dressait le rocher pointu que couvre le vieux château de Banias. Enfin, au nord, le grand Hermon dominait majestueusement toute cette scène avec son sommet couronné de neige. Je comprenais le tranquille bonheur au sein duquel l'Écriture nous représente les habitants de Laïs, vivant « sans aucune crainte, à la manière des Sidoniens, en paix et en assurance, personne ne les troublant, avec de grandes richesses, loin de Sidon, et séparés de tous les autres hommes ». Jud., XVIII, 7. Mais ce furent précisément cette richesse et cet isolement qui causèrent leur perte : la première attira les Danites, le second priva de tout secours les trop confiants possesseurs de cette terre privilégiée. — Pour la description, on peut voir Robinson, *Biblical Researches,* t. III, p. 390-393; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 139-142; V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 338-339; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans *Le Tour du monde,* t. XLIV, p. 346-347; J. Macgregor, *The Rob Roy on the Jordan,* in-8°, Londres, 1869, p. 213-219.

II. HISTOIRE. — Dan paraît dès les premières pages de l'histoire sacrée, à propos de la victoire d'Abraham sur Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 14. Mais s'agit-il bien ici de la cité biblique que nous venons de décrire? Quelques-uns, comme Keil, *Genesis,* Leipzig, 1878, p. 175, le nient, parce qu'elle n'est sur aucune des deux routes qui, de la vallée de Siddim ou du Jourdain, conduisaient à Damas, l'une passant par Fîk et Naoua, l'autre par le Pont de Jacob. Et puis, ajoutent-ils, si les ennemis, au lieu de s'en retourner directement par Damas et Palmyre vers l'Euphrate, étaient remontés par le pays de Chanaan jusqu'aux sources du Jourdain, ils se seraient évidemment, une fois surpris et battus, plutôt enfuis vers Émath par la plaine de Cœlésyrie. Il y a encore, suivant d'autres, la difficulté d'expliquer, dans ce cas, la poursuite des fuyards jusqu'à Damas et Hobah. Le lieu où le patriarche atteignit les rois vainqueurs doit donc être cherché à l'est, du côté de Galaad, et n'est autre sans doute que *Dan-Ya'an* (Vulgate : *Dan silvestria*), mentionné II Reg., XXIV, 6. Voir DAN-YAAN. Cette opinion serait plausible si elle n'avait contre elle le témoignage formel de Josèphe, *Ant. jud.*, I, X, 1, et de saint Jérôme, *Hebr. Quæst. in Genesim,* XIV, 14, t. XXIII, col. 961, qui placent la défaite de Chodorlahomor aux sources du Jourdain. Qui nous dit du reste que les Élamites, au lieu de reprendre le chemin direct de leur pays, ne cherchaient pas, en retournant de leur expédition, à faire des razzias comme en venant? La fertile contrée de Laïs devait les attirer, et leur déroute s'explique très bien. « Surpris par Abraham, [ils] songent à échapper au carnage, non à se défendre. Dans la précipitation de leur fuite, ils se noient au milieu des marécages qui abondent dans ces régions, ou bien ils sont déchirés par les fourrés épineux du Baniasy. Ceux qui parviennent à se sauver traversent la vallée du Yafoury, et, descendant dans la grande plaine par Beit Djenn, ils ne s'arrêtent dans leur course qu'à Hobah, à main gauche de Damas. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 500. — Mais comment se fait-il que la ville soit appelée Dan par l'auteur de la Genèse, alors que ce nom lui fut seulement imposé au moment de la conquête des Danites? Jud., XVIII, 29. On répond à cela que l'antique nom de Laïs ou Lésem a pu être plus tard remplacé dans

le texte sacré par celui de Dan plus usité. On apporte aussi une autre solution, d'après laquelle Dan aurait été la dénomination primitive de la vieille cité biblique, et que les conquérants la lui auraient restituée, en lui donnant une origine et une signification différentes. Il y avait, en effet, près de Laïs ou Lésem, un temple fameux consacré au dieu Pan, que les Phéniciens appelaient *Baal Yaan* ou *Dan-Yaan* (le maître ou le juge joueur de flûte); d'où la ville aurait été appelée *Dan-Yaan*. Rien donc d'étonnant à ce que les Danites aient ressuscité ce nom, mais en y rattachant le souvenir de leur père. Telle est l'opinion adoptée par R. Cornely, *Cursus Scripturæ Sacræ, Introductio,* Paris, 1887, t. II, part. I, p. 91, d'après Smith, *The Pentateuch,* p. 446-454, et d'autres. Voir Dan Yaan. La difficulté est la même et les réponses doivent être identiques pour Deut., XXXIV, 1, où Dieu montre à Moïse, du sommet du Nébo, « toute la terre de Galaad jusqu'à Dan. » Au lieu de chercher ici une localité inconnue, ne serait-il pas plus naturel d'y reconnaître la ville frontière dont le nom devait, pour ainsi dire, passer en proverbe?

La conquête de Laïs, résumée dans Josué, XIX, 47, est racontée tout au long au chapitre XVIII du livre des Juges. Les fils de Dan, se trouvant à l'étroit dans la portion de leur héritage, et d'ailleurs refoulés dans la montagne par les Amorrhéens (voir Dan 2), choisirent parmi les vaillants de la tribu cinq hommes de Saraa et d'Esthaol, et les envoyèrent explorer le pays. Arrivés à la montagne d'Éphraïm, ceux-ci rencontrèrent dans la maison de Michas un jeune lévite qui, après avoir, à leur demande, consulté le Seigneur, les encouragea dans leur entreprise : la consultation d'ailleurs était peu orthodoxe, et la réponse assez vague, puisque l'auteur la tirait de son propre fonds. Les explorateurs vinrent donc à Laïs, et y virent un peuple vivant « sans aucune crainte, à la manière des Sidoniens », ℣. 7, c'est-à-dire pacifiques, préférant le commerce à la guerre, comme les habitants de Sidon, dont ils étaient une colonie. Émerveillés de la richesse de la contrée et frappés du peu de résistance qu'offrait la ville elle-même, isolée au pied des montagnes, ils revinrent, et, dans un compte rendu enthousiaste, pressèrent leurs frères de hâter l'expédition. Six cents hommes bien armés partirent alors de Saraa et d'Esthaol, avec leurs femmes, leurs enfants et leurs troupeaux. Le rassemblement eut lieu à l'ouest de Cariathiarim (*Qariet el-'Enab*), et l'endroit porta depuis le nom de « Camp de Dan » (hébreu : *Maḥănêh Dân*). Ils passèrent de là dans la montagne d'Éphraïm, suivant à petites journées le chemin du nord. L'heureux présage reçu naguère dans la maison de Michas leur donna l'idée d'assurer le succès de l'expédition en s'appropriant les objets sacrés qui servaient au lévite, « un éphod, des théraphims, une image taillée et une autre coulée en fonte, » ℣. 14. Avec une ruse dénuée de scrupule, ils firent main basse sur le trésor de Michas, et réussirent même, par de brillantes promesses, à emmener le lévite avec eux, pour leur « tenir lieu de père et de prêtre ». ℣. 19. Aux justes réclamations du propriétaire ainsi dépouillé ils ne répondirent que par l'ironie et la menace. Enfin, continuant leur route, ils arrivèrent à Laïs, qui, sans défiance et sans secours, fut facilement prise. Vouée à l'anathème, elle fut livrée aux flammes, et les habitants furent passés au fil de l'épée. Les Danites la rebâtirent et l'habitèrent, en changeant son nom de Laïs en celui de Dan, « du nom de leur père, qui était fils d'Israël. » ℣. 29. Elle fut dès l'origine le centre d'un culte idolâtrique, mais d'une idolâtrie restreinte, puisqu'on y honorait Jéhovah, tout en violant par les images un des premiers préceptes du Décalogue. « Ils se dressèrent l'image taillée, et ils établirent Jonathan, fils de Gersam, qui était fils de Moïse, et ses fils, en qualité de prêtres dans la tribu de Dan, jusqu'au jour de leur captivité, » ℣. 30, c'est-à-dire, suivant plusieurs auteurs, non pas la captivité des dix tribus d'Israël, mais l'état d'oppression auquel les Philistins réduisirent les Hébreux jusqu'au règne de David. I Reg., IV, 11, 22. Cf. Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1889, t. II, p. 172. Cette interprétation semble confirmée par le détail ajouté au dernier verset, 31 : « Et l'idole de Michas demeura parmi eux pendant tout le temps que la maison de Dieu fut à Silo. » Sur la difficulté que présentent ces deux versets, on peut voir F. de Hummelauer, *Comment. in libros Judicum et Ruth,* Paris, 1888, p. 310-312; R. Cornely, *Cursus Scripturæ Sacræ, Introductio,* t. II, part. I, p. 221.

Dan devint alors si connue, qu'elle servit à désigner, avec Bersabée, toute l'étendue de la Terre Sainte. Jud., XX, 1; I Reg., III, 20; II Reg., III, 10; XVII, 11; XXIV, 2, 15; III Reg., IV, 25; I Par., XXI, 2; II Par., XXX, 5 (dans ces deux derniers passages, on lit : « de Bersabée jusqu'à Dan »). C'est aussi à sa situation de ville frontière qu'elle dut d'être choisie par Jéroboam pour recevoir l'un des veaux d'or destinés à éloigner de Jérusalem les Israélites du royaume schismatique. III Reg., XII, 29, 30; IV Reg., X, 29. « Vive ton dieu, Dan! » tel est le serment qu'Amos, VIII, 14, met dans la bouche de ceux qui couraient après ces fausses divinités. A la prière d'Asa, qui était en guerre avec Baasa, roi d'Israël, Benadad, de Syrie, « envoya les généraux de son armée contre les villes d'Israël, et ils prirent Ahion, Dan, Abel-Beth-Maacha, et toute la contrée de Céneroth, c'est-à-dire toute la terre de Nephthali. » III Reg., XV, 20; II Par., XVI, 4. Par sa position même, la brillante cité devait être la première exposée aux coups d'un ennemi venant du nord. Voilà pourquoi Jérémie, montrant déjà l'invasion chaldéenne, s'écriait : « Une voix de Dan l'annonce, » IV, 15, et plus loin : « Depuis Dan on entend le frémissement de ses coursiers; tout le pays est ébranlé par les hennissements de ses chevaux de guerre. » VIII, 16. A partir de ce moment, il n'en est plus question dans la Bible.

A. Legendre.

4. **DAN (CAMP DE)**. La Vulgate appelle *Castra Dan,* « camp de Dan, » une localité située près de Cariathiarim, Jud., XVIII, 12, traduisant ainsi l'hébreu *Maḥănâh-Dân*. Lorsque les Danites qui habitaient à Saraa et à Esthaol partirent de ces deux villes pour aller conquérir Laïs, dans le nord de la Palestine, ils campèrent près de Cariathiarim, « derrière » la ville, dans la tribu de Juda, ce qui fit donner à cet endroit le nom de *Maḥănêh-Dân*. Jud., XVIII, 11-12. Le Camp de Dan est aussi nommé Jud., XIII, 25, où il est dit que l'esprit de Dieu commença à animer Samson « à *Maḥănêh-Dân,* entre Saraa et Esthaol ».

5. **DAN LA SYLVESTRE** (hébreu : *Dan-Yaân*). Voir Dan-Yaan.

6. **DAN**, ville ou région mentionnée dans Ézéchiel, XXVII, 19, avec Javan (Vulgate : *Græcia et Mosel*; hébreu : *Yâvân de 'Ûzzâl*), comme fournissant au commerce de Tyr du fer travaillé et des parfums (casse et roseau aromatique). La plupart des manuscrits des Septante omettent Dan dans ce passage. Il est d'ailleurs difficile de déterminer la situation de Dan. Les uns le placent dans l'Arabie méridionale et croient que Dan ne diffère pas de Dadan, Gen., XXV, 3; Ézech., XXVII, 20; voir Dadan 2; d'autres lisent Vedân, au lieu de « et Dan », et l'identifient avec Aden, ville d'Arabie (col. 1239); d'autres enfin supposent que ce nom désigne simplement la tribu de Dan, parce que l'Écriture mentionne des Danites habiles à travailler les métaux, tels que Ooliab, Exod., XXXV, 34, et Hiram le Tyrien, fils d'une femme de la tribu de Dan. II Par., II, 13-14. Cette troisième opinion n'est guère satisfaisante, et les deux premières ne sont que des conjectures. Il y a néanmoins lieu de penser que Dan ou Vedan était situé dans le Yémen, où l'on trouve toutes les productions indiquées dans Ézéchiel, XXVII, 19.

DANÉE ou **DANEAU** Lambert, théologien protestant, né à Beaugency vers 1530, mort à Castres le 11 novembre 1595. Né de parents catholiques, il étudia le droit civil à Orléans, sous Anne Dubourg, et après le supplice de ce dernier (décembre 1559) se déclara partisan des nouvelles erreurs. Il alla étudier la théologie à Genève, où il fut un auditeur assidu de Calvin, et Théodore de Bèze l'accueillit avec honneur. En 1562, il était pasteur à Gien, d'où, dix ans plus tard, il revint à Genève, et il obtint d'y être nommé pasteur et professeur de théologie. En 1582, il avait à remplir les mêmes fonctions à l'université de Leyde; mais il ne put rester dans cette ville, d'où, après un court séjour à Gand, il vint demander asile au roi de Navarre. Il fut pasteur et professeur de théologie à Orthez, puis à Lescar. Enfin, en 1593, il était à Castres, où il mourut. On a de cet auteur : *Commentarius in Joelem, Amos, Michæum, Nahum, Habacuc, Sophoniam, Haggæum, Zachariam et Malachiam*, in-8°, Genève, 1578; *Commentarius in D. Pauli priorem Epistolam ad Timotheum*, in-8°, Genève, 1578; *Methodus Sacræ Scripturæ utiliter tractandæ quæ exemplis aliquot et perpetuo in Epistolam Pauli ad Philemonem commentario illustratur*, in-8°, Genève, 1581; *Tractatus de Anti-Christo, in quo anti-christiani locus regni, tempus, forma, ministri, fulcimenta, progressio, exitium et interitus demonstrantur ubi difficiliores Danielis et Apocalypseos loci explicantur*, in-8°, Genève, 1582; *Commentarius in tres Epistolas D. Joannis et unicam Judæ*, in-8°, Genève, 1585; *Commentarius in Joannis Evangelium*, in-8°, Genève, 1585; *Commentarius in Prophetas minores*, in-8°, Genève, 1586; *Commentarius in Matthæum*, in-8°, Genève, 1593; *Quæstiones et scholia in Marcum*, in-8°, Genève, 1594. Une partie des ouvrages de Danée a été publiée sous le titre : *Opuscula theologica omnia*, in-f°, Genève, 1554. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica*, t. IV, p. 565, 576, etc.; Haag, *La France protestante*, t. IV, p. 192.

B. HEURTEBIZE.

DANIEL. Hébreu : *Dâniyʾêl*, « Dieu me juge, me protège; » Septante : Δανιήλ. Nom de quatre Israélites.

1. **DANIEL** (Septante : Δαμνιήλ; *Codex Alexandrinus* : Δαλουία), second fils de David, qu'il eut d'Abigaïl à Hébron. I Par., III, 1. Dans le passage parallèle, II Reg., III, 3, il est appelé Chiléab. Voir CHILÉAB.

2. **DANIEL**, prêtre de la branche d'Ithamar. Il revint de la captivité de Babylone avec Esdras. I Esdr., VIII, 2.

3. **DANIEL**, prêtre qui signa l'alliance solennelle avec Dieu à l'exemple de Néhémie. Esdr., X, VI. Rien ne s'oppose à ce que ce soit le même personnage que Daniel 2.

4. **DANIEL LE PROPHÈTE** (hébreu : *Dânîyêʾl*, Dan., I, 6, 7, 8, ou simplement *Dânîʾêl*, Ezech., XIV, 14, 20, XXVIII, 3; Septante : Δανιήλ), le dernier des quatre grands prophètes. — Étymologiquement, ce nom signifie : « Mon juge (défenseur) est Dieu. » Voir J. Knabenbauer, *In Danielem prophetam*, Paris, 1891, p. 3. Cf. A. Hebbelynck, *De auctorit. histor. libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 2, not. 2.

I. ORIGINE ET ÉDUCATION DE DANIEL. — On ne connaît de certain sur sa vie que ce que nous en apprend son livre. D'après le Pseudo-Épiphane, *De proph.*, X, t. XLIII, col. 403, il serait né à Bethabara, non loin de Jérusalem, mais ce n'est pas certain. Il n'est pas certain non plus qu'il fût de race royale, comme le prétend Josèphe, *Ant. jud.*, X, X, 1. Cf. S. Jérôme, *In Dan.*, I, 3, t. XXV, col. 518. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il sortait de la tribu de Juda, Dan., I, 6, et, sinon de race royale, au moins d'un sang noble, ŷ. 3 (Vulgate : *de semine tyrannorum* [*parṭemîm* = *principum*]. Cf. Pusey, *Daniel the prophet*, Oxford, 1876, p. 574). — Il fut déporté à Babylone en 605 ou 604, la troisième année du roi Joakim, par ordre de Nabuchodonosor; il avait, selon toute apparence, quatorze ans. On le confia, lui et d'autres jeunes gens de son âge et de son pays, à Asphenez, le *rab-saris* (= chef des eunuques) du palais. Il devait y être élevé pendant trois ans, mangeant des mets et buvant du vin du roi, apprenant la science des *Kasdim*. Son nom hébreu fut changé en celui de Baltassar (hébreu : *Bêltešaʾṣar*; assyrien : *balâtsu-uṣur*, pour *Bel-balâtsu-uṣur* = *Bel, vitam ejus protege*. Dan., I, 7. Cf. Dan., IV, 5. *Glossæ Frid. Delitzschii babylonicæ*, dans S. Baer, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ*, Leipzig, 1882, p. IX). Il pria l'échanson (hébreu : *hammélṣar*, nom d'origine douteuse, peut-être babylonienne : *amil-uṣur*; voir Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, Paris, 1875, p. 196) à qui Asphenez l'avait spécialement confié, de le laisser manger et vivre selon la loi. Dan., I, 11-13. Après une épreuve, on le lui permit. Il devint très habile dans tout ce qu'on lui enseigna. Il apprit ainsi l'écriture (hébreu : *sêfér*; Vulgate : *litteras*) dite cunéiforme et la langue des *Kasdim*, c'est-à-dire la langue assyro-babylonienne, avec les sciences qui s'y rattachent. Il eut, de plus que ses trois compagnons, le don et l'intelligence des visions et des songes, don si estimé en Babylonie. Dan., I, 17. Lorsque leur éducation fut terminée, ils furent présentés à Nabuchodonosor, qui les interrogea lui-même (hébreu : *biqqêš*); et, les trouvant dix fois plus sages et plus savants que les mages et les devins, les admit à sa cour pour le servir, Dan., I, 20 : c'était en 602 ou 601.

II. SAGESSE DE DANIEL. — Elle parut avec éclat très peu de temps après. On peut rapporter, en effet, à cette date l'épisode de Susanne, Dan., XIII, 1-64, qu'il sauva de la mort en confondant les infâmes vieillards qui calomniaient son innocence. Voir SUSANNE. — L'interprétation d'un songe lui valut aussi devant les Babyloniens un grand renom. Cet événement arriva peu de temps après, Dan., II, 1, la deuxième année du règne de Nabuchodonosor (c'était la troisième depuis son association au trône par son père [J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 77; cf. J. M. Fuller, dans *The Holy Bible*, Londres, 1882, t. VI, p. 239], à moins qu'il ne faille en reculer la date à la douzième année, par la correction du texte ב = 2 en יב = 12, ce qui peut être). Le roi Nabuchodonosor avait eu un songe, qui l'avait effrayé et dont il ne lui restait qu'un vague souvenir. Il fit appeler tous les sages de Babylone (*ḥakkîmê Bâbêl*, nom générique comprenant les quatre ordres, Dan., II, 2, 18, 27), pour obtenir d'eux et le songe et le sens du songe; mais ils furent impuissants à lui répondre, et il ordonna qu'on les fît mourir. Daniel, qui l'apprit par Arioch (voir t. I, col. 963), le chef des exécuteurs (*rab-tabbâḥayyâʾ*), obtint du roi un délai, et par ses prières auprès de Dieu et celles de ses compagnons, il arriva à connaître le songe et ce qu'il signifiait. Il parut devant le roi et ayant confessé que le Dieu du ciel peut seul, à l'exclusion des sages, révéler un tel mystère, il lui rappela son songe : Nabuchodonosor avait vu une statue, *ṣelém*, ayant forme d'homme, d'une taille extraordinaire, d'un éclat effrayant, variée de couleurs, diverse de matériaux, de qualité inférieure à mesure que l'on descendait de la tête aux pieds : la tête, — la poitrine avec les bras, — le ventre avec les cuisses, — les jambes avec les pieds, qui étaient de fer mêlé d'argile, statue combinée de manière à offrir tout le contraire de la solidité. J. M. Fuller, *ouvr. cité*, p. 259. Une pierre, *ʾébén*, se détacha soudain, frappa la statue par ses pieds, et tout se broya en une fine poussière, que le vent dissipa. Puis cette pierre devint une haute montagne, *ṭûr rab*, qui remplit toute la terre. Daniel donna alors au roi l'interprétation du songe. Quatre grands empires correspondent aux métaux divers de la statue : les Babyloniens à l'or, les Perses à l'argent, les Grecs à l'airain, les Romains au fer; ils seront détruits et brisés par un royaume, l'Église, qui viendra du

Dieu du ciel et qui durera éternellement. Luc., I, 32-33. Quand le songe eut été expliqué, Nabuchodonosor se prosterna devant Daniel en confessant que son Dieu est le Dieu des dieux et le maître des rois, et il conféra au prophète les honneurs promis avec des dons magnifiques. Il le mit à la tête de la Babylonie, le plaça comme prince (*rab signîn*) sur tous les sages de Babel, et lui donna en qualité d'auxiliaires ses trois compagnons. C'est ainsi que Daniel se fit un grand nom parmi « les enfants de la captivité » et dans cette monarchie chaldéenne, vers laquelle il fut envoyé de Dieu comme son prophète et son représentant.

III. SECOND SONGE ET FOLIE DE NABUCHODONOSOR. — La haute situation qu'il avait conquise si jeune et si rapidement, Daniel l'occupa avec éclat jusqu'à la fin. Dan., I, 21. Son livre n'entre pas d'ailleurs dans les détails, parce qu'il n'est pas une biographie du prophète; il rapporte seulement trois ou quatre épisodes plus caractéristiques, et donne quelques indications historiques qui forment le cadre des visions. — Il n'est pas question de Daniel (en voir quelques raisons dans J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 109) lorsque Dan., III, 1-19, Nabuchodonosor fit jeter dans la fournaise les trois jeunes Hébreux, ses compagnons, Sidrach, Misach et Abdénago, qui refusaient d'adorer la colossale statue d'or du roi. Mais le prophète intervient avec éclat dans l'épisode de la folie du monarque. Le fait, selon plusieurs indices, dut arriver probablement dans la seconde moitié de son long règne. Lui-même le raconte dans un manifeste aux peuples de sa domination. Dan., III, 98-IV, 34 (hébreu, III, 31-IV, 34). Il vivait en paix et glorieux (*ra'ănân = virens*, IV, 1) dans son palais, quand il eut un songe, que tous les sages de Babel ne surent lui expliquer. Il appela Daniel, « en qui était l'esprit des dieux saints, » et lui fit connaître le songe. C'était un arbre haut comme les cieux, large comme les extrémités de la terre, séjour et abri des bêtes de la création. Un ange descendit du ciel, et il cria de couper l'arbre et d'en lier, avec du fer et de l'airain, la racine restée dans l'herbe et la rosée. « Qu'on lui change son cœur d'homme et qu'on lui donne un cœur de bête, et sept temps passeront ainsi sur lui. » Daniel troublé se recueille, et, tremblant, il explique le songe. L'arbre, c'est Nabuchodonosor. On le chassera d'entre les hommes et il habitera avec les bêtes, et comme le bœuf il mangera de l'herbe, mouillé par la rosée du ciel, pendant sept temps, jusqu'à ce qu'il confesse que le Très-Haut (*'illây'â'*) domine sur les royaumes et qu'il les donne à qui il veut. Le prophète lui conseille de racheter ses péchés par la pratique de la justice et par des œuvres de miséricorde; ainsi son royaume lui sera conservé. Un an s'écoula et la prédiction s'accomplit. Dans un moment de suprême orgueil, le glorieux roi fut frappé de folie subite, du genre de celles que les savants appellent *lycanthropie*. Il errait dans les bois autour de son palais, vivant avec les bêtes, ayant tout l'aspect de celles-ci. Il demeura ainsi *sept temps*, trois ans et demi, croyons-nous. (Voir à ce sujet les différentes opinions rapportées par G. Brunengo, *L'Impero di Babiloni e di Ninive*, Prato, 1885, t. II, p. 237; E. B. Pusey, *Daniel the prophet*, Oxford, 1870, p. 428.) L'empire, dans cette crise, fut gouverné sans révolution, on ignore par qui. Après quoi il leva les yeux au ciel, se reconnut, et l'esprit ainsi que la gloire du visage lui fut rendu avec l'empire. Alors il bénit et glorifia le Très-Haut, qui vit éternellement, devant qui les hommes sont comme le néant, et à qui personne ne peut résister et dire : Pourquoi as-tu fait cela? Voir NABUCHODONOSOR.

IV. VISION DES QUATRE ANIMAUX. — Nabuchodonosor mourut en 561. Daniel ne perdit, semble-t-il, ni ses charges ni son crédit sous ses successeurs, Évilmérodach, Nériglissor, Laborosoarchod, Nabonide et son fils Baltassar, qui lui fut associé comme roi trois ans avant la chute de Babylone et en fut le dernier souverain. Il n'est pas douteux qu'il ne soit le Baltassar de Daniel. Voir t. I, col. 1370 et 1420. Le prophète resta sans doute étranger à toutes les révolutions politiques qui précédèrent l'avènement de Nabonide.

Il eut vers cette époque deux révélations. L'une, Dan., VII, est datée de l'association de Baltassar au trône de son père, 542. Il voyait quatre grands animaux « qui montaient l'un après l'autre de la mer immense » : le lion ailé, l'ours ayant sa proie dans la gueule, le léopard avec quatre têtes et quatre ailes, et un quatrième plus terrible que les autres, portant dix cornes, d'où sort une corne plus petite, qui en détruit trois des autres. L'Ancien des jours vient ensuite en grand cortège, pour exercer le jugement. La quatrième bête est livrée au feu; les autres sont aussi abattues, et le Fils de l'homme reçoit du Juge « le royaume des saints du Très-Haut ». Daniel tremblant interroge un des anges sur le sens de la vision. On le lui donne : elle a le même objet que le songe expliqué Dan., II. Il en est très impressionné. Deux ans plus tard il en a le complément. Dan., VIII, 1[b]. Le prophète était (ou en réalité ou en vision, on ne sait, J. M. Fuller, dans *The Holy Bible*, t. VI, p. 340; J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 208), — à Suse, en Élam. Il vit d'abord un bélier donnant des cornes à l'ouest, au nord et au sud, et nul ne pouvait lui résister. Puis un bouc accourut de l'ouest par bonds prodigieux, sans presque toucher terre, et il se jeta sur le bélier et l'abattit et le piétina. La corne qu'il avait entre les yeux se rompit, et il en sortit quatre autres, et, peu après, de celles-ci il en surgit une petite, qui fit à Dieu et au peuple des saints une guerre terrible : elle dura 2300 jours. L'intelligence de cette vision lui fut donnée, sur sa prière, par l'ange Gabriel : elle marquait le développement historique de l'empire médo-perse (le bélier) et de l'empire grec (le bouc), avec une prédiction sur le règne d'Antiochus IV Épiphane. L'esprit de Daniel demeura troublé de cette vision, et il lui fallut plusieurs jours pour se remettre. Dan., VIII, 27.

V. FESTIN DE BALTASSAR. — Cependant les armées médo-perses se concentraient autour de Babylone. Nabonide venait d'être battu à Rutu, et, après avoir essayé de tenir dans Borsippa, il s'était rendu à Cyrus. Baltassar s'était jeté avec le gros de ses troupes et les principaux Babyloniens dans la ville, qu'ils croyaient imprenable et d'où ils défiaient les ennemis. G. Brunengo, *L'impero*, t. II, p. 423, 430; J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 157. Il donna, dans une nuit de fête, un grand festin. Ivre déjà, il fit apporter du trésor du temple de Bel, Dan., V, 2; cf. I, 2, les vases d'or et d'argent ravis au temple de Jéhovah par son aïeul, et il les profana, lui, ses officiers, ses femmes et ses concubines. Mais voici que des doigts comme d'une main d'homme parurent sur la paroi blanche d'en face, écrivant quelques mots. Nul des sages appelés ne put même les lire, loin de pouvoir en donner le sens. On fit venir Daniel. Le prophète, dans cette salle, parla en termes magnifiques de Nabuchodonosor, le père du roi, qui après une épreuve terrible avait reconnu que « le Très-Haut domine sur les royaumes humains », tandis que son successeur venait de s'élever contre « le Maître du ciel », en buvant dans ses coupes sacrées et en louant des dieux qui ne vivent pas. Puis il lut l'écriture : *Menê' menê' ṭeqêl ûfarsin*, et l'interpréta de l'empire babylonien dont le temps est décidément achevé, compté, *menê'* (*numeratum*), le poids trop faible, *ṭeqel* (*appensum*), et qui est divisé, *pharsin* (*dividentes = divisum*, V, 28) et transporté aux Médo-Perses. Voir t. I, col. 1422. Daniel reçut alors les honneurs royaux qui lui avaient été promis, la robe de pourpre, le collier d'or et *le troisième rang;* et sa prédiction s'accomplit quelques heures à peine après. Baltassar fut tué, la hache symbolique à la main, dans le tumulte causé par l'irruption subite des Perses dans la salle royale : c'était le 3 de marchesvan 538. Tablette des *Annales de Nabo-*

nide, verso, col. 1, fig. 18, 19; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, p. 369.

VI. Daniel sous Darius le Mède. — Babylone prise, Darius le Mède en fut établi roi par le vainqueur ou du moins gouverna la ville avec un titre équivalent. Voir Darius le Mède. Il tint Daniel, quoique celui-ci eût servi la dynastie vaincue, en très haute estime. C'est peut-être à ce moment que le prophète eut sa fameuse vision des soixante-dix semaines; c'était, en effet, la première année de Darius. Dan., IX, 1. Il méditait de toute son âme sur les soixante-dix ans prédits par Jérémie, ℣. 2, qu'il voyait sur le point de finir, et il adressait à Dieu, dans la pénitence et le jeûne, une prière humble, touchante, très fortement motivée. Le même ange Gabriel, qui déjà lui avait parlé, ch. VIII, lui annonça alors, dans un avenir lointain, les soixante-dix semaines d'années, qui commencent à la publication de l'édit (*dâbâr*) pour rebâtir Jérusalem, « les places (portes) et les murs » de la ville, et se terminent à la mort violente du Messie par une alliance remplaçant l'ancienne désormais abolie, ch. IX. Il était encore tout rempli de cette vision, lorsqu'il fut placé par Darius, avec deux autres, à la tête des cent vingt gouverneurs (*'ăḥašdarpenayyâ'*; Vulgate : *satrapæ*) que ce roi venait d'instituer. Il leur était supérieur à tous, « parce que l'esprit de Dieu était plus vaste en lui » qu'en eux. Cf. V, 12; VI, 2. Darius songeait même à l'établir sur tout le royaume, lorsque la jalousie des grands de Babylone l'en empêcha. Ils lui firent porter un édit qui interdisait d'adorer pendant trente jours tout autre que le roi. Daniel, qui n'en tint aucun compte, fut surpris, dénoncé et, malgré les efforts et la douleur du roi, jeté dans la fosse aux lions. Cf. Ezech., XIX, 6-9. Étant venu de grand matin, Darius fut joyeux de trouver le prophète sain et sauf; il livra ses accusateurs et leurs familles aux lions, qui les dévorèrent sur-le-champ, et il promulgua un décret ordonnant « de révérer et de craindre le Dieu de Daniel, Dieu vivant et éternel, Dieu libérateur et sauveur, dont le royaume ne sera pas détruit ». Or Daniel fut en faveur (*haṣlaḥ = prospere egit*, VI, 29; Vulgate, 28) auprès de Darius et auprès de Cyrus le Perse.

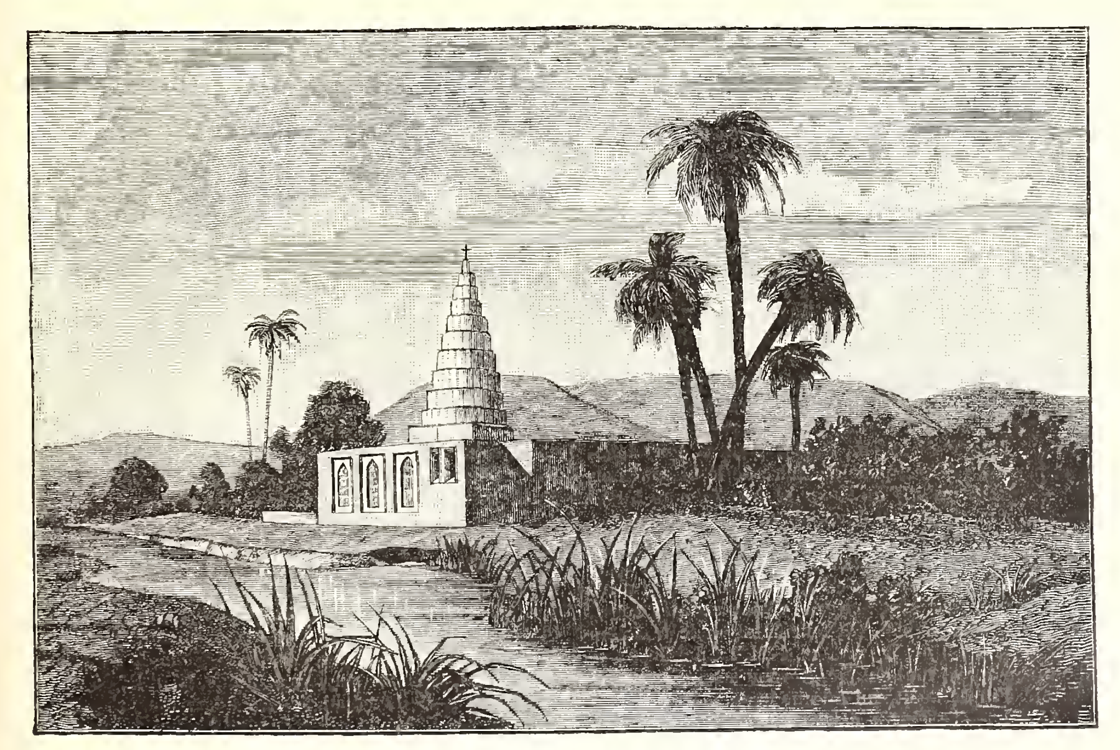
VII. Dernières années de Daniel. — Il était survenu à cette date dans la vie d'Israël un changement qui dut émouvoir profondément l'âme du prophète. Cyrus, inaugurant au lendemain de sa conquête une politique nouvelle vis-à-vis des peuples vaincus, leur permit de rentrer en paix dans leur patrie (voir I Esdr., I, 1) : c'était la première année de son règne, l'année de la chute de Babylone; car Cyrus prit immédiatement le titre de roi de Babylone (*sar Babilu*) simultanément avec Darius, qu'il établit avec lui gouverneur de cette ville. J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 345. Il fit rendre à la première caravane les vases saints emportés jadis de Jérusalem par Nabuchodonosor, et voulut qu'on vînt à son aide de toute manière.

Pourquoi Daniel ne retourna-t-il pas en Judée avec ses frères? On ne le sait pas sûrement, mais c'est sans doute parce qu'il était chargé d'années (plus qu'octogénaire); qu'il pouvait être très utile, nécessaire même à ceux qui restaient pour les protéger, et à ceux qui partaient pour les aider à la cour dans la restauration de Jérusalem, qui allait se heurter à tant d'obstacles. Il demeura donc et fut le conseiller plus que jamais écouté du roi persan. Il en était l'hôte ordinaire (Septante : συμβιωτής) et le convive. Un jour le roi de Babylone (Cyrus) lui reprocha de ne pas adorer Bel, voir t. I, col. 1556, ce dieu qu'il révérait lui-même par politique, qui vivait, puisqu'il mangeait et buvait. Daniel répondit en souriant, et par un stratagème très simple, il convainquit devant le roi de supercherie et de mensonge les soixante-dix prêtres qui desservaient le temple. Le sanctuaire (εἰδωλεῖον), partie du temple (Βήλιον) ou peut-être le temple lui-même (rien ne s'y oppose historiquement), fut ensuite détruit. — Une autre fois, c'est le serpent adoré par les Babyloniens, un dieu vivant, disait le roi, que Daniel fait mourir, selon sa promesse, « sans épée et sans bâton, avec un gâteau de poix, de graisse et de poils, » et dont l'étouffement porte au comble la fureur des Babyloniens contre le roi, « devenu juif, » disent-ils. Ils s'ameutent et exigent la mort du prophète. Le roi cède. Daniel est jeté dans une fosse où il y avait sept lions, dont on irritait intentionnellement la faim. Il y reste six jours, nourri miraculeusement. Au septième, Cyrus vient à la fosse, où il le voit vivant, « assis au milieu des lions. » Jetant un cri, il l'en fait retirer, et, comme ses prédécesseurs, Nabuchodonosor, Baltassar et Darius, il proclame la grandeur de Dieu par toute la terre, ch. XIV. — Une dernière révélation, datée du 24 nisan 536, achève d'éclairer Daniel sur l'avenir de son peuple au milieu des puissances de ce monde, et clôt la vie du prophète; Dan., X, 1, 4. Il était sur le Tigre lorsqu'un ange de forme humaine et rayonnant lui apparut et l'instruisit « de ce qui devait arriver au peuple de Dieu dans les derniers jours ». Après la monarchie médo-perse viendra un roi vaillant, l'auteur de la monarchie gréco-macédonienne. Il y aura entre les rois des deux royaumes du nord (Syrie) et du sud (Égypte), qui en sortiront, des luttes sanglantes et opiniâtres et pleines de vicissitudes. Un de ces premiers nommément (Antiochus IV Épiphane) fera une guerre terrible et causera des maux inouïs « au pays de gloire », enjeu de toutes ces rivalités. A la fin il périra, et le peuple sera sauvé par le secours de l'ange Michel. Le temps de l'épreuve est ensuite fixé dans une vision complémentaire à 1290 et à 1335 jours. Après quoi Daniel fut laissé par l'ange pour toujours. — Il n'est plus question nulle part du prophète. Une foule de légendes ont couru sur sa mort et sa sépulture. Babylone, Ecbatane, Suse, passent pour avoir son tombeau (fig. 472). Voir *Acta sanctorum*, julii t. V, p. 117-131. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1888, t. I, p. 20-22. Il pouvait être nonagénaire lorsqu'il mourut. Pour la vie de Daniel, voir notamment : Payne Smith, *Daniel*, Londres, 1886; H. Deane, *Daniel, his life and times*, Londres, 1888. Cf. Fabre d'Envieu, *Daniel*, t. I, p. 1 et suiv.; R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, 2, p. 466. Voir le beau portrait de Daniel, tracé par E. B. Pusey, *Daniel*, p. 15-20.

VIII. Mission de Daniel. — On peut voir ce qu'elle fut par tout ce qui précède. On peut dire qu'il eut une triple mission et qu'il la remplit avec éclat. 1° Vis-à-vis des captifs, ses frères, il fut un docteur de justice et de piété, et, par sa haute influence auprès des rois qui se succédèrent en Babylonie, un très puissant protecteur. Transportés dans le monde chaldéen, si semblable à eux pour les habitudes religieuses, la forme cultuelle, les formules même de prières (Lenormant, *Études accadiennes*, t. III, p. 161), ils étaient très exposés au péril d'apostasie. Il est certain qu'ils passaient par une crise où leur foi et leur religion, espérance de l'avenir, pouvaient périr. Dieu leur envoya des prophètes qui les secoururent, Ézéchiel (voir Ézéchiel) et Daniel. Daniel, par sa rigide fidélité à la loi, par sa piété intrépide et par ses visions mystérieuses, affermit la foi des captifs et les préserva de l'idolâtrie ou de l'apostasie; c'est pour cela que la Providence l'envoya à Babylone dès le commencement, dans la première des quatre grandes transmigrations chaldéennes. Il fut ainsi le protecteur et le défenseur de ses frères. Vivant au milieu de leurs vainqueurs, leur condition était misérable. On sait en général, par les tablettes et les représentations venues jusqu'à nous, à quels travaux d'esclaves et à quelle vie très dure ils étaient assujettis. Ps. CXXXVI. Certainement Daniel, que Dieu avait fait si grand et si puissant à Babylone, mêlé activement à toutes les affaires, sut adoucir leur sort et leur assurer la bienveillance des rois. Cf. IV Reg., XXV, 27-30. On en trouve la preuve dans son livre. — 2° Il eut aussi une mission pour les Babyloniens eux-

mêmes. Leur orgueil était extrême; ils voyaient la terre entière (moins l'Égypte, et encore combien affaiblie!) « faire silence devant eux, » et ils en rapportaient la gloire à leurs dieux. C'était pour eux un dogme que la victoire d'un peuple était la victoire de son dieu sur le dieu des vaincus. Israël et Juda avaient succombé. Donc Jéhovah, leur Dieu, était censé vaincu par Bel-Mardouk, ou Nébo; il n'était plus qu'un dieu local, secondaire, abaissé et diminué. Telle était leur conviction, qui risquait d'être partagée par les Juifs, hésitants et troublés. Daniel fut suscité pour écarter ce scandale, et relever aux yeux des Chaldéens la gloire humiliée du Dieu unique et souverain. C'est pourquoi, à cinq ou six reprises, des faits d'un surnaturel extraordinaire se produisirent, qui exaltaient par-dessus tous les dieux le Dieu de Daniel, « dont le pouvoir est éternel. » Dan., II, 47; III, 95, 96, 99, 100; IV, 31, 32, 34; VI, 26, 27; XIV, 42 : c'est manifestement le sens final de ces chapitres. — 3° Une autre mission de Daniel fut de conserver et de développer au sein du monde païen les idées et les espérances messianiques. La forme dans laquelle on les voit présentées, c'est la vision du royaume qui aura une origine invisible, qui succédera aux grands empires et aux royaumes issus d'eux, et qui, formé du « peuple des saints du Très-Haut », avec le Messie pour prince, s'établira à travers mille vicissitudes et des luttes constantes, et ne sera jamais détruit. C'est pour faire paraître ces vérités que Dieu suscita Daniel. C'est lui qui les publia et qui contribua puissamment par sa parole et son action prédominante à créer dans tout l'Orient ce courant d'opinion qui remplit plus tard l'Occident comme « une vieille et constante tradition : que des hommes partis de Judée prendraient enfin le gouvernement du monde ». Daniel fut le prophète des nations comme saint Paul devait en être l'apôtre. R. Cornely, *Introductio in libros sacros*, t. II, p. 472, 4; Fabre d'Envieu, *Daniel*, t. I, p. 24-36; C. Keil, *Der Prophet Daniel*, Leipzig, 1869, p. 4, 5-10.

E. PHILIPPE.



472. — Tombeau de Daniel, à Suse.

5. **DANIEL (LE LIVRE DE).** — I. CARACTÈRE DE CE LIVRE. — Il a pour objet général de montrer le souverain pouvoir de Dieu sur les peuples et dans le gouvernement de l'univers. Il est visible, à la simple lecture, que telle est la conclusion des récits historiques et des prophéties proprement dites qui le composent. Les récits où Daniel intervient, — récits choisis et comme détachés, — tombent uniformément sur cette finale, que Dieu est le Dieu des dieux, le maître des rois; qu'il donne et qu'il enlève l'empire à qui il lui plaît. Dan., II, 47; III, 96, 99, 100; IV, 34; VI, 26, 27. Les prophéties le révèlent encore mieux en exposant dans une synthèse saisissante, répétée quatre fois, la succession des empires de ce monde, qui doivent disparaître devant le Messie et être remplacés par son impérissable empire.

II. DIVISION DU LIVRE. — Il est formé de deux parties et de deux appendices. Les deux appendices rentrent dans la première partie, où ils trouvent place, par ordre de temps : l'un, le chap. XIII, 1-64, avant le chap. II, et l'autre, le chap. XIII, 65-XIV, 42, après le chap. VI. La première partie est historique, la seconde prophétique. Très communément, on fait commencer la seconde au chap. VII; la partie historique comprend seulement les six premiers chapitres, le premier excepté. Telle est, en effet, la division admise par les anciens et par beaucoup de modernes, même rationalistes. J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 16. Mais il en est d'autres qui joignent le chap. VII à la première partie, parce qu'il reprend, dans une autre forme, le chap. II, et qu'il est, comme celui-ci, écrit en araméen. Ces raisons ne sont pas convaincantes. Cf. Auberlen, dans Trochon, *Daniel*, Paris, 1889, p. 8.

III. ANALYSE DU LIVRE. — *I. INTRODUCTION.* — Trans-

porté à Babylone, Daniel est élevé dans le palais du roi, avec trois jeunes Hébreux de sa tribu, et s'y livre à l'étude de la littérature chaldéenne. Resté fidèle à Dieu et à la loi, il est admis, pour sa sagesse et son intelligence des visions et des songes, au service du roi, I.

II. Première partie: partie historique. — (1° *Histoire de Susanne,* XIII. — Susanne, très belle et très pieuse, est sollicitée au mal par deux juges, deux vieillards, qui se sont entendus pour la séduire, 1-20. Susanne résiste, 22-24. Les vieillards l'accusent d'adultère et la font condamner à mort, 25-41. Daniel, suscité de Dieu, intervient, revise le procès, convainc les juges de faux témoignage et justifie Susanne. Grandeur de Daniel, 42-64. [Addition deutérocanonique.]) — 2° *Songe de Nabuchodonosor,* II. — Le roi a un songe que personne d'entre les sages ne peut ni rappeler ni expliquer, 1-13. Daniel en obtient de Dieu, par ses prières, le récit et l'intelligence, 14-23. Il le révèle au roi, et l'interprète : c'est la vision de la statue aux quatre métaux symboliques, détruite par une pierre qui devient une montagne, 24-45. Le roi, très ému, proclame Dieu le Dieu des dieux, le maître des rois, et élève Daniel à une très haute dignité, 46-49. — 3° *Les trois amis de Daniel dans la fournaise,* III. — Les trois jeunes Hébreux ayant refusé d'adorer, comme le roi le commandait sous peine d'être condamnés à périr dans le feu, le grande statue de la plaine de Dura, sont jetés avec leurs vêtements dans la fournaise, chauffée ce jour-là à l'excès, 1-23. (Azarias et ses deux compagnons marchent dans les flammes en chantant. Prière d'Azarias, puis cantique d'action de grâces, où toutes les œuvres de Dieu sont invitées par groupe à le louer, chanté par tous les trois, 24-90. [Addition deutérocanonique.]) Le roi, qui s'est approché et a constaté qu'ils étaient vivants, ayant au milieu d'eux comme un fils des dieux (un ange), bénit et loue Jéhovah, et porte un décret pour défendre de le blasphémer, 91-97. — 4° *Édit relatif au songe et à la folie de Nabuchodonosor,* II, 98-IV. — Inscription. Salut. Doxologie. 98-100. Ayant eu un songe, que les sages babyloniens ne peuvent expliquer, le roi appelle Daniel, qui le lui explique. Le grand arbre qu'il a vu, c'est lui-même. Il sera privé du royaume pendant sept *temps* et vivra parmi les bêtes, après quoi il sera rétabli. Qu'il fléchisse donc la colère de Dieu par des bonnes œuvres, IV, 1-24. La prédiction se vérifie un an après, tout entière. Revenu à lui, il reprend le pouvoir. Fin de l'édit, qui est une louange du « Roi du ciel », 25-34. — 5° *Festin et mort de Baltassar,* V, — Dans un grand banquet, la nuit, le roi profane les vases du Temple de Jérusalem, qu'il a fait retirer du trésor. Apparition sur la muraille d'en face de doigts traçant des mots fatidiques, que les sages se déclarent incapables même de lire, 1-8. Daniel, après avoir reproché au roi son impiété et son orgueil, les lit et les interprète, 9-29, col. 1250. Réalisation de la prédiction, 30-31. — 6° *Daniel jeté dans la fosse aux lions, et sauvé,* VI. — Darius le Mède, par le très grand crédit qu'il accorde à Daniel, excite contre celui-ci la jalousie des satrapes, qui lui font lancer un décret obligeant à n'adorer pendant trente jours que lui seul, 1-9. Daniel, surpris à prier malgré le décret, est dénoncé et jeté aux lions, 10-17. Préservation miraculeuse du prophète. Joie du roi, qui ordonne à ses sujets de révérer le Dieu de Daniel, 17-28. — (7° *Destruction de Bel et du dragon,* XIV, 1-42. — Daniel, invité par le roi à adorer Bel, lui prouve l'imposture des prêtres qui servent ce dieu. Mort des imposteurs. Renversement du sanctuaire, XIII, 65-XIV, 21. Invité de nouveau à adorer le grand serpent, vivant celui-là, Daniel le tue sans épée ni bâton, 22-26. Émeute dans Babylone contre lui. Il est jeté dans la fosse aux lions. Il en sort six jours après. Ordre royal d'adorer avec crainte le Dieu de Daniel, 27-42. [Addition deutérocanonique.])

III. Deuxième partie : partie prophétique. — 1° *Vision des quatre animaux, qui représentent les quatre grands empires, auxquels succédera le royaume du Messie,* VII. — 1. Vision des quatre grands animaux, 1-8; — 2. Apparition de l'« Ancien des jours », et son jugement, 9-15; — 3. Explication par un ange de cette vision, 16-28. — 2° *Vision du bélier et du bouc, qui représentent le second et le troisième des grands empires,* VIII. — 1. Description de la vision, 1-14; — 2. Son explication par un ange, 15-27. — 3° *Vision des soixante-dix semaines,* IX. — 1. Prière de Daniel pour son peuple; 1-14; — 2. en faveur de qui il implore la miséricorde de Dieu, 15-19; — 3. Révélation par l'ange Gabriel du temps précis de la venue du Messie et de la conclusion de la nouvelle alliance, 20-27. — 4° *Vision des empires et spécialement de l'empire grec et de l'Antéchrist,* X-XII. — 1. Apparition d'un ange resplendissant de lumière, qui révèle à Daniel ce qui doit arriver à son peuple, X; — 2. Révélation sur les deux empires perse et gréco-macédonien, puis spécialement sur les deux royaumes issus de ce dernier et sur les persécutions d'Antiochus IV Épiphane, figure de l'Antéchrist, XI-XII, 3; — 3. Autre révélation sur la durée de ce qui a été prédit, XII, 4-13.

IV. Unité du livre. — Ce livre, quoi qu'il en soit des apparences, forme un tout logique, dont l'unité est assez évidente. — 1° Tout se tient dans la première partie. La mention des vases sacrés, I, 2, prépare l'ordre de Baltassar, V, 2, 3, 23. L'éducation chaldéenne des trois amis de Daniel et leur piété rigide expliquent les dignités dont ils sont revêtus et leur résistance au roi, I, 4, 17, 19, 20; cf. III. L'intelligence des visions et des songes, don spécial fait à Daniel, rend très naturelle son intervention dans le procès de Susanne, XIII, et dans le songe de Nabuchodonosor, II. Très connu du roi pour ce motif, on conçoit qu'il lui explique la vision du chap. IV. Son apparition dans la salle, chap. V, n'a plus rien ensuite qui surprenne. Et toute cette extraordinaire réputation qu'il s'est faite ainsi justifie les faits racontés chap. VI et chap. XIV : c'est le même genre de prodiges et la même raison d'influence à la cour babylonienne. — 2° Tout se tient aussi dans la seconde partie. Les quatre visions dont elle est composée se complètent l'une l'autre. On peut dire que les trois dernières sont implicitement dans la première. Voir VII, 4, 5, et VIII; VII, 22[b], 26, et IX; VII, 6, 26, et X-XII. Voir aussi VIII, 9-14, 22, 23-26, et X-XII. Ajoutez qu'une vision commune les relie et les domine, — celle de l'« Ancien des jours », dont les empires sont dits, ici et là, dépendre et relever. — 3° Les deux parties, à leur tour, s'appellent mutuellement. Même objet général : ainsi le chap. VII est le chap. II autrement symbolisé. Même espèce de prédiction, par vision et par songe. Même esprit, mêmes vues sur l'avenir prochain et éloigné. Même ordre : ordre de temps suivi dans le classement des chapitres des deux parties. Même fin : prouver que Dieu est le Dieu des dieux, le maître des rois et des empires. L'unité est donc certaine. Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel,* Giessen, 1895; J. Knabenbauer, *In Daniel.,* p. 17-19; Hebbelinck, *De Auctoritate,* p. 19-25, et surtout Pusey, *Daniel,* p. 9-15. — Cette unité n'est contredite ni par l'usage successif de la première et de la troisième personne (on le trouve dans Isaïe, VI, 1, 5; VII, 3; VIII, 1; XXXVII, 6); ni par l'usage des deux langues que l'on constate dans le livre, car on le trouve dans Esdras, dont l'écrit n'a jamais été attribué à deux auteurs. Du reste, la manière dont la transition de l'hébreu à l'araméen est faite, en plein verset II, 4[a] et 4[b], écarte toute dualité d'auteurs. Aussi cette unité est-elle reconnue aujourd'hui par les rationalistes eux-mêmes. A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament,* trad. A. Pierson, Paris, 1868, t. II, p. 519, 520; Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das Alte Testament,* Berlin, 1886, p. 414, 415.

V. Auteur du livre. — Si le livre est *un,* il faut qu'il n'ait qu'un seul auteur. Et en effet, quoi qu'on ait dit et soutenu autrefois (J. Knabenbauer, *In Daniel.,* p. 19), il est communément reçu qu'il n'a qu'un auteur. — Il a

pour auteur un contemporain de Daniel, vivant en Chaldée, au VIe siècle, et c'est Daniel lui-même.

I. Preuves positives. — 1° *Preuves internes, tirées du livre lui-même.* — Il est certain que Daniel a écrit la partie prophétique du livre, VII-XII. — 1. Il l'affirme implicitement, car il y parle constamment à la première personne. Dan., VII, 2, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 15, 16, 19, 21, 28; VIII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 26, 27; IX, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 20, 21, 22; X, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15-21; XI, 2; cf. XII, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13. Il l'affirme, en outre, explicitement. Dan., VII, 1. Araméen : *B'êdayin ḥelmâ' keṭab re'š millîn 'amar,* « alors il écrivit le songe, et il en dit le sommaire. » Le moins qu'on puisse conclure, c'est que Daniel *écrivit* cette vision; ce que l'on doit aussi dire des autres, qui en sont le complément nécessaire. Voir Dan., VIII, 26, et surtout XII, 4, cf. 9 (avec le commentaire de J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 221 et 317). Mais, s'il faut attribuer à Daniel les prophéties, il faut lui attribuer aussi les récits, à cause du lien qui unit étroitement ceux-ci à celles-là, et à cause de l'unité prouvée du livre, — c'est-à-dire, en somme, le livre tout entier. — 2. Cette preuve est confirmée en premier lieu par la dualité des langues usitées dans le livre. Il est écrit, en effet, en deux langues, l'hébreu et l'araméen oriental ou chaldéen. L'hébreu aramaïse quelque peu, et le chaldéen hébraïse légèrement. L'usage de ces deux idiomes y est tel, qu'ils paraissent à n'en pas douter très familiers à l'auteur. Donc *a*) cet auteur était Juif : un Juif seul peut ainsi se servir de l'hébreu; et *b*) il vivait au milieu du VIe siècle, exactement; car c'est alors seulement, vers l'an 550, que l'emploi simultané, par un Juif, de l'hébreu et de l'araméen est possible, historiquement parlant : plus tôt, l'araméen n'est pas encore vulgaire. Ajoutez en particulier que l'araméen de Daniel ressemble autant à l'araméen d'Esdras, qu'ils diffèrent également tous deux de celui des Targums postérieurs. Voir plus loin sur la langue. — Elle est confirmée en second lieu par la coïncidence merveilleusement exacte qui existe entre les données du livre, données historiques, archéologiques, orientales, et par ce que nous savons sûrement d'ailleurs. Il serait trop long de l'exposer en détail. Quelques savants l'ont fait. Nommons entre autres : F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 255-419; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1891, t. V, p. 171-228; G. Brunengo, *L'impero di Babilonia e di Ninive,* Prato, 1885, t. II, p. 244-522; Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* Paris, 1875, Appendice, p. 169-226; F. Kaulen, *Assyrien und Babylonien,* Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., p. 103-129. — Résumons très rapidement cette preuve avec F. Kaulen. « La partie historique du livre, dit-il, répond exactement aux données de l'Ancien Testament. Les autres livres ne parlent pas du siège de Jérusalem par Nabuchodonosor, mentionné I, 1; mais il est exigé par IV Reg., XXIV, 1, et II Par., XXXVI, 6. La troisième année de Joakim est justement désignée comme date du départ de Nabuchodonosor, בא, *bâ',* et la quatrième comme date de son accession au trône, Jer., XXV, 1; XLVI, 2; et cette antinomie ne fait que confirmer la crédibilité du récit. » — A partir du moment où les jeunes Hébreux entrent au palais du roi, le livre a souvent occasion de rappeler les institutions babyloniennes. Par suite des découvertes que l'on a faites, ces institutions, identiques du reste à celles d'Assyrie, sont très connues. Or à cet égard tout ce qui a paru jusqu'ici confirme le livre de Daniel. Ainsi l'intendant de la maison du roi s'appelle bien « le chef des eunuques, » comme il paraît dans de nombreuses figures, I, 3. Les jeunes Hébreux destinés au service du roi sont « instruits dans l'écriture et la langue des Chaldéens ». On sait aujourd'hui qu'à Babylone il existait une écriture et une langue étrangères, création d'une race non sémitique, dont les débris vivaient en caste séparée, sous le nom de Kasdim. J. M. Fuller, *Daniel,* p. 252. Que les classes élevées dussent apprendre cette langue, c'est ce que prouvent les syllabaires et les vocabulaires que donnent les tablettes. Parmi les noms imposés aux jeunes Hébreux, I, 7, ceux de Baltassar et d'Abdénago sont si clairement babyloniens, qu'il faut aussi regarder comme tels les deux autres, quoiqu'ils ne soient pas encore expliqués. Que les mages aient été très considérés en Babylonie et par les rois, comme on le voit I, 20; II, 2; IV, 3, on le sait de reste par les écrivains classiques, et une série de rapports faits par eux le confirme. *Records of the Past,* t. I, p. 153. Les sciences occultes, qui sont en faveur auprès des rois, étaient en effet, si l'on en croit F. Lenormant, une partie intégrante de la culture babylonienne. *Les sciences occultes en Asie,* 2 in-8°, Paris, 1874-1875. La formule « Rex in æternum vive », par laquelle on salue les rois chaldéens, II, 4; III, 9; V, 10; VI, 6, 21, est commandée par l'étiquette orientale. II Esdr., II, 3; Cf. Judith, XII, 4; Ælien, *Hist. var.*, I, 32; Quinte-Curce, VI, 5. Cf. F. Kaulen, *Assyr. und Babyl.*, 2e édit., p. 185-192. Même formule dans les suppliques aux monarques assyriens. Smith, *Assyrian Discov.*, Londres, 1875, p. 230, 309, 409, 414. Les exigences absurdes de Nabuchodonosor, II, 3, s'expliquent parfaitement par le despotisme babylonien. Menacer de faire « des maisons un amas de boue », c'était menacer, en style ordinaire, d'une entière destruction. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 34. Le titre de « roi des rois », donné par Daniel au monarque babylonien, se lit couramment sur toutes les tablettes royales de l'Asie antérieure. F. Kaulen, *Assyrien,* p. 109. La plaine de Dura, III, 1, a été retrouvée par M. Oppert dans l'enceinte de la vieille Babylone, et l'on y voit aujourd'hui encore la substruction d'un colossal monument. *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 239, 240. L'endroit porte toujours le même nom, *Journal of the Royal Geographical Society,* t. X, 1840, p. 93, qui signifie « remblai ou enceinte », selon la version des Septante : ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου. L'érection d'une statue dans un but politique ou religieux était chose fréquente en Assyrie et en Chaldée. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. I, p. 181. Dans la bouche des rois comme en Daniel, elle s'appelle *zalam.* Les dimensions de la statue élevée par Nabuchodonosor pourraient paraître invraisemblables, si l'on ne pensait qu'elles comprennent à la fois le piédestal et la statue elle-même. Hérodote, II, 149, en vit de pareilles en Égypte. Le supplice du feu, surtout pour cause politique, était très commun en Assyrie et en Babylonie, comme nous l'apprennent les inscriptions : c'est ainsi, par exemple, qu'Assurbanipal punit son frère révolté, Samassumukin, « en le jetant dans une fournaise incandescente. » Smith, *History of Assurbanipal,* Londres, 1871, p. 163; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 263. Le même monarque raconte comment il avait imité son aïeul Sennachérib, en faisant jeter aux lions un certain nombre de révoltés. Smith, *Assurbanipal,* p. 166; F. Talbot, *Illustrations of the Prophet Daniel from the Assyrian writings,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. II, 1873, p. 361. Les édits de Nabuchodonosor sont conçus exactement dans la forme officielle que révèlent des édits analogues. Cf. I Esdr., IV, 17; VII, 12; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 252. Les conceptions religieuses de Nabuchodonosor sont d'une vérité historique frappante, comme il apparaît de sa reconnaissance du Dieu très-haut au sein de l'idolâtrie et de l'incrédulité babyloniennes. En particulier, IV, 29, répond parfaitement aux idées que l'on se faisait en Babylonie de l'action des dieux dans le monde. F. Lenormant, *Les premières civilisations,* 2e édit., Paris, 1874, t. II, p. 166, 1. Que si Nabuchodonosor, enivré, s'écrie : « N'est-ce pas là cette grande Babylone, » etc., IV, 27, c'est une phrase qu'on lit presque mot à mot dans une inscription de ce roi. Voir Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,*

t. III, 2, p. 25; Flemming, *Die grosse Steinplatten-inschrift Nebukadnezars II*, Gœttingue, 1883, p. 18. Les « dieux d'or, d'argent, d'airain, de fer, de bois et de pierre », dont il est parlé, v, 4, sont déjà connus par la lettre de Jérémie. Bar., VI. La main effrayante écrivit, v, 5, « sur la chaux de la muraille : » les monarques assyriens et chaldéens ne connaissaient, en effet, pour décorer l'intérieur de leurs appartements, qu'un léger enduit de chaux blanche. F. Kaulen, *Assyr.*, p. 52, 109. Une connaissance parfaite des temps de l'histoire se trahit dans l'expression « Mèdes et Perses », v, 28 : au début de Cyrus, on admettait encore que le royaume des Mèdes était passé à une autre dynastie, les Perses leur étant toujours volontairement soumis; ce n'est que plus tard, quand les Achéménides furent devenus maîtres incontestés du pouvoir, que les Perses s'affirmèrent partout, dans ce vaste empire, comme nation privilégiée. Voir Spiegel, *Die persische Inschriften*, p. 3, 5, etc. — Cette parfaite exactitude se retrouve également en matière d'histoire. La vérité de l'Écriture est justifiée plus victorieusement encore ici que partout ailleurs. On sait présentement par les tablettes de Nabonide, comme aussi par celles de Cyrus, son vainqueur, qu'il eut un fils premier-né du nom de Belšaṣṣar (assyrien : *Bel-sar-uṣur*) ou Baltassar, qui fut associé au trône, comme Nabuchodonosor l'avait été au temps de la bataille de Charcamis. Jer., XLVI, 2. On peut donc parler de la « troisième année du roi Baltassar », VIII, 1. Pinches, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, VII, 1, 1880, p. 139. Baltassar dut défendre Babylone, pendant que son père tenait la province avec une armée; mais il périt dans la catastrophe rapportée v, 30, et dans Hérodote. Voilà comment Nabonide était le premier et Baltassar le second personnage de l'empire, et c'est ce qui explique pourquoi, lorsqu'il s'agit du plus haut rang pour Daniel, v, 29, on ne lui promet et on ne lui donne que « le troisième ». Après sa victoire, Cyrus fit gouverner Babylone par Darius le Mède. Voir DARIUS LE MÈDE. — Le silence des auteurs classiques sur ces détails n'infirme en rien la véracité du livre, et les pages de Daniel entrent sans effort dans la trame de l'histoire inattaquée. F. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, 3e édit., p. 392, 393. Cf. Foigl, *Cyrus und Herodot*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 2 et suiv.; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 443 et suiv. — De ces deux dernières preuves il ne résulte pas que le livre est nécessairement de Daniel; mais on doit en conclure qu'il a pour auteur un Juif, vivant à Babylone, au temps du prophète. Que ce Juif soit précisément Daniel, c'est une conclusion que l'on tire d'ailleurs avec certitude. Voir Fr. Lenormant, *La divination*, p. 188, 189. Cf. A. Hebbelynck, *De auctoritate*, p. 275-280.

2° *Preuves externes, tirées de la tradition juive et de la tradition chrétienne.* — 1. Daniel est nommé dans Ézéchiel, XIV, 20; mais nous n'insisterons pas sur ce passage, qui n'est pas explicite, non plus que sur la prière de Néhémie, II Esdr., IX : les pensées et la forme de cette prière rappellent certainement Dan., IX, 5-19 ; mais il n'est pas certain qu'elles soient prises de Daniel. Cf. E.-B. Pusey, *Daniel*, p. 345-359. Dans Zacharie, I, 8-10; VI, 1-8, la vision des quatre cornes, des quatre chars et des quatre vents a pu être inspirée par Dan., VII; mais cela est douteux. — Le canon hébreu de l'Ancien Testament, que l'on dit avoir été clos alors, contient parmi les hagiographes le livre de Daniel. — La version des Septante, par ses allusions, son adaptation visible aux temps d'Antiochus, prouve que le livre ainsi traduit est au moins antérieur à l'an 163, date à laquelle les rationalistes rapportent, en effet, cet écrit. — Le troisième livre sibyllin, composé par un Juif, vers l'an 170-168 (E. B. Pusey, *Daniel*, p. 364, note 6), s'inspire manifestement de Daniel. *Sib.* III, v. 397, 400 : « Il y aura dix cornes. Près d'elles il en fera pousser une autre... Et alors la corne qui aura poussé régnera... » Cf. Dan., VII, 7, 8, 11, 20. — On ne saurait nier non plus que Mathathias n'ait emprunté à ce livre les deux faits de cette époque qu'il rappelle I Mach., II, 59, 60 : le contexte l'exige évidemment. — Plus explicites encore sont les textes de l'historien Josèphe. On peut les discuter, et avec A. Kuenen, *Hist. crit.*, t. II, p. 515 et suiv., les trouver incohérents, invraisemblables; mais on ne peut méconnaître que le prêtre historien attribue à Daniel, en pleine conviction, le livre et les prophéties qui portent son nom. « Les livres qu'il a écrits et laissés (βιβλία ὅσα δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν), nous les lisons encore aujourd'hui. » Il parle nettement d'un livre de Daniel qui fut montré à Alexandre, quand, de Gaza, il vint en Judée. *Ant. jud.*, X, XI, 7; cf. *Bell. jud.*, IV, VI, 3; VI, II, 1. Nul doute que telle ait été à cet égard la tradition juive de son temps.

2. La tradition chrétienne n'est pas moins expresse et a plus d'autorité encore. — Jésus attribue à Daniel une prophétie qui se trouve dans son livre. Matth., XXIV, 15; cf. Marc., XIII, 14. Il lui prend des expressions, par exemple, « Fils de l'homme, » qui lui sont spéciales. Math., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27, cf. Dan., VII, 13, 14. Saint Paul a des idées et des manières de dire qui sont propres à Daniel. II Thess., II, 3, 4, 8, cf. Dan., VII, 8, 25, 11, 19; I Cor., VI, 2, cf. Dan., VII, 22; Hebr., XI, 33, allusion à Dan., VI et XIV; I Petr., I, 10, cf. Dan., XII, 8. L'auteur de l'Apocalypse a certainement connu Daniel : c'est le même genre d'écrire, ce sont les mêmes révélations et souvent les mêmes images. A. Hebbelynck, *op. cit.*, p. 64. — Avec le temps, la tradition sur l'origine du livre s'accentue de plus en plus. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques se prononcent nettement pour l'attribution à Daniel. Porphyre, au IIIe siècle, est le premier qui s'écarte de l'opinion traditionnelle. Il recule la composition du livre au temps d'Antiochus IV Épiphane, selon cette règle posée par lui, qu'un écrit où se lit une prophétie est postérieur à l'événement prédit. Il a fait école, non pas immédiatement, mais quinze siècles après, parmi nos rationalistes. Dans l'intervalle, l'authenticité du livre, défendue contre Porphyre par Methodius, Apollinaire, l'historien Eusèbe (S. Jérôme, *In Dan.*, *Prol.*, t. XXV, col. 491), est affirmée par Théodoret nommément, et sans ombre d'hésitation, *In Dan.*, VII, t. LXXXI, col. 1411, et par tous ceux qui vinrent ensuite. Il faut descendre jusqu'à Semler et surtout à Bertholdt pour trouver ce système de négation, qui est suivi aujourd'hui par la foule des exégètes et des critiques protestants et rationalistes. La base de leur système est l'axiome de Porphyre, et leurs thèses ne sont pas différentes au fond des siennes. « En présence des faits rapportés dans le livre, dit S. R. Driver, *An Introduction to the Litterature of the Old Testament*, Édimbourg, 1891, p. 467, l'opinion qu'il est l'œuvre de Daniel n'est plus soutenable. L'évidence interne amène irrésistiblement à cette conclusion, qu'il n'a pas dû être écrit avant l'an 300 environ, et il est au moins probable qu'il fut composé pendant la persécution d'Antiochus IV Épiphane, en l'an 168 ou 167. » Le plus fameux de ses adversaires par la science est A. Kuenen, qui, dans son *Histoire critique*, a recueilli et fait valoir avec talent (t. II, p. 515-582, notes explicatives XXX-XXXV) toutes les objections possibles contre la composition du livre de Daniel. — Il n'en est aucune qui soit insoluble, comme nous allons le voir.

II. PREUVES NÉGATIVES. — Elles consistent dans la réfutation des objections soulevées contre l'authenticité. Les objections que nous discuterons, nous les prendrons non pas à A. Kuenen, à qui M. Trochon, *Daniel*, p. 16-58, a largement répondu, mais à S. R. Driver, qui est plus récent, et dont la critique est plus objective et moins radicale. Il en a trois séries, dont l'une se rapporte aux données historiques du livre, l'autre à la langue, l'autre aux doctrines particulières qu'il renferme.

1° *Objections historiques.* — « Les faits historiques sui-

vants sont une preuve plus ou moins décisive que l'auteur est plus jeune que Daniel : — 1. La place donnée au livre dans le canon, non pas avec les prophètes, mais dans la classe mixte des écrits que l'on nomme hagiographes, et encore au dernier rang de ceux-ci, dans le voisinage d'Esther. On sait peu de chose de certain sur la formation du canon. On sait cependant que « les Prophètes » furent antérieurs aux hagiographes. Si le livre de Daniel eût existé alors, on peut croire qu'il eût été admis comme œuvre de prophète et classé avec les prophètes. — 2. Jésus, fils de Sirach (environ 200), dans son énumération des gloires d'Israël, Eccli., XLIV-L, parle d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et des douze petits prophètes (collectivement). Il est muet sur Daniel. — 3. Que Nabuchodonosor ait assiégé Jérusalem et emporté les vases du Temple « la *troisième* année de Joakim », Dan., I, 1, c'est bien improbable, quoiqu'on ne puisse, strictement parlant, démontrer le contraire. Non seulement le livre des Rois n'en dit mot, mais Jérémie, *l'année suivante,* parle (XXV et ailleurs) des Chaldéens de manière à faire croire que leurs armées n'avaient pas encore été vues en Juda. — 4. Les « Chaldéens », Dan., I, 4; II, 2 et suiv., sont une expression qui équivaut à la caste des sages. Ce sens « est inconnu » au vocabulaire assyro-babylonien; il n'apparaît qu'après la chute de l'empire babylonien, son emploi dans Daniel prouve ainsi que ce livre a été composé après l'exil. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 429. Il date nommément du temps où, en fait, les seuls Chaldéens connus appartenaient à la caste en question. Cf. Meinhold, *Beiträge,* 1888, p. 28. — 5. Baltassar est donné comme *roi* de Babylone, et Nabuchodonosor, chap. V, 2, 11, 13, 18, 22, comme son *père.* Mais en réalité, c'est Nabonide (*Nabu-nahid*) qui fut le dernier roi de Babylone ; c'était un usurpateur, sans lien avec Nabuchodonosor, et dont un fils est connu sous le nom de *Belšaruṣur.* Schrader, *Keilinschriften,* p. 433 et suiv. On peut regarder comme probable, quoique nous n'en ayons encore aucune preuve dans les textes cunéiformes, que Baltassar commanda à Babylone pour son père, quand celui-ci (voir Sayce, *Fresh Light,* 1883, p. 170 et suiv.) marcha contre Cyrus; mais il est difficile de croire qu'*un contemporain* ait pu, à cause de cela, lui donner le titre de roi. Pour sa parenté avec Nabuchodonosor, il est *possible* que Nabonide ait pu songer à s'affermir en prenant pour femme une fille du grand roi, lequel alors aurait été le père (le grand-père, en style hébreu) de Baltassar. Les termes du chap. V causent d'ailleurs l'impression que, dans l'idée de l'auteur, Baltassar est vraiment le fils de Nabuchodonosor. Quoique Baltassar soit un personnage historique, ayant probablement occupé une haute position au temps de la conquête, il faut bien avouer que le portrait qui en est tracé confirme l'opinion qu'il provient de la tradition juive postérieure. Cf. Schrader, *Keilinschriften,* p. 434 et suiv. — 6. Darius, fils d'Assuérus, *un Mède,* est « établi roi sur le royaume des Chaldéens », après la mort de Baltassar, V, 31; VI, 1 et suiv.; IX, 1; XI, 1. Il semble qu'il n'y ait pas place pour ce roi. D'après tous les auteurs, c'est Cyrus qui succéda immédiatement à Nabonide, et devint roi de l'empire perse tout entier. On a conjecturé que Darius avait pu régner comme un vice-roi, — par conséquent, qu'on peut l'identifier avec Cyaxare II (de Xénophon) ou un plus jeune frère d'Astyage, — que Cyrus aurait établi sur Babylone. D'ailleurs, VI, 1, où il organise l'empire en le partageant en cent vingt satrapies, et VI, 27, il est représenté comme roi absolu de la Babylonie, sans aucune limitation de pouvoir. De plus, VI, 1, on est très incliné à croire à une confusion avec Darius, fils d'Hystaspe. Toutefois les circonstances marquées ne sont pas telles qu'on ne puisse, absolument parlant, les adapter au rôle et à l'existence de Darius le Mède; et le critique prudent n'appuiera pas trop sur le silence des inscriptions, car il en est encore qui n'ont pas paru au jour. — 7. Il est dit, IX, 2, que Daniel « comprit par les livres », *bas-sefârîm,* le nombre d'années pendant lesquelles Jérusalem devait être dévastée, selon Jérémie. L'expression dont on se sert implique que les prophéties de Jérémie faisaient partie d'une collection de livres saints, laquelle cependant, on peut l'affirmer hardiment, n'existait pas en 536. — 8. D'autres indications montrent que le livre n'est pas d'un contemporain, telles que les suivantes : l'improbabilité que Daniel, un Juif si religieux, ait consenti à entrer dans la classe des Chaldéens « sages », et que ceux-ci l'aient reçu parmi eux (I; cf. II, 13); la folie septennaire de Nabuchodonosor (lycanthropie), et l'édit qui s'y rapporte; les termes absolus qu'ils emploient tous deux, lui et Darius (IV, 1-3, 34-37; VI, 25-27), pour, tout en persévérant vraisemblablement dans leur idolâtrie, confesser la suprématie du Dieu de Daniel et ordonner qu'on lui rende hommage. » S. R. Driver, *Introduction,* p. 467, 468, 469.

Réponses aux objections. — 1. Il est vrai que le livre se trouve actuellement parmi les hagiographes, mais primitivement il se trouvait parmi les Prophètes, comme on l'a conclu de l'état des manuscrits des Septante et du texte de Josèphe, *Contr. Apion.,* I, 8. Le Talmud et les talmudistes l'ont fait passer dans les hagiographes pour une raison d'école, très probablement parce qu'ils s'avisèrent de distinguer entre les prophètes d'office et les prophètes de grâce. Daniel étant plutôt un de ceux-ci, ils le séparèrent de ceux-là, et reléguèrent son livre, avec Esther et les autres, dans la classe inférieure. Voir R. Cornely, *Introductio generalis,* t. I, p. 29. Mais cette manière d'agir n'est certes pas une preuve de l'origine postérieure du livre. D'autant plus que les auteurs du canon n'ont pas suivi dans leur classement l'ordre du temps de composition. — 2. Le silence du livre de l'Ecclésiastique n'est pas une meilleure preuve. L'auteur ne se propose pas de donner une liste complète des gloires d'Israël; il en est, et des plus pures, dont il ne dit mot. Puis, il n'observe aucun ordre dans l'éloge de celles qu'il célèbre. Enfin il n'est pas impossible que le manuscrit sur lequel la version fut faite n'ait été en mauvais état. On soupçonne fort les derniers chapitres d'être mutilés et interpolés. J. Fabre d'Envieu. *Daniel,* I, t. I, p. 764-765. — 3. « Il n'est pas improbable » que Nabuchodonosor ait assiégé Jérusalem « la troisième année de Joakim ». Du moins, ce qu'affirme Daniel (I, 1), c'est qu'« il vint », *bâ',* se mit en marche pour cette campagne, la troisième année de Joakim. Nul ne peut convaincre d'erreur cette date ainsi comprise. Il marcha donc sur la Judée cette année, mais ce n'est que l'année suivante qu'il prit la ville. L'expédition est attestée non pas seulement par cet endroit, mais expressément par II Par., XXXVI, 6-7, et implicitement par IV Reg., XXIV, 1, 2. Cf. Jer., XLVI, 2. Et c'est bien « l'année suivante », savoir, en fait, la quatrième année, que le prophète (XXV, 1) rappelle l'arrivée prédite des Chaldéens, que l'on allait voir à Jérusalem incessamment. Voir A. Hebbelynck, *De auctoritate,* p. 75-78. — 4. Le mot « Chaldéens » (hébreu : *Kasdîm*) offre, dans Daniel, deux sens : l'un général, I, 4, celui de « sages » babyloniens; l'autre plus strict, II, 2, celui d'« astrologues », une des cinq classes dans lesquelles les premiers se divisaient. Le sens strict n'apparaît pas, que l'on sache, dans les textes cunéiformes publiés jusqu'ici ; mais dira-t-on pour cela que notre livre est écrit après l'exil ? Ce serait illogique. Que savons-nous d'ailleurs de l'assyro-babylonien, de ses éléments, de l'histoire de ses mots? Peu de chose. E. B. Pusey, *Daniel,* p. 423, à propos de cette difficulté, se contente de dire : « Ce titre [de Chaldéens] ne s'applique pas à tous les mages, comme on l'a prétendu; mais il est pris cette fois seulement dans son sens historique. » Cf. J. M. Fuller, *Holy Bible,* t. VI, p. 252. — 5. On refuse d'admettre que Baltassar ait porté le titre de roi. Or on ne peut guère douter aujourd'hui qu'il n'ait eu le titre de roi ou au moins de vice-roi. Il était fils de Nabonide, et fut

associé au trône par son père. Cette opinion est fondée sur les inscriptions. On sait, par une tablette d'argile, que Nabonide étant à Téva ou Téma, les septième, neuvième, dixième et onzième années de son règne, « le fils du roi, les officiers et les soldats étaient [dans les forteresses du pays d'] Accad. » lig. 5, 10, 19, 23 (T. Pinches, *Transactions*, t. VII, p. 139-176); cette expression de la tablette : « le fils du roi, » *abal sarru*, doit se traduire, selon le P. Delattre (*Salomon, Assurbanipal, Baltassar,* Bruxelles, 1883), par « le fils-roi », ou mieux « le roi associé », ce qui prouve que Nabonide s'associa dans le gouvernement son fils. Il est naturel que ce fils associé ait été son premier-né. Or son premier-né, « le rejeton de son cœur, » s'appelait *Bel-sar-uṣur* (Baltassar), suivant un des quatre cylindres trouvés à Mughéir (*Western Asiatic Inscriptions,* t. I, p. 68; voir J. Ménant, *Babylonie et Chaldée,* Paris, 1875, p. 258, col. II, lig. 24, 25, 26), et plusieurs autres documents cunéiformes. Il est donc fort croyable qu'un contemporain ait pu parler de lui comme d'un roi. — L'association de Baltassar au trône se justifie en outre par d'autres faits analogues, et surtout par Dan., V, 16 : « Tu seras le troisième dans mon royaume. » Pourquoi le troisième, et pas le second? Parce que le second était Baltassar lui-même, le corégent. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes,* t. IV, p. 464. — Nabuchodonosor est appelé son père, dans le texte, à plusieurs reprises, et c'est avec raison. Le mot « père », *'ab*, a, en assyrien comme en hébreu, un sens large. Il signifie aussi « prédécesseur », comme des exemples le prouvent. Il veut dire sans doute ici « grand-père » ou « aïcul ». Baltassar était en réalité le petit-fils de Nabuchodonosor, son père Nabonide ayant épousé, pour s'affermir sur un trône usurpé, l'une des filles de ce glorieux monarque, peut-être la veuve de Nergal-sar-uṣur. Le fait est qu'il eut après Baltassar un autre fils portant ce grand nom, puisque dans l'inscription dite de Behistun, on lit que la Babylonie fut soulevée successivement par deux aventuriers « criant faussement : Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonide ». La preuve, sans être péremptoire, n'est pas sans valeur. — 6. On ne sait pas encore avec certitude à quel personnage historique répond Darius le Mède, VI. Il existe à cet égard sept ou huit hypothèses (voir G. Brunengo, *L'impero,* p. 452 et suiv.; A. Hebbelynck, *De auctoritate,* p. 191) que nous n'avons pas à discuter ici. Voir DARIUS LE MÈDE. — La création des cent vingt satrapies, dont il est parlé VI, 1, n'est pas incroyable, pourvu que l'on entende ces satrapies de simples districts, et ces satrapes de simples gouverneurs assez semblables aux *piḫat* assyriens. Y voir une copie de l'organisation faite par Darius Hystaspe, plus tard, c'est forcer le texte. Nous pensons, au contraire, que les divisions administratives du Mède furent comme le germe de ce qui se fit postérieurement, avec extension. Voir J. M. Fuller, *Holy Bible,* t. VI, p. 315. Rien d'ailleurs, dans VI, 23, ne nous oblige à croire que sa juridiction fût universelle et sans limite; et il n'est pas à craindre, ce semble, que les inscriptions à découvrir ou à déchiffrer ne viennent donner raison à M. Driver. — 7. Le mot *bas-sefarîm*, « par les livres, » Dan., IX, 2, ne signifie pas nécessairement une collection de livres saints. Il signifie simplement les livres, des livres déterminés, peut-être les seuls écrits de Jérémie, qui certes existaient avant Daniel. J. M. Fuller, *op. cit.*, p. 352. Cf. J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 224. — 8. Il n'est pas improbable que Daniel ait pris rang parmi les « mages », et que ceux-ci lui aient fait place parmi eux. Moïse a été instruit par les prêtres égyptiens, Act., VII, 22; pourquoi Daniel ne l'aurait-il pas été par les chaldéens? Il a très bien pu s'initier aux secrets de leur science sans professer leurs doctrines. Il est vrai que les Perses n'instruisaient jamais de non-Perses, à moins d'un ordre du roi. Et on doit en dire autant des Babyloniens, par analogie. Mais cet ordre, les mages ici l'avaient explicite et formel. Cf. I, 3, 4. On sait par les textes cunéiformes que les Assyriens faisaient élever à leur cour de jeunes étrangers, dont ils se servaient ensuite pour le gouvernement des pays conquis. — 9. La folie de Nabuchodonosor était une lycanthropie. Le texte, Dan., IV, 22, rend la chose indubitable. Voir E. B. Pusey, *op. cit.*, p. 428-440. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints,* t. IV, p. 331 et suiv.; A. Hebbelynck, *De auctoritate,* p. 159-169. La difficulté, à proprement parler, n'est donc pas là. La difficulté est plutôt historique. Il n'est parlé nulle part de cette longue folie. Donc elle n'a pas existé, c'est une légende. Notons d'abord que sa durée n'est pas définie. Le texte annonce « sept temps », ce qui peut être, selon nous, trois ans et demi; moins encore, suivant d'autres. Puis, du silence des contemporains on ne saurait conclure à l'inexistence du fait. Le silence est explicable. Parmi ceux qui pouvaient écrire ou écrivirent de Nabuchodonosor, plusieurs, comme Jérémie et Ézéchiel, étaient morts sans doute; du reste rien ne les amenait à traiter ce sujet; d'autres vinrent plus tard, comme Esdras et Néhémie, assez longtemps après; d'autres ne nous ont laissé que de simples fragments ou se sont bornés à une partie du règne, comme l'auteur des Annales des Phéniciens et Philostrate. Mais encore n'est-il pas absolument vrai qu'il n'y a aunune trace du fait. On s'accorde généralement à le reconnaître, quelque peu défiguré, dans un texte d'Abydène. (Voir Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 41, t. XXI, col. 760; *Chron. arm.*, édit. Aucher, t. I, p. 59.) De plus, ne pourrait-on pas voir, avec des assyriologues de renom, une allusion à cette folie dans la *Standard Inscription of Nebuchadnezzar,* rapportée par les *Western Asiatic Inscriptions,* t. I, tabl. 56-64, col. VIII. Cf. G. Brunengo, *L'impero,* p. 254 et suiv. et p. 340, 341. On ne s'attend pas d'ailleurs à la voir rappelée par les successeurs; car c'est une loi des rois d'Assyrie et de Babylonie de taire tout ce qui peut, à certains égards, obscurcir leur gloire ou celle de la dynastie. Et enfin, cet accident singulier n'a pas dû laisser de trace bien sensible, parce qu'il dura peu, et qu'il est censé n'avoir été connu dans l'immense empire que très discrètement, les affaires continuant d'être dirigées fermement, comme d'habitude, ou par la femme favorite, ou par le *rab-mag* Bel-labar-iskun, ou même, a-t-on dit, par un conseil ayant Daniel à sa tête. L'édit qui annonce aux peuples, en style de curie, cet étrange événement, pour irrégulière qu'en paraisse la rédaction, n'offre vraiment aucune difficulté. Il n'y en a pas non plus dans les termes de suprême louange dont il se sert, lui, et après lui Darius et Cyrus même, pour exalter le grand Dieu d'Israël; car ils pouvaient en agir ainsi tout en restant idolâtres. Leur polythéisme, car ils étaient polythéistes, même Cyrus (on n'en doute plus aujourd'hui), excluait le monothéisme, mais non pas la confession et le culte d'un premier et souverain Dieu, — *Deus exsuperantissimus,* — dominant la foule des dieux inférieurs. Il n'y a donc pas contradiction. Cf. E. B. Pusey, *Daniel,* p. 440.

2° *Objections philologiques.* — « Le verdict de la langue est clair. Les mots persans [qu'on y rencontre] font conclure à une époque postérieure à l'établissement de l'empire des Perses. D'autre part, les mots grecs *demandent,* les mots hébreux *appuient,* les mots araméens *permettent* une date postérieure aussi à la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand (332). » S. R. Driver, *Introduction,* p. 469. — *Réponse.* — Ni les mots ni la langue ne réclament cette date et cette époque. Les mots persans ne sont pas si nombreux qu'on prétend, « probablement quinze au moins, » dit M. Driver, p. 469, note 1. Du reste, on n'est pas encore fixé sur leur véritable origine (E. B. Pusey, *Daniel,* note A, p. 569 et suiv.); mais, quoi qu'il en soit, Daniel ayant vécu à la fin de sa vie sous la domination perse, rien n'empêche qu'il y ait des mots perses dans son livre. En tout cas, leur présence renverse l'opinion de la date machabéenne du livre; car très certainement, en 163, l'influence persane n'existait

plus en Judée. Leur très petit nombre enfin n'exige pas qu'on reporte aprés l'exil la composition de l'ouvrage. — Il en faut dire autant au sujet des mots grecs. Il y en a quatre, y compris même *sabeka*, σαμβύκη, III, 5, 7, 10, 15, qu'on reconnaît aujourd'hui comme asiatique, savoir : *qiṭerôs* = κίθαρις, III, 5, 7, 10, 15; *pesanṭérin* = ψαλτήριον, III, 5, 7 (*pesantérin*), 10, 15; et *sumfôniah* = συμφωνία, III, 5, 15. Or il n'est pas prouvé que ces mots soient certainement grecs. De bons critiques en doutent et retrouvent en Asie, bien avant Daniel, les instruments qu'ils désignent. J. M. Fuller, *Holy Bible*, t. VI, p. 281 (*Exeursus on the Musical Instruments*). Et quand même ils seraient de racine grecque, il n'en résulterait pas que le livre oú ils sont mentionnés fut écrit après l'exil : on établit trés bien que dés le VIIIe siècle les Grecs étaient en relations avec les Assyriens et les Babyloniens. Les auteurs ont lá-dessus les plus curieux détails. Voir Trochon, *Daniel*, p. 36 et suiv. On s'explique par lá que ces instruments aient passé avec leur nom grec, — « le nom voyage avec la chose, » — dans l'Asie. — La conclusion que l'on tire du caractére de l'hébreu et de l'araméen de Daniel n'est pas plus juste. On l'a dit déjà, ces deux langues du livre sont bien du temps de la captivité, et non pas des siécles qui vinrent même immédiatement après. Nous donnerons les preuves à l'appui.

3° *Objections doctrinales.* — « La théologie du livre, dans ce qui la distingue, prouve qu'il a été composé après l'exil. Cette preuve, certes, a été présentée maintes fois, avec exagération. Par exemple, lorsqu'on avance que la doctrine de la résurrection ou la distribution hiérarchique des anges que l'on y rencontre est due á l'influence du parsisme, ou que l'ascétisme de Daniel et de ses compagnons et la fréquence de leurs priéres sont des traits particuliers au judaïsme synagogal. Ces exagérations se justifient difficilement. Néanmoins il est indéniable que les doctrines du livre sur le Messie, les anges, la résurrection, le jugement du monde, y sont enseignées plus clairement, plus distinctement et plus largement que partout ailleurs dans l'Ancien Testament, et avec des traits approchant fort, sans être identiques, de ce qui se remarque dans la premiére partie du livre d'Hénoch, cent ans avant notre ère. Quoi qu'il en soit de quelques-uns de ces développements, qu'ils soient dus ou non, en partie, á des influences étrangéres, ce qui n'est pas douteux, c'est qu'ils trahissent dans l'histoire de la révélation une période postérieure á la date traditionnelle du livre. Et cette conclusion est confirmée par le souffle général qui le traverse et le ton qui y règne : ce souffle et ce ton ne se rencontrent dans aucune des écritures appartenant au temps de l'exil. Ils sont plutôt de l'époque qui sépare la littérature postexilienne de la littérature juive qui surgit après le dernier écrit inspiré. Un certain nombre de considérations indépendantes l'une de l'autre, et dont plusieurs sont très pressantes, s'unissent ainsi pour établir que le livre de Daniel n'a pas été écrit avant l'an 300. » S. R. Driver, *Introduction*, p. 477. — *Réponse.* — Tout cela ne prouve pas que le livre n'a pu être écrit dans l'exil; encore moins qu'il l'a été vers l'an 300, et plus radicalement en l'an 163. — 1. Les doctrines dont il s'agit ne proviennent certainement pas du parsisme. On a soutenu que les deux systémes religieux, parsisme ou mazdéisme et judaïsme, ont puisé à une source commune; mais on a soutenu aussi que c'est le parsisme qui a emprunté á l'autre, et cette affirmation de Mgr de Harlez, dans le *Journal asiatique*, 1880, t. XVI, p. 150, n'a pas été réfutée. Il est donc faux de rapporter au parsisme l'angélologie du livre, en particulier. Les rationalistes, en le faisant, vont même contre leur thése, en un sens; car enfin, en l'an 163, si une influence dominait parmi les Juifs, ce n'était pas celle des Perses, mais celle des Grecs. L'auteur avait du reste, sans aller en Perse, dans les théogonies chaldéennes de l'exil de quoi se créer une angélologie très développée. On trouve, en effet, dans le vieux système accadien et dans le systéme plus épuré des Babyloniens, une hiérarchie trés compliquée et trés exactement classifiée d'esprits bons et d'esprits mauvais, que les études des assyriologues nous ont révélés. Voir Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 23, 138, 139; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 630 et suiv. — 2. D'ailleurs pourquoi serait-il sorti du judaïsme? Toute sa théologie se retrouve dans les écrits parus avant la captivité. Le peu qu'il a surajouté ne sont que des développements attendus, appropriés au temps et au degré de culture de l'époque. Les anges, — leur existence, leur nombre, leur office, leur condition, même leurs classes, — sont mentionnés dans les livres historiques, les Psaumes, les Prophétes. Voir E. B. Pusey, *Daniel*, p. 517 et suiv. Il n'a de nouveau que les deux noms d'anges, Michel et Gabriel. La résurrection des corps est exprimée dans Job, XIX, 25-27, et trés clairement enseignée dans Is., XXVI, 10. Il y est fait allusion dans Ose., VI, 2, et l'on ne peut en méconnaître l'idée dans Ezech., XXXVII, 1-10. Or Ézéchiel est contemporain de Daniel. — Toutes les pratiques d'ascétisme, qu'on rapporte au bas judaïsme, on en constate l'origine et l'exercice avant Daniel, comme ces abstinences rigoureuses, dont parlent les livres des Rois et des Prophétes; comme ces priéres faites trois fois par jour, dont parle déjà le Psaume LIV, 18. Il n'y a pas jusqu'au développement de l'idée messianique qui ne soit parfaitement á sa place, tel qu'il nous est offert par le livre, au temps de l'exil. Il n'est que l'évolution réguliére des révélations antérieures sur le Messie, sa personne, son empire, contenues dans les Écritures. Ainsi les doctrines en question ne sauraient être invoquées contre l'origine que nous affirmons. Le souffle qui traverse les pages de ce livre vient bien de l'époque indiquée. Comment, du reste, en serait-il autrement, quand le livre tout entier respire les idées et la culture babyloniennes juives du VIe siécle? — Et telles sont les difficultés qu'une critique prévenue a soulevées contre l'authenticité de Daniel. La plupart ont leur principe dans un préjugé dogmatique. Toutes, par les réponses qu'on y fait, contribuent en un sens à confirmer la thése de la composition du livre par un contemporain, par Daniel lui-même.

4° *Difficultés spéciales relatives aux Additions de Daniel ou parties deutérocanoniques de son livre.* — Ce sont : 1. la prière d'Azarias et l'hymne *Benedicite*, III, 24-90; 2. l'histoire de Susanne, XIII; 3. Bel et le dragon, XIV. Plusieurs anciens et des modernes en assez grand nombre les regardent comme inauthentiques : saint Jérôme les appelle *fabulæ*, Jules l'Africain les traitait de pièces fausses, μέρος κίβδηλον ὄν, qu'il faut ranger parmi les apocryphes. Mais il n'en est pas ainsi. On peut établir, en effet, qu'elles ont Daniel pour auteur, ou du moins qu'elles complètent son livre. — 1. Il est certain qu'elles ont été écrites en hébreu, et non en grec. Actuellement nous avons de ces parties deux versions grecques, celle de Théodotion et celle des Septante. Or il est reconnu que la première diffère radicalement de la seconde, donc elle n'en vient pas; donc elle a été faite sur l'hébreu (ou l'araméen), comme le reste de la version, de l'aveu de tous. De plus, on y constate des hébraïsmes tels qu'ils supposent un original hébreu. Cf. J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 51. Enfin deux manuscrits, le *chisianus* et le syro-hexaplaire, portent les signes critiques d'Origène, révélateurs, comme on sait, d'un texte hébraïque, et dans le manuscrit 87, on voit distinctement, XIII, 1-5, les sigles ΑΣΘ qui indiquent les trois traducteurs grecs (Aquila, Symmaque et Théodotion), ayant tous trois traduit de l'hébreu. — 2. Il est également certain que ces Additions sont historiquement vraies : il ne s'y trouve aucune trace d'erreur. Aucune, en effet, dans la prière d'Azarias et l'hymne *Benedicite* : ce qu'on y reprend est insignifiant. Wiederholt, *Das Gebet Azarias* dans la *Tu-*

binger Quartalschrift, 1871, p. 389 et suiv. Aucune dans l'histoire de Susanne : le jeu de mots (en grec) que l'on oppose comme preuve d'origine grecque n'est pas une difficulté, car il existe trois ou quatre façons de l'expliquer admises même par des rationalistes. Trochon, *Daniel.*, p. 11 et 12; F. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 1889, p. 477; Wiederholt, *Die Geschichte Susanna,* dans la *Tübinger Quartalschrift,* 1869, p. 583 et suiv. Aucune enfin dans Bel et le dragon : le culte du serpent à Babylone, le polythéisme politique de Cyrus, le renversement du νηός, et non de la pyramide elle-même de Bel, difficultés objectées, sont aujourd'hui des faits établis. L'identification d'Habacuc, dont il est question dans cet épisode avec le prophète de ce nom (Septante : 'Αμϐακούμ), cf. *Hab.* I, 1, est bien douteuse. Wiederholt, *Bel und der Drache,* 1872, p. 555. Cf. J. Fürst, *Der Kanon des Alte Testament,* Leipzig, p. 102, 140. — 3. Telles qu'elles sont enfin, les Additions font partie du livre. C'est l'opinion universellement reçue, avec quelques exceptions. Aussi bien cette opinion est-elle confirmée par le contexte. Ainsi, III, 23, pris avec le ŷ. 91, exige les versets deutérocanoniques intermédiaires. Ainsi le chap. XIII et le chap. XIV rentrent dans le plan du livre, pour lui donner l'unité : accrédité auprès du roi, il faut que Daniel le soit aussi auprès de son peuple, or c'est ce qui a lieu chap. XIII; ayant, par des prodiges, fait confesser le Dieu d'Israël à Nabuchodonosor, à Darius, il faut qu'il le fasse confesser aussi au Perse Cyrus, par des prodiges analogues, or c'est ce qui a lieu chap. XIV. Les Additions se joignent donc parfaitement au livre, et font avec lui un seul et même tout. Mais le livre est de Daniel, donc aussi les Additions, qui le complètent et lui appartiennent. On ne saurait d'ailleurs objecter à cela l'existence séparée des Additions; car, si on les a détachées du livre, ce n'est que plus tard, et pour des raisons adventices. La première, III, 24-90, a été retranchée parce qu'elle retarde le récit et est en dehors du but final. La seconde, chap. XIII, parce qu'elle est infamante pour les juges d'Israël (V. Origène, t. XI, col. 61). La troisième, chap. XIV, parce qu'elle parut à tort, aux Juifs, faire double emploi avec un récit pareil, VI. Voir J. Knabenbauer, *In Dan.*, p. 56; R. Cornely, *Introd. sp.*, II, 2, p. 510 et suiv., et les auteurs cités. — On peut d'ailleurs admettre, avec plusieurs critiques, que les chapitres XIII-XIV ne sont pas de Daniel, mais d'un auteur différent, sans que leur valeur historique en soit diminuée ou atteinte.

VI. INSPIRATION ET CANONICITÉ DU LIVRE DE DANIEL. — L'inspiration et la canonicité ne font aucun doute. Prenons seulement les cinq premiers siècles. Il est aisé de montrer que dans cet intervalle le livre de Daniel n'a cessé d'appartenir au canon. Il est cité comme prophétique dans deux évangiles, et il y est fait allusion ailleurs, comme on l'a vu. Les deux premiers siècles en parlent peu. Nommons toutefois saint Paul, saint Jean, puis saint Clément Romain, *I ad Cor.*, édit. Gebhardt, p. 90; *II ad Virg.*, édit. Beelen, p. 103. Mais peu après il se répand partout comme livre canonique. Voici trois séries de témoignages qui le prouvent : — 1° Il fait partie de la version des Septante transmise à l'Église par les Apôtres. Il est lu publiquement — et l'on sait la signification dogmatique de la lecture liturgique — dans l'office divin. Il sert à établir le dogme, à combattre les Juifs et les hérétiques, ce qui est assez dire qu'il est reçu universellement comme livre inspiré et canonique. La meilleure preuve d'une telle réception sont les manuscrits grecs que nous avons encore, l'*Alexandrinus,* le *Vaticanus,* le *Sinaiticus,* le *Claromontanus.* Le *Sinaiticus* ne l'a pas aujourd'hui, mais c'est par accident. Ajoutez les autres versions faites sur les Septante, ou Théodotion, qui dans les Septante succéda en son temps à la première version grecque. La syro-hexaplaire, la peschito actuelle, l'éthiopienne, etc., contiennent aussi Daniel et ses Additions. — 2° Il est cité très fréquemment par les Pères. Lisant le Daniel grec complet, c'est lui qu'ils reproduisent. Indiquons les principales citations. Saint Irénée, t. VII, col. 984, 1054 : « Et ils entendront les paroles qui ont été dites par Daniel le prophète : Race de Chanaan, etc. » Dan., XIII. Cf. *Dissert.,* III, a. 1, 247 suiv. Clément d'Alexandrie, t. VIII, col. 327, 1330. Origène nommément défend tout Daniel comme canonique. Il s'en explique clairement dans sa réponse à Jules Africain, qui avait attaqué l'histoire de Susanne, parce qu'elle n'est pas dans l'hébreu et qu'elle renferme des erreurs et des jeux de mots tirés du grec. Il réfute « ex professo » cette série d'objections, affirmant entre autres qu'en matière de textes inspirés, ce ne sont pas les Juifs, c'est l'Église qu'il faut croire, t. XII, col. 405; t. XIV, col. 687; t. XI, 42-47, 47-86. Cf. L. Coletta, *Del libro di Esther,* Naples, 1869, p. 220-230. Tertullien, t. II, col. 963 (*Dan.*, XIII). Saint Hippolyte, t. X, col. 690, et suiv. 866 : il a composé un commentaire sur Daniel, édité par O. Bardenhewer, *Des h. Hippolytus Commentar zum Buche Daniels,* Fribourg en Brisgau, 1877, p. 71 (Susanne), p. 80 (Bel et le dragon). Lucifer de Cagliari, t. XIII, col. 894-899. Eusèbe de Verceil, t. XII, col. 952, 964. Zénon de Vérone est remarquable. Il a écrit neuf petits traités sur Daniel : *De Daniele,* qui sont très beaux. Il y rappelle, entre autres, l'hymne *Benedicite* (incensi hymnum canunt), et la seconde fosse aux lions (cœlesti prandio satur). Il loue éloquemment Susanne : *De Susanna,* t. XI, 443, 444, 299, 300 (magnifique), 523, 525, 526, 527. Saint Ambroise, t XV, col. 150, 151, cf. 154, 594, 789. Saint Athanase, t. XXV, col. 35, 39, 387, 542, 547, 618, 671, 1192, 1193, 1255, 1378. Didyme, t. XXXIX, col. 374, 431, 548, 654 (quia apud Danielem in judicio de Susanna habito legitur : Suscitavit, etc.); XIII, 45 (Hic quoque Deum esse Spiritum sanctum ostendit Scriptura), 1084. Cf. Mingarelli, *De sacra Script.*, 994, 995. Saint Cyrille de Jérusalem, t. XXXIII, 403, 639, 857, 962. Méthode, t. XVIII, col. 390. Eusèbe de Césarée, t. XXI, 483. Saint Grégoire de Nazianze, t. XXV, col. 471, 699, 898, 1182; XXXVI, 270. Saint Grégoire de Nysse, t. XLV, col. 1235, 1284. Théodoret, t. LXXXI, col. 1159, 1251, 1314 (1316 τομος γ, commentaire du chapitre III, avec l'Addition deutérocanonique). Saint Jean Chrysostome, édit. Gaume, I, p. 710; III, p. 676, 805, 191, 192; VI, p. 253, 294, 368 seqq. Cf. p. 363 (Synopse), X, p. 153. Les trois jeunes Hébreux, épisode familier au grand docteur, t. IV, p. 582, 851, 882, 899; t. V, p. 121, 183, 337, 352, 385, 589; t. IX, p. 119, 727; X, p. 182, 184; XI, p. 496, 564; XII, p. 346. Saint Isidore de Péluse, t. LXXVIII, 970, 1055, 1095, 1235, 730, 1130 (Susanne). Ammonius, *Fragmenta in Daniel.*, t. LXXXV, col. 1363-1369. Rufin, t. XXI, 611. Saint Jérôme, t. XXII, col. 329, 332, 353, 1027; t. XXIII, 245, 568 (Daniel et omnes prophetæ, *Dan.*, III, 27); XXV, 509, cf. 511, 568, 569, 570, 580 seqq., 581, 582, 1274, 1542; t. XXVI, 350; t. XXVIII. Il admet les Additions. Voir *Prol., de can. hebr. verit.*, t. V, col. 87. Il affirme, t. V, col. 1291, cf. note *h,* col. 1292, que les Additions ne sont pas dans l'hébreu, mais que cependant elles sont universellement reçues dans l'Eglise. Ses textes contraires expriment moins son opinion que celle d'autrui. Saint Augustin, édit. Gaume, t. VII, col. 448 (Sancta Scriptura), 2075, 1970 seqq.; t. X, p. 1118. De tout cela il résulte que la foi ecclésiastique à l'inspiration du livre est, du moins à cette époque, très constante et très distincte. On peut donc ne pas rapporter les listes ou canons, officiels ou privés, qui la confirment, depuis la liste du concile de Nicée passée en Afrique, approuvée à Rome et reproduite ailleurs, jusqu'aux listes des grands docteurs et des écrivains moins autorisés. Toutes renferment Daniel et ses Additions. — 3° Il est encore un troisième genre de preuves qu'il faut exposer très rapidement. Il est tiré de l'archéologie chrétienne primitive, et il regarde moins le livre que les Additions. Il consiste dans des verres dorés, des fresques, des sarcophages de ce temps-là, représentant des sujets empruntés au Daniel

controversé. Voici une première série de sujets, mêlés à d'autres qui proviennent des protocanoniques : — Dans un verre à fond d'or du musée Kircher, les trois enfants dans la fournaise, les mains levées comme s'ils priaient, la tiare flottant au vent, comme pour rappeler ce verset : « Il envoya un vent, » etc. Dan., III, 26 (R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro. Tavole.* Roma, 1864, *tav.* I, f. 1). Dans deux *Fragments* de la patène de Cologne, un Daniel qui prie et un de ses lions, puis un des trois enfants avec sa mitre flottante (P. Allard, *Rome souterraine,* Paris, 177, p. 422). Voir aussi pl. XIX, p. 437 et 439, et CANON, col. 158, 159. La série des sujets isolés est plus considérable. — 1. *Les trois jeunes Hébreux.* — Un de ces jeunes gens sur un sarcophage du cimetière de Callixte, — le groupe tout entier, et en outre, par derrière, comme un ange ailé sur un arcosolium du même cimetière, — le même avec un ange en dehors sur un sarcophage du Vatican, — le même sur un ivoire du Ve siècle, — un ange au-dessus des trois enfants dont l'un, à droite, touche d'un instrument, Azarias sans doute, sur une très belle lampe d'Afrique (R. Garrucci, *Vetri, tav.* III, fig. 8, 9, 11). Voir col. 156. — 2. *Susanne.* — On la voit debout, voilée, entre deux vieillards lui parlant avec feu, sur trois sarcophages d'Italie, — la même sur des sarcophages du midi de la Gaule, avec cette différence que l'un d'eux représente deux arbres derrière lesquels les vieillards aux yeux ardents se dissimulent, et l'autre reproduit en plus un serpent enroulé autour d'un arbre qui cherche à atteindre, au sommet, un nid de colombes, — une brebis sur une colline entre un léopard et un loup, peinture symbolique très belle et très simple du cimetière de Callixte. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 447. — 3. *Bel et le dragon.* — Dans un bas-relief de sarcophage (IIIe siècle), un autel, un arbre avec un serpent lové derrière l'autel, et devant lui Daniel donnant au serpent le gâteau qu'il a pétri, — le même, sur un sarcophage de Vérone, — le même, avec, auprès de Daniel, une autre figure (le Sauveur?), qui lui communique son pouvoir. Garrucci, *Vetri, tav.* III, fig. 13. Texte p. 38. — Sur une tombe de Brescia, le ciel figuré par sept étoiles, d'entre lesquelles sort une main tenant, par la tête, Habacuc avec sa corbeille de pains. U. Ubaldi, *Introductio in S. Script.,* Rome, 1878, II, p. 394, 395 (avec les planches), etc. De tout cela il ressort que le livre de Daniel et ses Additions était très connu dans cette période, et qu'il était connu et reçu comme inspiré et canonique, car c'est une doctrine affirmée par les théologiens, que, dans les travaux de ce genre, les premiers artistes chrétiens ne devaient s'inspirer que des Livres Saints universellement admis, ce qui du reste est confirmé par le voisinage de sujets exclusivement bibliques, et tirés des protocanoniques, mêlés à ceux que nous venons de décrire. Voir P. Allard, *Rome,* p. 357, cf. p. 285, 286, 369. Nul doute que ces Additions et le livre entier, comme l'entendent les conciles de Florence et de Trente, ne soient inspirés et canoniques.

VII. TEXTE DU LIVRE DE DANIEL. — 1° *Texte original.* — Le texte primitif, que nous possédons encore, est en mauvais état, surtout la partie chaldéenne : aucun livre peut-être de la Bible hébraïque n'est aussi corrompu. Le nombre considérable des variantes placées en marge ou au bas des éditions imprimées en est la preuve. J.-B. de Rossi en a relevé plus d'une centaine dans ses *Variæ Lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1788, t. IV, p. 139 et suiv., et il en est une foule d'autres qu'il n'a pas notées. Cf. S. Baer, *Libri Danielis, Esdræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1882, p. 62-85, et à la marge inférieure du texte. Ce sont en général des mots ajoutés, omis, altérés, des lettres tombées, changées, transposées, surtout des différences d'écriture et d'accent. En voici quelques exemples : *mizzêra'* pour *ûmizzêra',* I, 3; *min kol* pour *min,* I, 15; *upišerêh* (*ejus*) pour *ûpiserâ'* (*et interpretatio*), II, 4-5, V, 17; *ûbe'ah* pour *ûbe'â',* II 16; *kol medinôṭ* pour *kol medinaṭ,* II, 48, et souvent *'ad dî* pour *'al dî,* III, 19; *beša'âh* pour *kešâ'âh,* IV, 16; *šaviiv* pour *šavii,* V, 21; *velištar* pour *velistar,* VII, 5; *lehagîd lekâ* pour *lehagid,* IX, 23; *lekalah* (*ad consumendum*) pour *lekalê'* (*ad cohibendum*), IX, 24; *ûlehaṭam* (*et ad finienda*) pour *ûlehâtêm* (*et ad sigillanda*), IX, 24; *ḥattat* pour *ḥattâ'ôṭ,* IX, 24; *môtsâ'* (*exitum*) pour *mîn môtsâ'* (*ab exitu*), IX, 25; *mešîaḥ nâgîd* (*unctus ducis*) pour *mâšiaḥ nâgîd* (*unctus dux*), IX, 25; *šeba'îm šânâh* pour *šabu'ûn šibe'âh,* IX, 25; *'âm* (*populus*) pour *'am nâgîd* (*populus ducis*), IX, 25; *išḥêṭ* pour *iâšḥîṭ* (*destruet*), IX, 26; *'im* (*cum*) pour *'am* (*populus*), IX, 26; *ve' ad* (*et usque*) pour *ve' al* (*et super*), IX, 27; *'aṭ* (*tempus*) pour *qêts* (*finem*), IX, 26; *ubeḥeikol ieḥeiêh šiqûts* (*et in templo erit abominatio*) pour *ve'al kenaf šiqûtsîm* (*et super alam abominationum*). Cf. J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones,* p. 147, etc. Aucune de ces variantes n'affecte, on le voit, la substance du livre. Toutes portent sur les accidents et la forme. — On a très peu fait pour améliorer à cet égard le texte primitif. J. Norzi est le premier, je crois, qui ait essayé une correction critique dans son commentaire intitulé : *Minḥat šaî,* Mantoue, 1742. Récemment, ce travail de revision a été repris par S. Baer, qui s'est aidé de manuscrits que ne connut pas J. Norzi. Voir S. Baer, *Libri Danielis,* p. I-VI. Son édition, plus parfaite certainement, ne saurait être définitive. Du reste, elle ne vise qu'à donner le texte massorétique. On pourrait élargir la base de reconstitution du premier texte. Il y aurait avantage à y faire figurer les anciennes versions immédiates trop négligées. On aurait par là, non pas toujours sans doute la leçon massorétique, mais souvent le texte vraiment original. Exemples : au lieu de *lišelêveṭâke* (*tranquillitati tuæ*) on aura *lešâlevâṭâke* (*peccatis tuis*), IV, 24, que donnent quatre manuscrits de Théodotion, la peschito, la Vulgate (*delictis tuis*); au lieu de *šavi,* on aura *šovi,* Théod. (ἐδόθη), la peschito, Vulgate (*positum est*), etc. Kaulen, *op. cit.,* p. 402. Disons enfin que Hermann L. Strack vient de publier le texte araméen de Daniel, en prenant pour base celui de S. Baer. Il l'a modifié et corrigé, mais légèrement; il a utilisé des manuscrits, dont il fait la description. *Abriss des Biblischen Aramaïsch,* Leipzig, 1896. Texte : *Liber Danielis,* II-VII, p. 9*-29*. Voir aussi A. Kamphausen, *The Book of Daniel, A critical edition of the Hebrew and Aramaic text printed in colors exhibiting the bilingual character of the Book,* Leipzig, 1896. — Le texte grec des Additions a suivi le sort du texte des Septante.

2° *Versions.* — Les versions immédiates du livre sont : les Septante, la version de Théodotion, la peschito et la Vulgate hiéronymienne, moins les Additions traduites de Théodotion. Les versions dérivées sont : l'italique (Muenter, *Fragmenta vers. antiq. lat. antehier. Prophetæ Danielis,* Copenhague, 1819), la syro-hexaplaire de Paul de Tela, qui date de 617, du reste très fidèle, presque servile, la philoxénienne revue en 616 par Thomas de Harkel, les égyptiennes, sahidique et memphitique, Muenter, *Specimen versionum Danielis copticarum,* Rome, 1786; P. Ciasca, *Sacr. Bibl. fragmenta copto-sahidica Mus. Borg.,* II Rome, 1889 (Daniel, p. 306-324); Tattam, *Prophetæ majores,* Londres, 1852 (Daniel, t. II, p. 270 suiv.), l'éthiopienne, l'arménienne et la géorgique, la slavonne et l'arabe. Toutes, excepté la seconde et la troisième, sont faites sur Théodotion, disent les uns. Selon d'autres, elles descendraient des Septante. A. Bludau, *De Alexandrinæ Interp. libri Danielis indole critica,* Munster, 1891, p. 31, 32. Quoi qu'il en soit de leur origine, elles sont d'une médiocre utilité. Ajoutez que plusieurs n'ont pas encore été imprimées. Il en est autrement des versions immédiates. Ne parlons pas de la peschito et de la Vulgate. La version de Théodotion, faite plus probablement vers l'an 120 ou 130, suit les Septante d'assez près, mais en les corrigeant sur l'original : elle donne le sens plus qu'elle ne rend les mots (S. Jérôme,

t. XXIII, 1024; XXIX, 120; XXVIII, 35); au fond, elle s'accorde avec l'hébreu et la Vulgate. Le Daniel des Septante, qui parut en Égypte en 140 à peu près, passa « aux églises où il fut lu » (S. Jérôme, t. XXV, 493) jusqu'au milieu du IIe siècle, comme on le prouve par les citations des Pères. A. Bludau, *op. cit.*, p. 12-20. Cette version « fut alors répudiée par un jugement des maîtres de l'Église » (S. Jérôme, t. XXV, col. 514) et remplacée par celle de Théodotion, qui est éditée parfois dans les Septante même. — On peut croire qu'elle fut abandonnée parce qu' « elle s'éloignait beaucoup trop de la vérité hébraïque » et qu'elle était particulièrement infidèle dans IX, 25-27. Cf. A. Bludau, *op. cit.*, p. 33 et suiv. Le fait est que, si on la compare au texte, elle en diffère beaucoup, surtout pour les récits. On y constate, en effet, fréquemment des additions, des omissions, parfois même un autre sens. Additions : I, 20; II, 8; III, 18, 24, 46; IV (très bouleversé). Omissions et abréviations : VI, 8 (omis); VI, 3, 6, 7, 10, 15; VII, 6 (abrégés). Autre sens : VII, 13, 18, 22, 23, 27, 28; VIII, 11, 12, 25. Voir J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 47-50. A. Bludau, *op. cit.*, p. 44 et suiv. E. B. Pusey, *Daniel*, p. 624-637, note E. Wiesler (*Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Proph. Daniels*, Gœttingue, 1839, p. 197 et suiv.), et F. Fraidl (*Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels*, Gratz, 1883, p. 4-11) nommément, ont noté avec soin les divergences des Septante et de l'hébreu dans IX, 24-27. Cf. A. Bevan, *The Book of Daniel*, Cambridge, 1892, p. 43-54. Les Septante de Daniel ainsi répudiés, on n'en lut plus les manuscrits. On les croyait disparus, lorsqu'on découvrit le *Codex Chisianus* (Bibliothèque Chigi), lequel fut publié à Rome en 1772, par Simeone de Magistris : *Daniel secundum LXX ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari chisiano codice annorum supra DCCC*. Il fut ensuite réédité par J. D. Michaelis, in-8°, Gœttingue, 1773, et in-4°, 1774; par C. Segaar, in-8°, Utrecht, 1775, et par Pearsons, 1818 et 1848. Autres éditions : Δανιηλ κατα τους ἑβδομηκοντα, *e codice chisiano post C. Segaarum edidit secund. syro hex. recognovit* A. Hahn, Leipzig, 1845; J. Cozza, *Sacr. Bibl. vetustis. Fragmenta*, P. III, Rome, 1877. Le *Codex chisianus*, qui est du XIe siècle, cf. A. Bludau, *op. cit.*, p. 38, est cependant moins précieux qu'un manuscrit de la Bibliothèque ambrosienne, attribué au VIIIe siècle et publié sous ce titre : *Daniel secundum editionem LXX Interpretum ex Tetraplis desumptus ex codice syro estrangelo Bibliothecæ Ambrosianæ syriace edidit latine vertit et notis illustravit* Caius Bugati, in-4°, Milan, 1788. M. J. Ceriani le réédita depuis avec ce titre : *Codex syro-hexaplaris Ambros. photolithographice editus*, Milan, 1874 (t. VIII, Monumenta sacra et prof.). Il représente la version de Paul de Tela faite sur une copie des hexaples possédée par Eusèbe et Pamphile. Il offre en général un texte plus pur et plus complet. Il pourrait servir à reconstituer fidèlement le Daniel des Septante. Cf. S. Davidson, *Introduction*, etc., t. III, p. 226, 227.

3° *Langue*. — Le livre est écrit en hébreu et en araméen. Il contient en outre, mais en petit nombre, des mots d'origine aryenne, mots grecs et mots persans. Hébr. I, 1-11, 4a et VII, 1; XII, 13. Aram. II, 4b; VII, 28. Mots grecs : nous les avons cités plus haut. Mots persans : ce sont des noms d'office ou d'emploi, de vêtements, d'instruments de musique, de nourriture, et ils se trouvent presque exclusivement dans la partie chaldéenne. E. B. Pusey, d'après Max Muller, *op. cit.*, 378 et 569. Notes A et C. Cf. J. N. Fuller, *op. cit.*, p. 246 et suiv. Ajoutons-y les mots syriens *'âšaf*, II, 10, 27; *rešam*, VI, 10, 11, 13, 14; V, 24; *aphadnô*, XI, 47; *palmônî*, VIII, 13. Reprenons. L'hébreu de Daniel est l'hébreu de l'exil, que distinguent les araméismes. Gesenius, *Geschichte der hebraïschen Sprache und Schrift*, p. 25, 26. Il se rapproche en effet beaucoup des écrits de l'exil. Ézéchiel nommément a avec Daniel, à cet égard, l'affinité la plus étroite : — I, 10 *ḥiiêb* (*reum fecit*) Ezech., XVIII, 7; VIII, 9; XI, 16, 41 *tsebi* (*terra decora* = Israël) Ezech., XX, 6-15; X, 6 *neḥôšêt gâlal* (*æs læve*) Ezech., I, 7. X, 21 *ketab* (*scriptum*) pour *séfêr* (*liber*) Ezech., XIII, 9; XII, 3 *zohar* (*splendor*); Ezech., VIII, 2. XII, 6; *lebûš habbadîm* (*indutus lineis*) Ezech., IX, 3. D'autre part, l'araméen de Daniel est l'araméen d'Esdras, c'est-à-dire qu'il reproduit, à quelques différences près, — différences justifiées du reste par le court espace qui sépare les deux écrivains, — l'araméen même d'Esdras, lexique et grammaire, et de plus qu'il s'écarte beaucoup de l'araméen des Targums postérieurs, ce qui est une preuve, répétons-le, que le livre est de l'exil. L'araméen ou chaldéen biblique a été l'objet de travaux récents. Nommons en particulier les grammaires de Fr. Delitzsch, dans S. Baer, *Daniel*, p. XIII et suiv., de E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch Aramaïschen*, 1884, et de Hermann L. Strack, *Abriss*, etc. L'araméen de Daniel notamment a été scrupuleusement étudié par E. B. Pusey, *Daniel*, p. 45 et suiv., note D, p. 602 et suiv. sur la base d'un article de J. Mac-Gill (*The Chaldee of Daniel and Ezra* dans *Journal for sacred Litterature*, janvier 1861, p. 373-391). Malgré ces imperfections de langue, le livre est loin d'être, littérairement parlant, « un livre de complète décadence littéraire,... dont la langue soit détestable, plate, prolixe, incorrecte. » Il ne rappelle sans doute ni Isaïe, ni même Habacuc; mais il a des chapitres (II, VI) qui par le grandiose des images et le relief extraordinaire de la pensée prophétique ne le cèdent en rien aux plus beaux. Le style en est très varié. « On y distingue, dit Pusey, *Daniel*, p. 37, quatre styles : 1. celui du simple récit, chap. I; 2. celui de la prière ardente, chap. IX, joignez-y les versets d'actions de grâces en chaldéen, chap. II, 20-24; 3. celui de la prophétie pure, dans la vision des soixante-dix semaines, chap. IX, et 4. celui de la description prophétique, chap. XI, où chaque phrase, presque chaque mot exprime tout un événement ou même une série d'événements. La simplicité du récit, l'ardeur émue de la prière, la noblesse et la grandeur de la prophétie, la vie intense de la vision historique, tout cela témoigne clairement de la maîtrise incontestable de l'écrivain. » Ses mérites littéraires peuvent être inégaux dans ce livre, mais nul ne lui refusera une rare vigueur d'imagination et un grand talent d'exposition. — Pour achever de faire connaître le livre, disons comment il diffère des autres Livres Saints par le fond et par la forme. Il en diffère par le fond de trois manières : — 1. Le prophète reçoit ses révélations, ou en songe, ou d'un ange qui lui en explique le songe ou la vision, ou encore simplement d'un ange qui lui raconte l'avenir : ce qui n'existe pas pour les autres prophètes. — 2. Il annonce le sort et la succession des quatre grands empires antimessianiques, ne parlant d'Israël qu'indirectement en général, si l'on peut dire. Vivant à Babylone, attaché au palais des rois, leur conseiller très influent et leur ami, il est moins le prophète des Juifs que le prophète des gentils. Tels ne sont pas les autres : dans ceux-ci l'horizon est circonscrit à la Judée, à Sion, au temple, aux prêtres, au peuple. Ont-ils des échappées sur le monde des nations, c'est qu'ainsi le veulent les rapports qu'ils ont avec Israël. — 3. Il recule l'arrivée du Messie bien au delà de ce que l'on se figurait suivant les autres prophéties, d'où l'on concluait, à tort, que la fin de l'exil amènerait nécessairement la fin des maux et coïnciderait avec l'avènement de la paix messianique. Désormais, par Daniel, on sait que de longs jours et de longues calamités sépareront le retour de l'exil, la venue du Messie et l'établissement de son royaume. Et c'est ainsi que ce livre se distingue des autres par son objet : il universalise, complète, précise ce qu'ils renferment. — Il s'en distingue aussi par sa forme. La forme est la forme dite apocalyptique. Deux éléments la constituent : 1. des révélations générales, ἀποκάλυψις, ayant pour objet principal la fin de toutes choses, τὰ ἔσχατα, et 2. de grandioses images, des symboles extraordinaires

perçus dans des visions divines. Ézéchiel (I) et Zacharie (I-VI) ont eu de ces visions, mais ni aussi nombreuses ni aussi pleines et larges que Daniel. L'étrangeté des figures et des emblèmes dont il s'est servi pour s'exprimer est providentiellement causée par le milieu babylonien et chaldéen dans lequel il a vécu. Cf. R. Cornely, *Introd.*, II, 2, p. 483. Auberlen, *Le prophète Daniel*, trad. franç., Lausanne, 1880, p. 92 et suiv.

VIII. Prophéties de Daniel. — Elles comprennent deux visions, II et VII, VIII, et deux révélations, IX-XII.

I. Vision des quatre empires, II et VII. — Les visions du chap. II et du chap. VII ont le même objet en général. On peut donc les expliquer l'une par l'autre. La vision du chap. VII eut lieu dans un songe, la nuit, l'année même (542) où Baltassar fut associé au trône. On y distingue trois parties. — 1° *La vision des quatre grands animaux*, VII, 1-8. « Les quatre vents du ciel soufflaient avec rage sur la grande mer, l'un contre l'autre. » Voir cette image dans G. Smith, *Transactions of the Society of the Biblical Archæologie*, t. II, p. 221; t. III, p. 530. Puis « il monta de la mer successivement, cf. ỳ. 6, 7, quatre grands animaux différents », symboles d'empires selon la conception biblique connue, et surtout les idées babyloniennes et assyriennes. J. Fuller, *Daniel*, p. 324. « Le premier était un lion (Vulgate : *quasi leæna*) avec des ailes d'aigle... Ses ailes lui furent arrachées, et lui-même enlevé de terre et mis sur ses pieds comme un homme (*ke'ènôš*), et il reçut un cœur d'homme. » Après « une autre bête parut, pareille à un ours ». « Il avait un côté plus élevé que l'autre. » Voir dans J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 190, les sens donnés à cette expression. « Il avait entre les dents trois côtes ou trois proies, et on lui disait : Lève-toi et mange des chairs. » « Puis une autre bête semblable à un léopard, avec quatre ailes d'oiseau sur le dos et quatre têtes, et il eut l'empire. » « Voici maintenant après les autres la quatrième bête, » anonyme, un loup peut-être, J. Fuller, *Daniel*, p. 332, « différente des autres, avec des dents et des griffes de fer (d'airain) : elle dévorait et broyait tout, II, 40, et le reste elle le foulait aux pieds, et elle avait dix cornes. » Voir les dix doigts des pieds de la statue. Cf. II, 41, 42. J. Fuller, *Daniel*, p. 326. « Je considérais attentivement ces cornes, quand une autre corne, plus petite, surgit du milieu d'elles et en arracha trois, et elle avait des yeux comme des yeux d'homme et une bouche disant de grandes choses, des blasphèmes, » 25; IX, 36. Apoc., XIII, 5. — 2° *Le jugement*, 9-16. Un changement se produit alors. « Des trônes de juges sont dressés entre ciel et terre, et l'Ancien des jours (*'atiq iômîn*) s'assied » avec ses assesseurs les anges. La gloire, la sainteté, la majesté divine, sont indiquées par son âge, son vêtement et sa blanche chevelure. « Son trône est de flammes, soutenu sur des roues de feu. Un fleuve de feu sort rapide devant lui, » ce qui donne l'impression d'un rayonnement infini de la gloire divine et d'une justice purifiant tout, au loin, irrésistiblement, très rapidement. Cf. Deut., IV, 24; Ps. CIII, 2; LXXXVIII, 46; XCVI, 3. « La justice (*dinâ' =judicium =judices*) prend place. » « Les livres » où sont relatées les actions humaines, base de la sentence, « sont ouverts. » Le jugement est rendu. Puis, quand le prophète a encore devant lui la petite corne qui blasphème, soudain, sans transition, il voit la sentence exécutée : la quatrième bête tuée et livrée au feu, et les autres bêtes, dont la durée de pouvoir était fixée, ỳ. 12b, détruites. Vient ensuite le Messie et son royaume. Il vient « sur les nuées comme un fils d'homme (*kebar 'ènôš*) », et il s'arrête devant l'Ancien des jours, auquel il est conduit par des anges. Il reçoit de lui une puissance indéfectible et un royaume éternel. Nul doute qu'il ne s'agisse ici du Messie : c'est la tradition juive et chrétienne, et c'est le sens absolument exigé par le texte. Or Jésus-Christ s'est attribué ce mode d'apparition, ce titre de Fils de l'homme et ce genre d'empire et de pouvoir. Matth., XXVI, 64; Marc., XIII, 26; Apoc., I, 7. Le prophète est très effrayé de cette vision, et il prie un des anges présents de la lui expliquer. — 3° *L'interprétation sommaire*, 17-27. L'ange le fait, en insistant sur le sort du dernier empire annoncé : « Les quatre grands animaux sont quatre empires (*malekîn :* rois pour royaumes, cf. ỳ. 23), qui surgiront successivement de la terre. Ils seront remplacés par le peuple du Messie, qui régnera éternellement. Le premier, symbolisé par le lion ailé, est l'empire assyro-babylonien. Ce symbole, familier à ce peuple (voir col. 672, fig. 247), signifie combien grande fut sa puissance, et rapides ses conquêtes. Sa splendeur et son éclat sont indiqués par l'or, II, 38; cf. ỳ. 37. Il lui est donné un cœur d'homme, c'est-à-dire qu'il perdit enfin ses royales qualités et fut réduit à l'infirme condition humaine, qui est de périr. Nulle allusion à la folie de Nabuchodonosor. S. Jérôme, *In Daniel.*, ad h. l., t. XXV, col. 528). — Le deuxième, figuré par l'ours, est l'empire médo-perse, dans lequel les Perses prévalent sur les Mèdes, et où l'ambition des conquêtes et la cruauté des supplices rappellent la nature gloutonne et féroce de l'ours. Il dévora, en effet, trois proies choisies, la Babylonie, la Lydie et l'Égypte, sans parler d'autres. Les Mèdes et les Perses qui le composent sont les deux bras de la statue, II, 32. — Le troisième, représenté par le léopard aux quatre ailes et aux quatre têtes, est l'empire gréco-macédonien. Il se forme très rapidement, en douze ans. Son auteur, Alexandre, ce héros aux dons extraordinaires, variés comme la robe d'une panthère, vole de victoire en victoire. Il meurt, et son empire, très peu après (312), est partagé en quatre grands royaumes, — les quatre têtes, VII, 6, et les quatre cornes, VIII, 22, — savoir : l'Égypte, la Syrie, la Thrace et la Macédoine. — Le quatrième enfin, signifié par la bête terrible, est l'empire romain ; il est impossible, en effet, d'y reconnaître aucun des empires précédents. Aucun, du reste, ne l'a égalé en étendue et en intensité de puissance et en gloire. Il dut se diviser ensuite, par manque de cohésion, pour former deux empires, et finit par périr, II, 33, 40-43. Il n'est pas nécessaire de rattacher chronologiquement à l'empire romain, quoique beaucoup l'aient fait, les dix rois ou royaumes et le roi impie symbolisés par les dix cornes et par la petite corne de la quatrième bête. Il y a là un contexte *optique*, explicable par la nature de la vision prophétique, qui voit souvent comme un tout indivisé un objet complexe, dont les parties sont séparées par des années et même de longs siècles de distance. Les dix rois qui doivent apparaître simultanément appartiennent, selon nous, au dernier avenir. Le roi impie qui sort du milieu d'eux est l'Antéchrist. Il est certain par le texte lui-même, VII, 8; cf. VIII, 9, 23, que ce n'est pas Antiochus IV Épiphane, comme plusieurs le prétendent. Il s'agit donc enfin des luttes et des combats suprêmes qui marqueront la fin, et après lesquels le peuple de Dieu, le jugement ayant eu lieu, régnera éternellement dans les cieux. A. Hebbelynck, *De auctoritate*, p. 223-238. « Là s'arrête l'explication. » Et Daniel, qui en est visiblement impressionné, la conserve religieusement.

II. Vision du deuxième et du troisième empire, VIII; cf. II, VII. — Quoiqu'elle se rattache à la précédente, VIII, 1, cette vision a cependant son objet propre, qui est l'histoire des rapports hostiles des deux seconds empires. On voit qu'elle eut lieu la troisième année de l'association de Baltassar au trône (539), Daniel étant, réellement ou en esprit, en esprit plutôt, à Suse en Élam, sur le fleuve Ulai. — 1° *Récit de la vision*, 3-14. — « Je levai les yeux, et je vis un bélier qui se tenait en face du fleuve. Il avait deux cornes très hautes, l'une plus que l'autre, celle-là ayant grandi la dernière... » « Il donnait des cornes à l'ouest, au nord et au sud. Aucune bête ne pouvait lui résister, aucune lui échapper. Il faisait à sa guise. Et il devint grand. » — « Je cherchais à comprendre, quand voici venir de l'ouest, parcourant toute la terre, un

bouc, chef de troupeau. Il ne touchait pas le sol. Il avait une corne insigne entre les deux yeux. » Il parvint jusqu'au bélier, et il bondit sur lui de toute sa force. Arrivé auprès, il se précipita, le frappa avec rage, lui brisa les deux cornes : le bélier était sans vertu contre lui. Il le jeta par terre et le foula avec fureur. Puis « le bouc devint extraordinairement grand », et, tandis qu'il était dans toute sa force, « sa grande corne fut brisée et remplacée par quatre cornes qui poussèrent vers les quatre vents. » — De l'une d'elles sortit une corne toute petite, qui prévalut au sud, à l'est et vers la *terre de gloire,* la Palestine, *'ĕl hâṣṣébî.* Jer., III, 19; Ezech., XX, 6, 15; XI, 16, 41. Et cette petite corne grandit jusqu'aux régions sidérales, dont elle jeta par terre une partie, et jusqu'au seigneur de l'armée céleste, à qui elle enleva le culte perpétuel (*ṭâmîd :* sacrifice quotidien, pains de proposition, lampe du sanctuaire), et elle renversa le sanctuaire. L'armée du ciel, le *ṭâmîd,* la vérité, lui seront livrés, et tout lui réussira. Le temps de ces choses est fixé par un ange à 2300 jours, chiffre corrigé dans le texte avec probabilité par J. Knabenbauer, *In Dan.,* p. 215. Après quoi le culte sera rétabli. — 2° *Application,* 15-27. Une voix qui vient de l'Ulaï ordonne à Gabriel d'expliquer à Daniel la vision. — Le bélier aux deux cornes symbolise la monarchie médo-perse. Le symbole du bélier à une ou deux cornes se voit dans la mythologie persane (G. Rawlinson, *Ancient Monarchies,* Londres, 1879, t. III, p. 356) et encore ailleurs. Il convient du reste aux rois du second empire et aux deux peuples qui le composent. Le Mède, dominateur d'abord, finit par être absorbé dans l'autre, à qui reste le premier rang. Il s'étend dans trois directions; il subjugue successivement : à l'ouest, la Lydie et les côtes de l'Asie; au nord, l'Arménie et la Scythie; au sud, Babylone et l'Arabie, et plus tard l'Égypte et la Libye. Nul ne peut lui résister. L'histoire en fait foi. Voir dans G. Rawlinson, *Ancient Monarchies,* t. III, c. VII, p. 364 et suiv., l'origine et le développement, la gloire et la décadence et la chute de cet empire. — Il fait place au troisième, dont l'emblème est le bouc pétulant et indomptable : emblème très justement choisi pour exprimer le genre de gouvernement gréco-macédonien, si différent du régime plus pacifique et plus lourd des Perses. La grande corne du bouc est le premier roi de Javan, Alexandre. Il procède comme par sauts et par bonds. Le voilà au Granique (334), puis à Issus (333), puis enfin à Arbelles (332), et l'empire du bélier est par terre. Mais, étant dans toute sa force et à l'apogée de sa gloire, il meurt soudain (323) : la grande corne était rompue. A sa place, dans le même empire, apparaissaient aux quatre vents, après vingt-deux ans de compétitions sanglantes, quatre royaumes, n'ayant pas la force du premier : la Syrie, l'Égypte, la Macédoine et la Thrace. Il n'est rien dit de plus à leur sujet. — Mais, à la fin du temps, quand le mal eut empiré dans ces royaumes, il sortit de l'une de ces dynasties, des Séleucides de Syrie, un prince fier et cruel, intelligent et rusé : c'est incontestablement Antiochus IV Épiphane. Faibles sont ses commencements : il n'arrive au trône que par la ruse et protégé par l'étranger. Il grandit et se développe, Dieu le permettant ainsi. Il s'assujettit l'Égypte au sud. Il fait la guerre aux Perses à l'est. Il s'acharne particulièrement contre la *terre de gloire.* Il supprime le culte et profane le Temple. Il s'attaque avec fureur au peuple des saints sublimes, *qadîšê 'ĕliônîm,* et même à leur seigneur et maître. Il réussit par finesse et habileté dans ses desseins. Mais enfin il est brisé tout à coup, et personne n'y a mis la main. L'oppression avait duré de 170 à 163, juste 2300 jours. — Quelques-uns ont vu dans cette petite corne l'Antéchrist. Ils se trompent. Littéralement il s'agit d'Antiochus IV Épiphane, spirituellement, et encore dans certains traits seulement, de l'Antéchrist, dont Antiochus est reconnu généralement pour être le type et la figure. S. Jérôme, *Comment. in Dan.,* VIII, 14, t. XXV, col. 537. — Daniel, très frappé et malade de cette vision, reçoit l'ordre de la sceller, et il cherche à la comprendre.

III. RÉVÉLATION SUR LES RAPPORTS HOSTILES DU ROYAUME DU SUD ET DU ROYAUME DU NORD, ET DE CEUX-CI AVEC LA TERRE DE GLOIRE (ISRAËL). L'ANTÉCHRIST, X, XI, XII. — Il faut distinguer dans cette révélation une préface, la révélation même et une conclusion. — 1° *La préface,* X, XI, 1, est un récit des conditions et de l'origine de la vision révélée. Elle est datée de la troisième année de Cyrus (536), vingt-quatrième jour du premier mois (nisan). L'occasion en est la tristesse et le long jeûne du prophète, très inquiet des hostilités que rencontre la reconstruction du Temple. I Esdr., IV, 1-5. Elle a lieu sur les bords du grand fleuve *Ḥiddéqél,* le Tigre. Elle lui est manifestée par l'intermédiaire d'une forme humaine merveilleusement splendide, c'est-à-dire par l'ange Gabriel, qui peu à peu le prépare à recevoir cette révélation. Il lui apprend qu'il est chargé, avec le prince Michel pour auxiliaire, de protéger et de défendre le peuple. Il l'a fait contre l'ange protecteur des Perses et contre celui des Grecs. Il va lui révéler quelque chose de l'avenir sur Israël. En même temps il lui inspire la force d'écouter et de comprendre. — 2° *La révélation,* XI, 2-XII, 4, se présente avec une forme particulière. Il est visible qu'elle tend à Antiochus IV Épiphane et à l'Antéchrist comme à son objet principal. C'est donc comme en passant seulement qu'elle touche, et à grands traits, à la succession des royaumes et des rois d'où Antiochus est sorti. Ainsi elle n'a guère qu'un mot sur les trois autres rois de Perse et sur un quatrième, qui vont se succéder, ℣. 2b; un mot seulement aussi sur Alexandre, qui, une fois victorieux et maître assuré, meurt et laisse un empire qui se partage en quatre royaumes dont héritent non pas ses deux fils ou son frère, mais ses princes, des étrangers. ℣. 3, 4. — A partir de là, toute la révélation se concentre sur deux de ces royaumes, celui d'Égypte et celui de Syrie, entre lesquels la Palestine se trouve placée comme un objet d'ardente convoitise. C'est du reste à cause de ces rapports étroits qu'a lieu cette vision : tout, dans le plan général de Dieu, converge vers Israël. Remarquons en outre qu'elle procède par grands traits, — je l'ai dit, — mais par grands traits très irréguliers, par mots vagues, et aussi parfois par mots très brefs, sans souci des liaisons réelles et de la suite des temps. Aussi est-il trop long de donner en détail l'explication du sens et l'application de l'histoire qui en rapporte l'accomplissement. Nous nous contenterons de renvoyer premièrement à saint Jérôme, qui est à cet égard excellent, et puis aux anciens historiens, Justin, Appien, Polybe, Tite-Live, dont on peut lire les textes dans les commentateurs. Cet accord merveilleux entre la prédiction et l'histoire cause la conviction que l'exégèse catholique est absolument dans le vrai et qu'il faut la suivre. Dressons un tableau synchronique des rois d'Égypte et de Syrie engagés dans les luttes qui sont racontées, et donnons à chaque roi nommé le verset ou les versets qui le concernent.

Rois de Syrie.	*Rois d'Égypte.*
Séleucus Nicator, ℣. 5. 310-281	Ptolémée Ier Soter (Lagus), ℣. 5. . . 323-285
Antiochus Ier Soter. . 261	Ptolémée II Philadelphe, ℣. 6. 247
Antiochus II Theus, ℣. 6. 241	Ptolémée III Évergète Ier, ℣. 7, 8. . . . 221
Séleucus Callinicus, ℣. 7-9. 226	Ptolémée IV Philopator, ℣. 9-12. 205
Séleucus Ceraunus, ℣. 10a. 222	Ptolémée V Épiphane, ℣. 13-18. 181
Antiochus III Magnus, ℣. 10-19. 187	Ptolémée VI Philométor, ℣. 22. 167
Séleucus Philopator, ℣. 20. 175	Ptolémée VII Évergète II (Physcon),
Antiochus IV Épiphane, ℣. 21-45. 164	℣. 26, 27. 117

Il est admis communément que les versets 21-36 se rapportent à Antiochus IV Épiphane, dont ils prédisent les intrigues pour obtenir le trône de son frère, ℣. 21, et les expéditions répétées en Égypte, ℣. 22-36. S'agit-il des versets 36-45, on n'est plus unanime. Il en est qui les entendent non pas d'Antiochus, mais de l'Antéchrist. Il en est aussi qui les appliquent à tous les deux, au premier comme à la figure du second. Il nous semble difficile d'adopter l'opinion de ceux-ci, car il y a des expressions qui ne peuvent se comprendre d'Antiochus. Cf. A. Rohling, *Das Buch Daniel,* p. 330-331. Avouons cependant que la première opinion n'est pas sans difficulté. Quoi qu'il en soit, la plupart expliquent XII, 1-4, des temps de l'Antéchrist. Voir A. Hebbelynck, *Daniel,* p. 244-268; F. Dusterwald, *Die Weltreiche und das Gottesreich,* Fribourg, 1890, p. 145-176. — 3° *La conclusion,* XII, 5-13, est commune, par un côté, à toutes les visions de Daniel. Deux anges s'adjoignent comme témoins à celui qui a parlé, et le prophète demande quand donc viendra la fin. L'ange répond obscurément, en assignant pour terme un temps, deux temps et la moitié d'un temps. Il révèle cependant que le feu de la persécution d'Antiochus durera 1290 jours à partir de l'interruption du culte. Il donne bien encore une autre date, 1335 jours, mais on ne voit pas à quel fait elle aboutit. Puis il quitte le prophète pour toujours.

IV° RÉVÉLATION DES SOIXANTE-DIX SEMAINES, IX. — I. *Texte.* — Cette prophétie, très célèbre dans l'apologétique chrétienne, date de 539 ou 538, première année de Darius le Mède, 1, 2. Une prière humble et touchante en fut l'occasion. Daniel méditait sur les soixante-dix ans de captivité prédits par Jérémie, XXV, 11-12; cf. XXVI, 10. Il comprit qu'ils tiraient à leur fin. Il voulut donc prier, « non pas qu'il doutât des choses promises; mais il craignait que la certitude de la foi n'engendrât une négligence, et la négligence, une offense. » S. Jérôme, *In Daniel.,* t. XXV, col. 540. Sa prière a deux parties : l'une, ℣. 4-14, est une confession douloureuse dans laquelle il reconnaît ses péchés et les péchés de son peuple, péchés qui ont fait « fondre sur eux la malédiction écrite dans la loi de Moïse contre les prévaricateurs », IX, 11; l'autre, ℣. 15-19, est un appel véhément à la miséricorde divine, appuyé des raisons les plus pressantes. « Écoutez, Seigneur! Ayez pitié, Seigneur! Voyez, voyez et faites. Ne tardez pas, à cause de vous-même, ô mon Élohim! » Rien n'est beau et pathétique comme cette prière. Il priait encore, sans autre désir, n'attendant aucune révélation, lorsqu'une forme humaine, l'ange Gabriel, vola rapidement vers lui, au moment où l'on offrait le sacrifice du soir. Il venait, lui dit-il, pour l'instruire, lui, le bien-aimé de Dieu. Il l'exhorta à écouter attentivement et à comprendre le discours, *dâbâr,* qu'il lui apportait. Voici ce discours ou cette révélation traduite aussi littéralement que possible de l'hébreu massorétique :

24. « Soixante-dix semaines ont été décrétées au sujet de votre peuple et de votre cité sainte, afin de terminer la prévarication, de faire cesser le péché et d'expier l'iniquité; afin d'amener la justice (sainteté) éternelle, de fermer la vision et le prophète et d'oindre le Saint des saints. 25. Sachez donc et remarquez-le : Du décret porté pour rebâtir Jérusalem jusqu'au Prêtre-Roi (*mâšiaḥ nâgîd, unctus princeps*) il y aura sept semaines et soixante-deux semaines, et elle sera rebâtie, les places et l'enceinte, et cela dans l'angoisse des temps. 26. Et après soixante-deux semaines, le Prêtre (Christ) sera mis à mort, et il n'aura plus [le peuple qui est à lui]. Et la ville et le sanctuaire, le chef d'un peuple qui accourt sur eux les détruira, et leur fin [aura lieu] dans le débordement, et jusqu'à cette ruine finale, guerre et dévastation décidée. 27. Il confirmera l'alliance avec plusieurs dans une semaine. Le milieu de cette semaine fera cesser le sacrifice [sanglant] et l'oblation (sacrifice non sanglant), et l'abomination, cause de dévastation, sera dans le Temple, et la dévastation se répandra jusqu'à la ruine absolue et décrétée. »

II. *Interprétation verbale.* — Le premier verset, 24, est un sommaire de la prophétie; les autres, 25, 26, 27, en sont un développement. — 1° Soixante-dix semaines sont fixées et arrêtées, pour le peuple et la ville chers au prophète, comme époque de la rénovation messianique. Les soixante-dix semaines dont il s'agit sont des semaines d'années, en tout 490 ans, et non pas des semaines de jours, un peu plus de seize mois; seize mois, en effet, ne suffiraient pas pour remplir tout ce qui est annoncé. Les semaines sont fixées et arrêtées. Le verbe *néḥtak,* usité ici seulement et dans les Targums, signifie exactement : « découpées [dans le temps], » ce qui revient à dire : « définies et déterminées. » Théodotion traduit : συνετμήθησαν. Leur terme final est la rénovation messianique, ל = *ad.* La rénovation messianique, dont il est tant parlé dans les prophètes, comprend ici six choses distinctes ou deux séries de biens surnaturels. Les uns sont négatifs : 1. la cessation de l'apostasie ou de la rupture avec le Dieu de l'alliance : *lekalê'* est mis pour *lekalêh,* selon toutes les anciennes versions. On doit rejeter l'opinion de plusieurs Pères, saint Hippolyte, Origène, Eusèbe, saint Jean Chrysostome, Théodoret, Euthymius; cf. F. Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniel,* p. 154, qui entendent ce verset du déicide, qui fut le comble (*ad consummandum*) mis à leurs crimes par les Juifs coupables; 2. l'abolition ou la rémission du péché : *lehâtêm* (*ad finiendum*) ne s'écarte pas sensiblement de *leḥatêm* (*ad cohibendum* [*ne serpat*]), qu'ont lu Théodotion et la vieille Vulgate latine; 3. l'expiation de l'iniquité originelle, *'âvôn,* par la satisfaction due au Messie. Cf. D. Palmieri, *De verit. hist. l. Judith, De Vaticinio Danielis,* Gulpen, 1886, p. 71. — Les autres biens positifs sont : 1. l'avènement de la justice = la sainteté morale éternelle; 2. l'accomplissement des visions et des prophéties : le verbe est *laḥetôm,* qui peut signifier ou « accomplir » ou « faire cesser », plutôt « accomplir », croyons-nous, bien que l'autre sens ait sa valeur; 3. l'onction du Saint des saints. Le Saint des saints, selon nous, est l'Église, cf. Ephes., II, 21, 22; I Tim., III, 15; Apoc., XXI, 2; mais l'Église dont la tête et le fondement est le Messie Jésus-Christ. Que ce soit le Messie, en tous cas, c'est certain; il y a même obligation de le croire, à cause des Pères et des écrivains ecclésiastiques, qui là-dessus sont moralement unanimes. Que ce soit le Messie, et son corps mystique l'Église, c'est ce que nous soutenons pour de très graves raisons. J. Knabenbauer, *In Daniel.,* p. 239-242; D. Palmieri, *Vaticinium,* p. 72-76. Cf. J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 496. Et tels sont les grands biens qui doivent se réaliser dans l'intervalle ou à la fin des soixante-dix semaines : c'est « l'ordre des grands siècles » ou les temps messianiques qui s'annoncent. — 2° La distinction des semaines et la fixation à ces semaines distinctes des événements qui s'y rapportent sont exprimées dans les versets qui suivent, et c'est ce qui explique que la Vulgate ait rendu l'hébreu *veṭéda'* par « scito *ergo* ». Les soixante-dix semaines sont donc divisées en trois groupes inégaux : 7 + 62 + 1. Les deux premiers sont ouverts et fermés par un grand fait. Le fait initial des soixante-neuf semaines est la publication d'un décret. Le fait qui les ferme est l'avènement du Messie-Roi. Le décret a pour objet de rebâtir Jérusalem. Le mot *lehâšib,* qui fait difficulté, se traduit avec quelques-uns par *ad restituendum,* mais avec la Vulgate, ce qui est mieux, par *iterum.* Pour l'autre terme, le « Messie-Roi », c'est un être déterminé, quoiqu'il manque de l'article. De plus, il faut prendre le second titre, *nâgîd* (*princeps*), comme une apposition du premier, *mâšiaḥ* (*unctus*). Et, en fait, c'est d'un Prêtre-Roi qu'il s'agit, puisque c'est par un sacrifice, cf. ℣. 27, qu'il remplit son rôle. Notons que l'*atnach* qui affecte le mot *šibe'âh* n'est pas disjonctif. Il s'écoulera

donc d'aprés cela, entre le décret et le Messie-Roi, soixante-neuf semaines ou 483 ans. — Le fait assigné á la fin des sept semaines, premier groupe, est la reconstruction de Jérusalem, de ses portes et de ses murs ou de ses fossés dans des temps difficiles. Plusieurs précisent davantage. Ils pensent que la ville a été restaurée en 49 ans, comme il est dit; mais, coupant le verset, ils avancent que les places et les murs l'ont été dans un temps plus court, trés court. D. Palmieri, *Vaticinium*, p. 78. Il n'est pas nécessaire de faire cette coupure, car le féminin *nibenetâh* peut trés bien avoir pour sujet le féminin *rehôb*, qui suit immédiatement. Mais remarquons, par contre, que la conjonction *ve* est tombée du texte devant *tâšûb* (*iterum*), car l'autorité et la critique s'accordent pour en réclamer la présence. — Le fait qui se rattache aux soixante-deux semaines, second groupe, est la mort violente du Messie, avec les deux effets terribles qu'elle entraîne. Il s'agit du déicide. Le verbe *ikkârêt* (*occidetur*) est usité des grands coupables á qui l'on applique une mort violente. Voir Gen., XVIII, 14; Num., IX, 13; Exod., XII, 15; Lev., VII, 20; XVII, 4, 9, etc. Il est donc bien affirmé que le Messie sera frappé de mort. Au lieu du Messie, plusieurs, entre autres Théodotion, ont lu l'abstrait: « onction » (χρίσμα). Mais c'est manifestement une faute, le texte, Aquila, Symmaque, la Vulgate, portant uniformément le Messie. Le premier effet de cette mort violente est l'abandon et le rejet du peuple, ce qui est exprimé par: *ve'ên lô* (*et non ei*). Phrase obscure, une croix pour les interprètes. Littéralement traduite, elle donne ce sens: « il n'y a pas à lui, » ou mieux: « n'est pas á lui (le Messie). » Il y a évidemment ellipse. Le supplément de l'ellipse doit se trouver dans le contexte. Parmi les hypothéses possibles, deux paraissent probables. L'une: « Il sera frappé de mort, mais il n'y aura pas de mort pour lui; » opinion qui s'autorise du contexte prochain (logique) et d'une analogie étroite avec, en particulier, la doctrine d'Isaïe, qui, dans le même contexte, présente le serviteur de Dieu comme étant tué et comme n'étant pas tué. Is., LIII, 3-9; cf. Ps. XXI, 22, 23; XV, 10. Voir J. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 236. L'autre: « Il sera frappé de mort, et il n'aura pas ce qu'il doit avoir, ce qui lui appartient. » Or ce qui lui appartient comme Messie, c'est le peuple, qui en le répudiant cessera d'être un peuple á lui. La Vulgate, en ajoutant *populus, qui eum negaturus est*, a paraphrasé justement le texte: c'est le sens qu'il faut suivre. D. Palmieri, *Vaticinium*, p. 99. Le second effet prédit du déicide est, dans un intervalle imprécis, la destruction complète de la ville et du Temple et le renversement du culte et de la nation. Le peuple d'un prince marchera, *habbâ'* (= « venir » dans un sens militaire hostile, I, 1; XI, 10), contre la ville et le sanctuaire, et les ruinera. Cette destruction finale aura la violence rapide et l'enveloppement absolu de l'inondation, du grand déluge sans doute. Le mot du texte rendu par *vastitas* est *bašêtêf* (avec l'article), qui exprime l'image du cataclysme universel auquel est comparée l'armée vengeresse qui viendra. La guerre, en effet, durera jusqu'à l'extrême fin: c'est une dévastation irrévocablement décrétée. Hébreu: *Et finis ejus (erit) in inundatione, et usque ad finem (extremitatem) ejus, bellum; decretum vastationum.* — Il ne reste plus qu'une semaine, la soixante-dixième. Il s'y passe deux faits précis qui la distinguent: 1. l'affermissement de l'alliance et 2. la cessation du culte ancien. L'alliance, qui renferme les biens messianiques mentionnés plus haut, est confirmée ou affermie, en ce sens que de promise seulement elle devient un fait et une réalité; et c'est le Messie qui en est l'auteur. C'est lui également qui fait tomber le culte ancien, au milieu, — non pas dans une moitié, — de cette dernière semaine. L'hostie et l'oblation, ce sont les deux grandes divisions des sacrifices mosaïques, désignent le culte tout entier, dont le sacrifice est le centre. Au fond, c'est la prédication que la nouvelle alliance est substituée á l'ancienne; car, les sacrifices abrogés, il est nécessaire que l'économie dont ils font partie soit abrogée aussi: abrogation de droit d'ailleurs plutôt que de fait. — Ensuite, aprés cette semaine, á une date non fixée, il y aura dans le Temple des abominations qui causeront une irréparable et éternelle ruine. Les auteurs sont partagés sur le sens de ces phrases difficiles, que nous entendons ainsi: « Il y aura (hébreu: *'al kenaf* = « sur l'aile [du Temple], » pour: dans le Temple; Septante: ἐπὶ τὸ ἱερόν; Vulgate: *in templo;* Matth., XXIV, 15) des choses abominables, savoir des idoles, des actes d'idolâtrie, des crimes horribles (*šiqûṣîm*), qui améneront comme châtiment la dévastation compléte. Voir t. I, col. 69. Et ce sera ainsi jusqu'à la ruine finale décrétée, qui couvrira au loin, comme un voile de deuil étendu, ces lieux désolés (hébreu: *Et* [*erit*] *usque ad internecionem eamque decretam* [*quæ*] *effundet se super vastatum*). » Septante, Théodotion, Symmaque. — La prophétie ainsi comprise peut se ramener á ce qui suit: 1° Il y a soixante-dix semaines de fixées pour établir un nouvel ordre de choses, que distinguent la cessation du péché et l'avénement de la sainteté morale. 2° Il y aura soixante-neuf semaines qui s'ouvriront au décret enjoignant de reconstruire Jérusalem et qui finiront á l'arrivée du Messie-Roi. Ces soixante-neuf semaines se divisent en deux séries: l'une de sept semaines, pendant lesquelles la ville sera rebâtie belle et forte; l'autre de soixante-deux semaines, aprés lesquelles le Messie-Roi sera violemment mis á mort. L'effet de cette mort violente sera 1. la répudiation du peuple qui l'a sacrifié et 2. la destruction totale de la cité sainte et du Temple. 3° Il y aura une derniére semaine durant laquelle la nouvelle alliance sera conclue. Exactement au milieu de cette semaine le culte ancien cessera en droit. Puis l'abomination, qui causera la ruine, βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, régnera dans le Temple, et il en sera ainsi jusqu'à la destruction complète décrétée. Voyons maintenant á qui s'applique cette prophétie.

III. *Interprétation réelle.* — Il existe présentement deux grandes conceptions de la prophétie, l'une rationaliste, l'autre catholique. Ajoutons-en une troisième, qui l'applique á la fin des temps. N'ayant pour elle ni le texte ni le nombre, il suffit de l'avoir nommée. Voir J. Knabenbauer, *In Danielem*, p. 266-268. — Les rationalistes rapportent donc cette prophétie aux temps d'Antiochus IV Épiphane, et ils en fixent l'accomplissement final avant l'an 163 au plus tard. Pour eux, c'est non pas une prophétie, — ils n'en reconnaissent point, — mais un *vaticinium post eventum*, c'est-à-dire une histoire passée écrite en style prophétique. Ils n'admettent pas qu'il y soit aucunement question du Messie. Ils l'interprètent á peu prés chacun á sa guise, et ils se divisent á l'envi les uns des autres en l'interprétant. Division sur le point de départ des soixante-dix semaines, sur leur point d'arrivée, sur la nature de ces semaines (les uns en faisant des semaines de jours, d'autres des semaines d'années, d'autres des semaines symboliques, imprécises), sur la fin des sept semaines, sur le commencement et la fin des soixante-deux semaines, sur la succession des différents groupes de semaines, et enfin sur la date initiale de la dernière semaine. Puis division sur les Messies nommés ỳ. 25 et 26: les uns les identifient, les autres les distinguent. Division sur la personne de ces Messies; ils nomment, quand ils les séparent: pour le premier, Cyrus, Onias III, Josué, Zorobabel, Nabuchodonosor, Sédécias; pour le second, Onias, Séleucus Philopator, Alexandre, le sacerdoce (*unctio*), le souverain pontificat suspendu par Antiochus ou interrompu aprés Onias. Naturellement l'exégèse du texte répond á cette divergence de conceptions, elle est d'une variété infinie: l'on s'y perd. Impossible donc d'exposer, même trés rapidement, ce chaos d'opinions. On s'en fera quelque idée en lisant A. Rohling, *Das Buch Daniel*, p. 302, et en étudiant le tableau des vingt-cinq

systèmes principaux qu'il a dressé, p. 290, et sur lesquels il porte avec raison le jugement suivant : « Ils sont unanimes, dit-il, à exclure de la prophétie le vrai Messie, le Rédempteur. En dehors de cela ils abandonnent tout le reste, libéralement, au gré et au caprice de chaque *chercheur*. Aussi le résultat est-il une vaine chimère où sont foulées aux pieds toutes les lois de la langue, de l'exégèse et de l'histoire, » p. 285. — La conception catholique, au contraire, regarde unanimement cette prophétie comme messianique, c'est-à-dire, pour parler nettement, comme se rapportant à Jésus-Christ Notre-Seigneur, à son temps et à son œuvre. Que s'il reste encore des points obscurs, ils ne nuisent pas à l'attribution générale, et l'on peut commodément les éclaircir.

Preuves. — 1° Aux dates et aux faits du texte répondent exactement les dates et les faits de la vie de Jésus, et seuls ils y répondent. Les soixante-dix semaines (490 ans) finissent à l'apparition des biens messianiques, dont nous avons parlé. La crucifixion de Jésus a amené la rémission des péchés, la réalisation des anciennes prophéties et l'onction par l'Esprit de l'Église naissante. La date du décret de reconstruction de Jérusalem, date qui ouvre la période totale des 490 ans et la période initiale des 49 ans, est, suivant un plus grand nombre, — car plusieurs ont préféré la septième année, ce qui en somme ne fait pas un grand écart, — la vingtième année d'Artaxerxès Longue-Main, c'est-à-dire, d'après un comput probable, l'an 290 de Rome fondée. Ajoutez les soixante-dix semaines ou 490 ans, et vous arrivez à l'an 780, date effective de la rénovation prédite. La ville est rebâtie dans les sept premières semaines (49 ans); dans quelles angoisses! on le sait par Esdras. Soixante-deux semaines après (434 ans), le Christ est mis à mort. Puis le peuple qui l'a renié est rejeté. Puis, à une date qui suit, la ville et le Temple sont détruits par l'armée de Titus, et la ruine et la dévastation persévèrent. Dans la soixante-dixième semaine, Jésus inaugure l'alliance avec ses Apôtres d'abord, les sacrifices anciens sont abrogés, et peu après des horreurs se commettent dans le Temple par les idolâtres et par les zélotes eux-mêmes, et une guerre de dévastation amène une désolation irrémédiable. L'accord entre la prophétie et l'histoire de Jésus et de son temps est donc parfait. Tel est par conséquent le sens dans lequel il faut l'entendre. On objecte que les chiffres ne coïncident pas. Avouons-le. Mais il n'y a rien de « fort surprenant, dit Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* IIe partie, ch. IX, s'il se trouve quelque incertitude dans les dates... Le peu d'années dont on pourrait disputer sur un compte de 490 ans ne fera jamais une importante question ». L'écart du reste est presque insignifiant, sept ou huit ans au plus, et il tient à l'ignorance où nous sommes de la date précise de la naissance de Jésus. « Mais pourquoi discourir davantage? Dieu a tranché lui-même la difficulté..., dit encore Bossuet, *ibid.* Un événement manifeste nous met au-dessus de tous les raffinements des chronologistes, et la ruine totale des Juifs, qui a suivi de si près la mort de Notre-Seigneur, fait entendre aux moins clairvoyants l'accomplissement de la prophétie. » — 2° Une autre preuve de la vérité de la conception catholique est l'unanime tradition des anciens et nommément des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Il est fait allusion par Notre-Seigneur à 26c-d et à 27c-d dans Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14 : nul doute qu'il ne s'agisse de la catastrophe de l'an 70. L'historien Josèphe, *Ant. jud.,* X, XI, 7, y rapporte aussi cette partie de la prophétie, et il voit ailleurs, *Bell. jud.,* IV, VI, 3; V, 2; II, 1, dans les profanations et les crimes des zélotes la cause de cette ruine. Cf. Fr. Fraidl, *Die Exegese,* p. 19-23. Les premiers Juifs l'entendent aussi comme lui, notamment ceux du temps de saint Jérôme, *In Dan.,* t. XXV, col. 552. Ils se divisent plus tard, mais les plus illustres maintiennent à cet oracle le caractère messianique et reconnaissent la ruine de leur nation dans les derniers versets. Nommons Saadias ha-Gaon, R. Salomon Jarchi, Aben-Esra, Abarbanel. Cf. Fr. Fraidl, *Die Exegese,* p. 124-134. — Les Pères et les auteurs chrétiens sont unanimes. Il en est quelques-uns, saint Justin, saint Cyprien, Lactance et saint Grégoire de Nysse, qui, ayant occasion de citer cette prophétie, ne la citent pas. Il faut attribuer ce silence à l'incertitude des dates et à des difficultés singulières d'interprétation, mais non à leur méconnaissance de sa messianité. Il n'y a, que l'on sache, que trois écrivains qui en doutent ou la nient. Deux modernes, le P. Hardouin et D. Calmet, tranchent sur le commun en ce sens qu'ils ne l'appliquent au Messie qu'au sens spirituel. A part cela, tous, les rationalistes exceptés, l'interprètent de Jésus de Nazareth et de son temps. Fr. Fraidl, qui a étudié consciencieusement les quinze premiers siècles à cet égard, en est arrivé comme résultat aux conclusions suivantes : Les auteurs qui l'ont commentée avec soin, à l'exception de Julius Hilarianius et des deux *eschatologues* Apollinaire et Hésychius, l'ont considérée tous comme étant messianique. La justice éternelle est le Christ lui-même ou les biens surnaturels apportés par lui. En somme : « A côté de l'unanimité dans l'explication générale de la prophétie, il règne une grande division sur le sens des phrases particulières et sur la computation des semaines. *On doit admettre une interprétation traditionnelle de la prophétie, mais il faut dire qu'il n'en existe pas sur la manière de compter les semaines.* » A cet égard, on distingue trois sortes d'opinions, les unes fixant la venue du Messie au milieu de la soixante-dixième semaine, les autres exactement à la fin de la soixante-neuvième ou encore de la soixante-dixième, et les troisièmes après la soixante-neuvième, mais en la combinant avec l'oracle de Jacob sur le sceptre qui doit sortir de Juda. Voir Fr. Fraidl, *Die Exegese,* p. 153-159 : on y voit un tableau de trente-deux computations diverses des soixante-dix semaines. Et ainsi l'histoire s'accorde avec la tradition exégétique pour rapporter à Jésus-Christ les grands traits de cette prophétie. Que si après tant d'éclaircissements elle offre encore quelque obscurité, disons que cette obscurité a été voulue de Dieu. « Il veut que sa révélation soit assez claire pour qu'un esprit attentif et droit puisse la saisir, mais il ne veut pas que l'évidence tue la liberté. Le langage de Daniel aurait pu être plus clair, si Dieu l'avait voulu; mais il est suffisamment intelligible pour l'homme sincère. » Mgr Lamy, *La prophétie de Daniel,* p. 214, dans *La Controverse,* février 1886. Cf. E. B. Pusey, *Daniel,* p. 166. Telle est cette magnifique révélation, qui complète en les précisant les révélations précédentes, en particulier celle de Jacob, sur les temps messianiques. — A voir : Scholl, *Comment. exeget. de Septuaginta hebdomad. Danielis,* 1829; * Wieseler, *Die 70 Wochen und die 63 Jarhwochen des Propheten Daniels,* Gœttingue, 1839; * K. Hoffmann, *Die 70 Jahre des Jerem. und die 63 Jahreswochen des Daniels,* Gœttingue, 1839; Stawars, *Die Weissagung Daniels in Beziehung auf das Taufjahr Christi,* dans la *Tübing. Quartalschrift,* 1868, p. 416; Neteler, *Die Zeit der 70 Jahreswochen Daniels,* dans la *Tübing. Quartalschrift,* 1875, p. 133; Reusch, *Patristische Berechnung der 70 Jahreswochen,* dans la *Tübing. Quartalschrift,* 1868, p. 536; Franz Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels,* Grätz, 1883; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 474-515; D. Palmieri, *De veritate historica libri Judith,* Appendix, *Vaticinium Danielis,* Gulpen, 1886, p. 61-112; * J. W. van Lennep, *De zeventig Jaarweeken van Daniel,* Utrecht, 1888; L. Reinke, *Die Messianischen Weissagungen,* Giessen, 1862, t. IV, p. 167-440; J. Bade, *Christologie des Alten Testament,* III, 2, Münster, 1852, p. 75-134; G. K. Mayer, *Die messianischen Prophezien des Daniel,* Vienne, 1866, p. 158.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Prolégomènes.* — * Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel,* Berlin, 1831; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel, Introduction*

critique, Paris, 1888; * Tregelles, *Defence of the authenticity of the book of Daniel,* 1852; * Zündel, *Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel,* Bâle, 1861; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, Paris, 1896; Neteler, *Die Gliederung des Buches Daniel,* Münster, 1870; A. Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis necnon de interpretatione LXX hebdomadum, Dissertatio,* Louvain, 1887; Dusterwald, *Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel,* Fribourg, 1890; * A. von Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel,* Giessen, 1895; * A. Kamphausen, *Das Buch Daniel und die neueste Geschichtsforschung,* Leipzig, 1892; * F. W. Farrar, *The Book of Daniel,* 1895; * E. B. Pusey, *Daniel the Prophet,* Londres, 1876 (très érudit); * Payne Smith, *Daniel,* Londres, 1886; * H. Deane, *Daniel, his life and times,* Londres, 1888; * Auberlen, *Le prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean,* traduit par H. de Rougemont, Lausanne, 1880.

2° *Commentaires.* — Nous ne nommerons qu'une partie des principaux : S. Hippolyte, *Fragmenta et scholia,* Migne, t. X, col. 638-700; *Hippolyti romani quæ feruntur omnia græce,* Leipzig, 1855, édit. de P. de Lagarde; S. Éphrem, *Expositio in Daniel.,* Opp. syr., II, p. 203-233, Rome, 1740; Théodoret, *Commentarius in visiones Daniel.,* t. LXXXI, col. 1256-1549; S. Jérôme, *Commentariorum in Dan. liber unus,* t. XXV, col. 513-610; — B. Albert le Grand, *Expositio in Dan.,* Lyon, 1551, *Opera,* t. VIII, édit. Jemmy; S. Thomas d'Aquin, *In Danielem Expositio, Opera,* Parme, t. XXIII (cette Exposition est communément attribuée à Thomas Wallensis); — H. Pinto, *In divinum vatem Danielem, Commentarii,* Coïmbre, 1582; B. Pereirius, *Commentarii in Danielem,* Rome, 1587; G. Sanctius, *Commentarius in Danielem prophetam,* Lyon, 1612, 1619; J. G. Kerkerdere, *De monarchia Romæ paganæ secundum concordiam inter Danielem et Joannem,* Louvain, 1727; G. Forti, *Le profezie di Daniele nei capi 7-12 interpretate mercè il rigore della cronologia é l'autorità della storia,* Capolago, 1845; Trochon, *Daniel,* in-8°, Paris, 1882; A. Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel,* in-8°, Mayence, 1876; J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch,* in-8°, Paris, 1890. — Protestants, anglicans ou rationalistes : Hitzig, *Das Buch Daniel,* in-8°, Leipzig, 1850; Zœckler, *Der Prophet Daniel,* in-8°, Leipzig, 1870; F. C. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Daniel,* in-8°, Leipzig, 1869; J. Meinhold, *Das Buch Daniel,* in-8°, Nördlingue, 1889; J. M. Fuller, *Daniel,* dans *Holy Bible with Commentary,* t. VI, in-8°, Londres, 1882, p. 210-398; A. A. Bevan, *A short commentary on the Book of Daniel,* in-8°, Cambridge, 1892; G. Behrmann, *Das Buch Daniel,* in-8°, Gœttingue, 1894.

E. Philippe.

DANNA (hébreu : *Dannâh;* Septante : Ῥεννά, par suite de la confusion assez fréquente entre le *daleth* et le *resch;* la version syriaque porte de même : *Rano'*), ville de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 49. Elle fait partie du premier groupe de « la montagne », Jos., XV, 48-51, oú elle est citée entre Socoth et Cariathsenna ou Dabir. On a voulu l'identifier avec *Idhnah,* village situé entre Hébron et Beit Djibrin. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 305. Cette localité correspond bien á l'ancienne Iedna, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 132, 266, signalent à six milles (prés de neuf kilomètres) d'Éleuthéropolis (Beit Djibrin), sur la route d'Hébron; mais nous ne pouvons guère y reconnaître Danna. Et la raison, pour nous, se tire principalement de la place qu'occupe cette ville dans l'énumération de Josué. L'auteur sacré suit, en effet, un ordre régulier dans ses listes, comme le prouvent de nombreux exemples, t. I, col. 1086, 1092, etc., et il semble difficile de chercher un nom en dehors du groupe où il est déterminé, fût-il parfaitement au sein de la même tribu. Or les limites dans lesquelles notre cité biblique est circonscrite sont bien marquées, car la plupart de celles qui l'entourent sont assez exactement identifiées : Samir, *Khirbet Sômerah;* Jéther, *Khirbet 'Attîr;* Socoth, *Khirbet Schouéikéh;* Dabir, *Edh-Dhâheriyéh;* Anab, *'Anab;* Istemo, *Es-Semou'a;* Anim, *Ghououeîn.* Le territoire ainsi jalonné appartient á l'arête montagneuse qui se trouve au sud et au sud-ouest d'Hébron. Idhna, au contraire, semble plutôt rentrer dans le troisiéme groupe de « la plaine », Jos., XV, 42-44, avec Éther, *Khirbet el-'Atr;* Nésib, *Beit Nousib;* Ceila, *Khirbet Qila,* et Marésa, *Khirbet Mérasch,* ce qui nous transporte au nord-ouest d'Hébron, dans les environs de Beit Djibrin. Voilà pourquoi nous l'assimilerions plus volontiers à Esna, du ỷ. 43. Voir Juda, tribu et carte. La difficulté est la même pour *Khirbet Dahnéh,* situé à sept kilométres environ au sud de Beit Djibrin. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 48. Évidemment, le principe que nous émettons peut bien n'être pas absolu; mais il faut, pour aller contre, d'autres motifs qu'un simple rapprochement de noms. Danna reste donc pour nous jusqu'á présent inconnue.

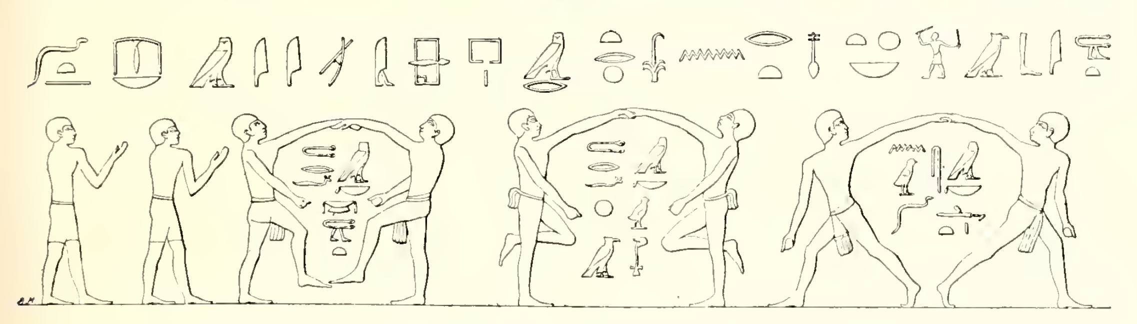
A. Legendre.

DANOISES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. — La plus ancienne version danoise de la Bible se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque royale de Copenhague, qui paraît être du XVe, selon quelques-uns du XIVe siècle. Cette traduction, qui suit pas à pas la Vulgate, s'arrête au second livre des Rois. Elle a été publiée par M. Chr. Molbech : *Den ældste danske Bibel-oversættelse eller det gamle Testamentes otte forste Bogger, fordanskede efter Vulgata.* Udgiven efter et Haandskrift fra det 15 aarh., in-8°, Copenhague, 1828. Hans Mikkelsen (appelé quelquefois Jean Michaelis), secrétaire de Christian II, publia sous le patronage de ce roi la première version danoise de tout le Nouveau Testament. Pour les Évangiles, il se guida dans sa traduction sur la version latine d'Érasme, pour les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse, il suivit mot à mot la version allemande de Luther. Sa langue n'est pas le pur danois, mais un dialecte moitié danois, moitié suédois. Cette version fut éditée à Leipzig, in-8°, 1524, et réimprimée à Anvers, en 1529. En 1528 parurent deux versions danoises des Psaumes : l'une de Fr. Wormord, in-8°, à Rostock; l'autre publiée á Anvers, par Pedersen. Ce dernier eut sous les yeux et le texte hébreu et la traduction de saint Jérôme; son style est pur; en tête de son Psautier se lit une préface remarquable sur la beauté des Psaumes. Cet ouvrage fut réimprimé en 1531 et en 1584 et 1586, á Copenhague. Le même auteur traduisit le Nouveau Testament en se servant de l'œuvre de Mikkelsen : cette traduction, d'un meilleur style, parut à Anvers, en 1529, et fut très répandue. Une seconde édition, jointe aux Psaumes, fut publiée à Anvers, en 1531. Hans Tausen donna en 1535, à Magdebourg, une version du Pentateuque d'après le texte hébreu et à l'aide de la Vulgate et de la traduction de Luther. Une seconde édition fut imprimée l'année suivante au même endroit. C'est également en s'aidant de la Vulgate et de la version de Luther que Peter Tideman publia le livre des Juges à Copenhague, en 1539. Tous ces travaux préparaient la voie à une traduction de la Bible entiére. Sous l'inspiration de Bugenhagen et la protection du roi Christian III, la faculté de théologie de Copenhague se mit á l'œuvre. Les professeurs P. Palladius, Olaus Chrysostome, Jean Synning, Jean Machabée ou Macalpine, furent aidés de Tideman et de Pedersen, qui avaient déjà donné des traductions partielles de l'Écriture. On suivit la version de Luther. En 1550 parut la première édition, tirée à trois mille exemplaires, in-f° de 552 pages, avec figures sur

bois, à Copenhague. Une seconde édition en beaux caractères et augmentée des introductions et notes marginales de Luther et des sommaires de Vite Théodore fut donnée en 1589. L'amélioration du texte consista presque exclusivement à supprimer les archaïsmes de la première édition. J. Wandalin, *Epistola apud J. F. Mayerum de versione Lutheri,* p. 69. Une seconde édition revisée en fut publiée en 1633, 2 in-f°, Copenhague. Les éditions in-8° imprimées depuis (1670, 1690 et 1699) l'ont reproduite. J. Wandalin, *Epistola,* p. 70. Les Psaumes, extraits de cette version de Palladius, furent publiés à Copenhague, en 1591 et 1598, et accompagnés de l'allemand, à Lubeck, en 1599. Hans Poulsen Resen (Joannes Paulus Resenius), évêque de Seeland, ne trouvant pas assez littérales les versions précédentes de 1550 et de 1589, faites d'après celle de Luther, entreprit de les reviser et de suivre de plus près l'hébreu et le grec. Le Nouveau Testament fut publié en 2 vol. in-8°, en 1605; la Bible entière fut terminée en 1607 : *Biblia paa Danske, det er: Den gantske hellige Skriftis Bogger, igiennemseete effter King Chr. IIII* Befaling. ved Hans Poulsen Resen, in-8°, Copenhague, 1607. Une seconde édition en fut préparée et donnée par Hans Swaning, archevêque de Seeland : *Biblia paa Danske, det er : Den gandske hellige Skriftis Bogger, paa ny igiennemseete efter den Ebræiske oc Grækiske Text* (ved. Hans Svane), 2 in-4° ou 4 vol. in-8°, Copenhague, 1647. Cette édition revisée fut réimprimée en in-8°, dans la même ville, en 1715, en 1717-1718, en 1722, grâce au collège des Missions, fondé en 1714, qui répandit un nombre considérable d'exemplaires. Les éditions qui suivirent, de 1732 à 1748, reproduisent le même texte : en cette dernière année le Nouveau Testament fut retouché, mais la traduction de l'Ancien fut laissée intacte. Depuis des réimpressions en furent données en 1760, 1766, 1771, 1780, 1787, 1791, 1799, toutes in-8°. La Société biblique répandit à profusion deux éditions faites en 1810 et 1814, d'après celle de 1799. En 1819 parut une édition in-8° revisée du Nouveau Testament par l'évêque Münter et cinq autres savants, réimprimée en 1820, in-8°; et en 1824 le même travail fut achevé pour l'Ancien Testament, qui fut publié avec le Nouveau en in-4°. Une édition avec des notes de plusieurs théologiens fut donnée à Copenhague, en 2 vol. gr. in-8°, 1846-1847. — Voir Le Long, *Bibliotheca sacra,* in-f°, 1723, t. I, p. 415-417; S. Bagster, *The Bible of every Land,* in-4°, 1860, p. 217-221 ; Chr. V. Bruun, *Bibliotheca Danica,* in-4°, 1877, t. I, p. 10. E. LEVESQUE.

DANSE (hébreu : *mâḥôl* et *meḥôlâh*, de *ḥûl* ou *ḥîl*, « danser en rond ; » Septante : χορός; Vulgate : *chorus*), suite de sauts et de pas exécutés en cadence, ordinairement avec accompagnement de musique.

I. LA DANSE EN GÉNÉRAL. — 1° Chez tous les anciens peuples, la danse est née naturellement du besoin d'exprimer extérieurement certains sentiments de l'âme ; quand ces sentiments atteignent un haut degré d'intensité, le corps entre en mouvement comme pour se mettre à l'unisson des vibrations de l'âme. Ce mouvement instinctif du corps a été soumis à des règles et est devenu la danse, de même que l'expression verbale de la pensée et l'émission de la voix, soumises à des cadences particulières, ont donné naissance à la poésie et à la musique. Ces trois arts, poésie, musique et danse, se trouvèrent associés par la force même des choses. « L'exemple des enfants prouve que la poésie et la musique réunies conduisent naturellement à la danse. Les sensations vives, vivement exprimées par des paroles et par des sons, demandent l'accompagnement du geste. » Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. de Carlowitz, Paris, 1851, p. 445. Sur les monuments égyptiens, on voit les danseurs exécutant des mouvements cadencés et se présentant dans les attitudes les plus gracieuses. Ils sont souvent deux à deux, et reproduisent avec leurs bras et leurs jambes les mêmes figures symétriques (fig. 473-475). Chez les Hébreux, il n'est pas question de danse à l'époque patriarcale. Mais après le passage de la mer Rouge, Marie, sœur d'Aaron et de Moïse, se montre habile à chanter et à danser. Exod., XV, 20. Même dès cette première époque, la danse n'est point un privilège de certaines classes de la société ; c'est tout un peuple qui danse autour du veau d'or, quelques semaines seulement après la sortie d'Égypte. Exod., XXXII, 6, 19. — 2° Ce qui montre quelle place tenait la danse dans les habitudes des anciens Hébreux, c'est qu'ils n'ont pas moins de huit verbes pour désigner l'action de danser : *ḥûl* et *ḥîl*, Jud., XXI, 21, d'où dérivent les deux substantifs qui signifient « danse » ; — *dûṣ*, « sauter, » Job, XLI, 13 (s'il ne faut pas lire *rûṣ*, « courir ») ; — *ḥâgag*, « danser, » I Reg., XXX, 16, verbe qui a cet autre sens caractéristique de « célébrer une fête », un *ḥag;* danse et fête apparaissent donc ici comme choses connexes ; — *kârar,* « sauter, aller en rond, danser, » II Reg., VI, 14, 16; — *pâzaz,* « sauter et danser, » II Reg., VI, 16; — *pâsaḥ,* « boiter, » et par ironie « danser » ridiculement, III Reg., XVIII, 26; — *râqad,* « sauter de joie et danser, » I Par., XV, 29; Job, XXI, 11; Eccl., III, 4; Is., XIII, 21 ; — *śiḥaq,* « danser, » pihel de *śâḥaq*, qui veut dire « rire, jouer », παίζειν, *ludere,* Jud., XVI, 25; II Reg., VI, 5, 22; I Par., XIII, 8; Jer., XXX, 19; XXXI, 4. Cf. Prov., VIII, 30. Le verbe grec παίζειν, « faire l'enfant, jouer, » a également le sens de « danser ». *Odys.,* VIII, 251; XXIII, 147; Hésiode, *Scut.*, 277; Aristophane, *Thesmophor.*, 1227. — 3° La Sainte Écriture fait plusieurs allusions au goût des Hébreux pour la danse. Job, XXI, 11, parle des heureux du siècle dont « les enfants dansent ». Ailleurs, XLI, 13, par une figure hardie, il dit que « l'épouvante danse devant le crocodile ». Dans le Cantique des cantiques, VII, 1, Salomon compare la Sulamite à « une danse des deux camps », c'est-à-dire à deux troupes de danseuses qui se répondent. L'Ecclésiaste, III, 4, rappelle qu'il y a « temps de pleurer et temps de danser ». Dans



473. — Danseurs égyptiens. Ve dynastie. Pyramides de Ghizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 52.

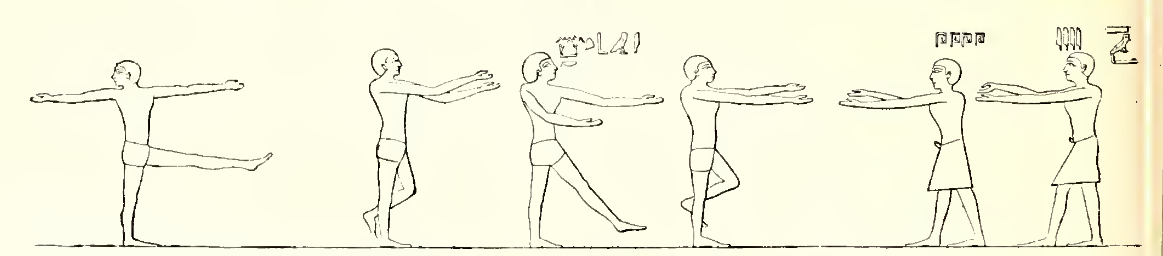
les Proverbes, XXVI, 7, on compare « la parabole dans la bouche des sots à l'élévation des jambes », c'est-à-dire à la danse « d'un boiteux ». Vulgate : « De même que le boiteux a en vain de belles jambes, ainsi la parabole est indécente dans la bouche des sots. » Il y a à conclure de cette sentence que les boiteux eux-mêmes ne se privaient pas de danser. Il n'est question de danseuse de profession que dans l'Ecclésiastique, IX, 4, qui dit : « Ne



474. — Danseuses égyptiennes. XIX[e] dynastie. Thèbes. El-Gournah. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, pl. CLXXXVI.

fréquente pas la danseuse. » Le texte grec parle de joueuse d'instruments, ψαλλούσῃ. Mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, la danse ne se séparait pas de la musique. I Reg., XVIII, 7; XXI, 11; II Reg., VI, 5; Jer., XXXI, 4. Les enfants aimaient à imiter ce dont ils étaient fréquemment témoins. Notre-Seigneur daigne lui-même répéter un de leurs refrains : « Nous avons chanté, et vous n'avez pas dansé. » Matth., XI, 17; Luc., VII, 32. — 4° Nous ne savons pas de quelles sortes de mouvements se composaient les anciennes danses hébraïques. Les verbes qui expriment l'action de danser montrent toutefois que, chez les Hébreux comme partout ailleurs, la danse comportait des sauts, des tours sur soi-même, des mouvements circulaires exécutés par une ou plusieurs personnes, et en général une allure vive et joyeuse. Tout permet donc de supposer que ces danses ne différaient pas essentiellement des danses actuelles des peuples orientaux. La gesticulation qui les accompagnait devait être vive et expressive, mais sans jamais rien présenter d'immoral. De nos jours, les Bédouines exécutent des danses très caractéristiques, mais en gardant toujours cette réserve particulière à l'Orient, dont les danseuses égyptiennes ont le tort de s'exempter trop facilement. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, p. 655. — 5° C'étaient les jeunes filles qui dansaient le plus ordinairement, soit seules, Exod., XV, 20; Jud., XI, 34; Matth., XIV, 6, etc., soit en chœur, Jud., XXI, 21; Jer., XXXI, 4, 13, etc. Mais elles ne dansaient qu'entre elles, et à part des jeunes gens. Jud., XXI, 21; Jer., XXXI, 13. Les femmes dansaient aussi, I Reg., XVIII, 6, 7, etc., et parfois toute une population se livrait à cet exercice. Exod., XXXII, 6, 19; Judith, III, 10, etc. Les hommes dansaient dans certaines occasions, III Reg., XVIII, 26; toutefois David paraît avoir excité quelque étonnement par sa danse devant l'arche. II Reg., VI, 5, 22; I Par., XV, 29. Dans les temps voisins de la venue de Notre-Seigneur, la danse fut considérée comme indécente pour des hommes. A Rome, on disait que « pour danser, il faut qu'un homme soit ivre ou fou ». Cicéron, *Pro Muren.*, 14. Cf. Corn. Nepos, XV, 1; Suétone, *Domit.*, 8; Horace, *Od.*, XXI, 11, 12; XXXII, 1, 2. Antipater, fils de Salomé, accusait Archélaüs de s'enivrer pendant la nuit et de se livrer à des danses bachiques. Josèphe, *Bell. jud.*, II, II, 5. Cependant, s'il faut en croire le Talmud de Babylone, *Ketuboth*, f. 16 *b*, les hommes les plus graves ne dédaignaient pas de danser devant les nouveaux mariés dans les festins de noces.

II. LES DANSES RELIGIEUSES. — La danse avait sa place marquée dans les cérémonies religieuses, soit comme accompagnement naturel du chant et de la musique, soit comme moyen de faire participer le corps tout entier au culte de la divinité. — 1° Elle n'était point exclue du culte du vrai Dieu. Au jour d'une « fête de Jéhovah », les jeunes filles de Silo sortaient dans les vignes pour danser, et les Benjaminites en profitèrent pour s'assurer des épouses qu'on leur refusait, Jud., XXI, 19-23, comme plus tard les Romains devaient le faire vis-à-vis des Sabines. Si ces danses de Silo ne constituaient pas un acte strictement religieux, du moins avaient-elles lieu à l'occasion d'une fête du Seigneur. — La danse de David devant l'arche a un caractère plus tranché. C'est en l'honneur du Seigneur que le roi se livre à cet exercice. II Reg., VI, 5, 14, 16; I Par., XIII, 8. Quand Michol lui reproche de s'être déshonoré devant des servantes et de s'être conduit comme un *rêq*, un homme de rien, David répond : « Devant Jéhovah, qui m'a choisi de préférence à ton père,... je danserai, et je m'abaisserai plus encore que je n'ai fait. » II Reg., VI, 20-22; I Par., XV, 29. — Dans la liturgie du second Temple, des chants étaient exécutés avec accompagnement de danses, au son du tambourin. Ps. CXLIX, 3; CL, 4. — 2° La danse jouait un grand rôle dans les cultes idolâtriques. Les dieux d'Égypte avaient leurs collèges de musiciennes et de danseuses, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 126; on dansait en l'honneur de l'Astarthé chananéenne, t. I, col. 1187, et du Dionysos des Grecs, t. I, col. 1376. A Rome, les prêtres de Mars portaient le nom de Saliens, à cause des danses (*salire*) qu'ils exécutaient par la ville à la fête de leur dieu. La danse idolâtrique se rencontre chez les Hébreux dès leur sortie d'Égypte, quand tout le peuple est réuni autour du veau d'or. Exod., XXXII, 6, 19. D'autres danses analogues se pratiquèrent chaque fois que les Israélites s'adonnèrent aux cultes étrangers; mais la Bible n'en parle pas. — A l'époque du prophète Élie, on voit les prêtres de Baal danser longuement devant leur autel. III Reg., XVIII, 26. La danse était en grand usage dans le culte de Baal. Il existait même près de Béryte (Beyrouth), en Phénicie, un temple en l'honneur de *Ba'al-Markod*, ou « Baal de la danse », *Markod* venant de *râqad*, « danser. » On y a trouvé des inscriptions dont l'une mentionne



475. — Danseurs égyptiens. D'après P. E. Newberry, *Beni-Hassan*, part. II, pl. 13.

« Balmarkos maître des danses ». *Corpus inscript. græc.*, nº 4536; *Corpus inscript. lat.*, t. III, nº 155; Ph. Le Bas et W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure,* t. III, Paris, 1870, nºs 1855-1857; Clermont-Ganneau, *Une nouvelle dédicace à Baal-Markod,* dans le *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 94-96, 101-114; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6ᵉ édit., t. III, p. 600-601.

III. Les danses profanes. — Elles ont lieu dans toutes les circonstances où la joie a besoin de se manifester avec plus d'éclat qu'à l'ordinaire. On danse donc : 1º *à la suite d'une victoire,* comme Marie après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 20; la fille de Jephté, après la victoire de son père sur les Ammonites, Jud., XI, 34; les femmes d'Israël, après la victoire de David sur Goliath, I Reg., XVIII, 6, 7; XXI, 12; XXIX, 5; les Amalécites, après leur victoire sur les Philistins. I Reg., XXX, 16. Chez les Égyptiens, on trouve des représentations de danses guerrières avant la bataille (voir t. I, fig. 232). Rosellini, *Monumenti civili,* pl. CXVII, 2; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1897, t. II, p. 220. La Bible ne fait aucune allusion à des danses de ce genre chez les Hébreux. — 2º *Dans les festins solennels.* A la suite d'un festin, les Philistins font venir Samson pour qu'il danse devant eux. Jud., XVI, 25. Le fils de Sirach parle de la musique qui accompagnait les festins, et il recommande aux vieillards de ne pas l'empêcher. Eccli., XXXII, 5, 7; XL, 20; XLIX, 2. A cette musique se joignait habituellement la danse. — Quand le prodigue revient à la maison paternelle, on y fait un festin avec accompagnement de musique et de danse. Luc., XV, 25. — Au jour anniversaire de la naissance d'Hérode, la fille d'Hérodiade danse devant l'assistance à la suite du festin. Matth., XIV, 6; Marc., VI, 21, 22. L'Évangile remarque qu'elle plut à Hérode et à l'assistance. Pour obtenir ce résultat, il fallait sans doute une de ces danses lascives, introduites avec les coutumes grecques à la cour des Hérodes. Une danse simplement gracieuse eût été peu goûtée de convives mis en un tel état par le festin, que le roi promettait inconsidérément à la danseuse tout ce qu'elle demanderait, même la moitié de son royaume. Marc., VI, 23. — 3º *Après les vendanges.* A l'époque des Juges, les Sichimites « vont dans leurs champs, vendangent leur vigne, foulent [le raisin] et célèbrent les louanges », c'est-à-dire les chants joyeux accompagnés de danses. Vulgate : « et font des chœurs de chanteurs; » chaldéen : « font des danses. » Jud., IX, 27. Cf. Is., XVI, 10; Jer., XXV, 30. — 4º *En général, en signe de joie et de prospérité.* Les habitants des villes de Syrie accueillent en dansant les envoyés de Nabuchodonosor. Judith, III, 10. Ici sans doute la joie n'a rien de spontané. Les danses cessent à Jérusalem pendant les jours de la captivité. Lam., V, 15. Mais les chœurs de danse reprendront dans Sion restaurée. Jer., XXX, 19; XXXI, 4, 13.

H. Lesêtre.

DANTINE Maur François, bénédictin, né le 1ᵉʳ avril 1688 à Gouriem, dans le diocèse de Liège, mort à Paris le 3 novembre 1746. Il fit profession dans l'ordre de Saint-Benoît le 14 août 1712, à l'abbaye de Saint-Julien de Beauvais, et enseigna la philosophie à Saint-Nicaise de Reims. Appelé à Saint-Germain-des-Prés, il travailla à la collection des lettres des papes et à une édition du Glossaire de Ducange. Son attachement aux doctrines du jansénisme le fit envoyer à Saint-Martin de Pontoise, où il s'appliqua avec un soin tout particulier à l'étude de l'Écriture Sainte. Étant revenu à Paris, à l'abbaye des Blancs-Manteaux, il publia une traduction des Psaumes sous ce titre : *Les Psaumes traduits sur l'hébreu avec des notes, par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur,* in-8º, Paris, 1739. La même année, il dut donner une seconde édition de ce travail. Une troisième, corrigée et augmentée des cantiques et de diverses prières, parut l'année suivante, in-12, Paris, 1740. — Voir dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur* (1770), p. 631; dom François, *Bibliothèque générale de tous les écrivains de l'ordre de Saint-Benoît* (1777), t. I, p. 235; Polain, *Notice sur dom Maur Dantine,* dans la *Revue belge,* t. I, p. 265.

B. Heurtebize.

DAN-YAAN (hébreu : *Dânâh* (avec *hé* local) *Ya'an;* Septante : Δανιδὰν καὶ Οὐδάν; *Codex Vaticanus :* Δὰν Εἰδὰν καὶ Οὐδάν; *Codex Alexandrinus :* Δὰν Ἰαράν καὶ Ἰουδάν; Vulgate : *Dan silvestria*), ville de Palestine nommée une seule fois dans l'Écriture, II Reg., XXIV, 6, comme un des points visités par Joab et les chefs de l'armée qui firent le dénombrement du peuple ordonné par David. Est-ce une localité distincte, ou n'est-ce point plutôt la cité de Dan-Laïs, bien connue dans la Bible? Telle est la question. Le nom lui-même, on le voit d'après les versions, offre quelque confusion. La Vulgate et les Septante, au moins d'après le *Codex Alexandrinus,* ont lu דָּן יַעַר, *Dân ya'ar,* « Dan de la forêt, » au lieu de דָּן יַעַן, *Dân Ya'an.* Cependant Kennicott et de Rossi ne donnent aucune variante pour le texte original, et la paraphrase chaldaïque maintient la leçon de l'hébreu.

Quoi qu'il en soit du nom, qui ne peut rien trancher pour la question d'emplacement, nous nous trouvons en présence de trois opinions. — 1º Plusieurs auteurs regardent *Dan Yaan* comme une ville inconnue de la Pérée septentrionale, située au sud-ouest de Damas, identique à celle qui est mentionnée Gen., XIV, 14, à propos de la victoire d'Abraham sur Chodorlahomor et ses alliés. Cf. Keil, *Die Bücher Samuels,* Leipzig, 1875, p. 393. Cette opinion s'appuie, d'une part, sur les difficultés que nous avons signalées au sujet de la route et de la fuite des Élamites (voir Dan 3, col. 1244); de l'autre, sur ce que Dan est ici, comme Deut., XXXIV, 1, citée avec la terre de Galaad. Cette dernière raison ne nous paraît pas suffisante. L'auteur sacré trace à grandes lignes l'itinéraire des officiers de David. Commençant leur recensement par l'est du Jourdain, ils remontent du sud au nord; après avoir traversé le pays de Galaad et la « terre inférieure d'Hodsi » (le pays des Héthéens, col. 369), ils viennent à « Dan la Sylvestre »; puis, « tournant du côté de Sidon, » ils passent près des murailles de Tyr, pour parcourir du nord au sud la région occidentale. Rien n'indique ici qu'il faille chercher notre ville du côté de Damas. Dan-Laïs, située au nord de Galaad, à la frontière septentrionale du royaume, sur la route de Tyr et de Sidon, nous paraît fort bien rentrer dans la route suivie par les gens du roi. Pourquoi d'ailleurs donner comme point de repère dans ce jalonnement une ville mentionnée pour la première ou la seconde et dernière fois, alors que la vieille cité des Danites était proverbiale? Il serait même étonnant que celle-ci ne fût pas comprise dans la liste, du côté du nord, comme son opposé, Bersabée, l'est du côté du sud. II Reg., XXIV, 7. — 2º Depuis la découverte par le Dʳ Schultz, consul prussien à Jérusalem, des ruines appelées *Khirbet Dânîân,* à l'est et non loin du Râs en-Nâqourah, sur la côte méditerranéenne, quelques-uns ont voulu y retrouver *Dan Yaan,* que le nom moderne semble rappeler. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 306; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 152; *Name Lists,* p. 47; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 48. Nous ferons remarquer que la ressemblance onomastique n'est pas tout dans les identifications, il faut de plus l'accord avec les indications du texte sacré. Or c'est ce qui manque ici. Nous voyons bien les envoyés de David tourner de l'est à l'ouest en passant de Galaad à Dan pour parcourir les environs de Sidon et de Tyr, et de là descendre vers le sud; mais nous ne comprenons pas du tout qu'ils soient venus de l'est directement à *Khirbet Dânîân,* pour remonter vers Sidon et revenir

« près des murailles de Tyr », ŷ. 6, 7, c'est-à-dire faire double trajet dans cette visite du nord-ouest. — 3° Reste donc l'identité de Dan Yaan avec Dan-Laïs. Elle ressort des arguments apportés contre les deux opinions précédentes, et est admise par un certain nombre d'auteurs, R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 9; Mühlau, dans le *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* de Riehm, 2e édit., Leipzig, 1893, t. I, p. 294, etc. Aux raisons déjà données s'ajoutent les suivantes. Si l'on accepte la leçon de la Vulgate, le nom de *Dân Ya'ar,* « Dan de la forêt, » peut très bien s'appliquer à *Tell el-Qadi,* avec ses magnifiques fourrés d'arbres, surtout par opposition au territoire de la tribu de Dan, qui se composait en grande partie de la plaine de Séphéla. Si l'on maintient l'hébreu *Ya'an,* il s'explique par le nom phénicien de *Ba'al Ya'an,* « le seigneur joueur de flûte, » donné au dieu Pan sur certaines monnaies de Panéas (*Banias*), où il était honoré. Dan Yaan aurait été ainsi la dénomination primitive de la célèbre cité voisine, appelée ensuite Laïs ou Lésem, et à laquelle les conquérants danites n'auraient fait que restituer son ancien nom, en y rattachant une autre signification. Cf. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. I, p. 303; F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis,* Paris, 1886, p. 448.

A. Legendre.

DAPHCA (hébreu : *Dofqâh;* Septante : Ῥαφακά, par suite de la confusion entre le ד, *daleth,* et le ר, *resch*), une des stations des Israélites dans la péninsule du Sinaï, mentionnée seulement au livre des Nombres, XXXIII, 12, 13. Elle forma, avec Alus, un des deux points d'arrêt entre le désert de Sin, Exod., XVI, 1; Num., XXXIII, 11, c'est-à-dire la plaine d'*El-Markha,* sur les bords du golfe de Suez, et Raphidim, Exod., XVII, 1; Num., XXXIII, 14, ou l'*ouadi Feiran.* On n'a pu jusqu'ici déterminer d'une manière certaine la position de ce double campement, qui ne fut marqué par aucun événement de quelque importance, puisque l'Exode le passe sous silence. Nous avons cependant des probabilités en faveur de Daphca. Pour aller d'El-Markha à l'ouadi Feiran, les Hébreux avaient deux routes principales. Ils pouvaient longer la côte jusqu'à l'embouchure de l'ouadi, à quarante-six kilomètres de l'Aïn Dhafary, la source d'eau douce qui les avait alimentés dans le désert de Sin, puis remonter la vallée jusqu'à Hési el-Khattatin. C'est le chemin le plus facile, mais le plus long : il n'a pas moins de soixante-dix-huit kilomètres. Une voie plus courte s'ouvrait par l'*ouadi Sidréh,* à douze ou treize kilomètres au sud d'Aïn Dhafary : suivant la vallée jusqu'aux mines de Magharah, elle tourne à droite dans l'*ouadi Mokatteb,* la fameuse « Vallée écrite », remarquable par ses inscriptions, et franchit par une pente douce un large col pour retomber dans l'ouadi Feiran, à vingt-sept kilomètres au-dessus de son embouchure. La brièveté du chemin et d'autres motifs dont nous parlerons tout à l'heure portent à croire que Moïse choisit cette dernière route, du moins pour la principale colonne qu'il conduisait. Il est probable, en effet, qu'il fit passer les bagages et les troupeaux par la première, plus facile, mieux garnie d'herbages. Une telle multitude, du reste, avait avantage à se diviser sur des routes parallèles. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 478.

Dans ces conditions, où chercher Daphca? Plusieurs pensent que le nom s'est conservé dans celui d'*el-Tabbaccha,* localité signalée par Seetzen à une heure et demie au nord-ouest de l'ouadi Mokatteb, dans l'étroite vallée de l'*ouadi Gné* ou *Kenéh.* Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 285. — Un savant égyptologue allemand, M. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* in-8°, 2e édit., Leipzig, 1881, p. 149, a rapproché *Daphca* du nom égyptien *Mafka,* donné à la région des mines du Sinaï. Il y a, en effet, vers le point de jonction des ouadis Sidréh, Gné ou Igné, et Mokatteb, dans un endroit appelé Magharah, « la caverne, » des excavations dont les richesses métalliques furent exploitées par les pharaons, longtemps avant l'exode. Mafka désigne la matière précieuse qu'on extrayait de ces mines, c'est-à-dire la turquoise, d'après M. Birch; le cuivre, d'après MM. Lepsius et Ebers; la malachite, d'après M. Chabas. La contrée était nommée « le pays du mafk ». Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 133. Or, dit M. Ebers, le mot, précédé de l'article féminin *ta,* se prononçait *Tmafka,* d'où serait venu *Dafka* par la chute de la consonne nasale, comme de *Tmermut* est venu *Thermuthis,* Θέρμουθις. « Cette similitude de nom, la situation du lieu sur la route de Raphidim, à une petite journée du désert de Sin, la vaste plaine qui fait suite à l'ouadi Sidr, la source située à une demi-heure au bord de la plaine, l'eau que d'anciennes inscriptions supposent voisine des mines : tout cela constitue en faveur de l'opinion qui place ici la station de Daphca un ensemble considérable de probabilités. » M. Jullien, *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893, p. 75. Si l'on objecte contre cet itinéraire des Hébreux la crainte qu'ils auraient pu avoir des Égyptiens qui gardaient Magharah, nous répondrons que l'exploitation de ces mines paraît avoir cessé sous la XIIe dynastie, longtemps avant le passage des Israélites à travers la péninsule. — M. Léon de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* in-f°, Paris, 1841, p. 98, place Daphca dans l'ouadi Feiran.

A. Legendre.

DAPHNÉ (Δάφνη), lieu célèbre, près d'Antioche de Syrie, avec un temple d'Apollon et de Diane qui possédait le droit d'asile. II Mach., IV, 33. C'est là que se réfugia le grand prêtre Onias III, quand il voulut dénoncer le vol sacrilège commis dans le Temple de Jérusalem par Ménélas. Celui-ci, pour se débarrasser de son accusateur, vint trouver Andronique, dont il avait d'avance payé la complicité avec une partie des vases dérobés, et le pria de le mettre à mort. Le Grec, qui ne pouvait rien refuser à son corrupteur, s'en alla à Daphné, et, tendant la main à Onias, lui affirma par serment qu'il n'avait rien à craindre et lui persuada de sortir du lieu de refuge. Malgré sa défiance, le grand prêtre se laissa prendre à cette promesse; mais à peine avait-il franchi les limites de l'asile, qu'il tomba percé de coups. Le meurtre d'un homme si vénérable souleva, non seulement parmi les Juifs, mais chez les Grecs eux-mêmes, une indignation générale. Aussi le roi, à son retour de Cilicie, reçut-il des deux côtés une accusation formelle contre celui qui était en même temps traître à sa parole et bourreau. Antiochus Épiphane, peu facile pourtant à émouvoir sur les malheurs des Juifs, ne put s'empêcher de pleurer la mort d'un pontife dont il connaissait la conduite digne et la modération. Plein de colère, il ordonna qu'on dépouillât Andronique de la pourpre, qu'on le menât à travers toute la ville, et que ce sacrilège fût tué au même lieu où il avait accompli son crime : c'était un juste retour de la justice divine. II Mach., IV, 32-38.

Au point de vue topographique comme au point de vue historique, Daphné et Antioche sont tellement unies, qu'on les désigne l'une par l'autre. On disait : « Daphné d'Antioche, » Δάφνη τῆς Ἀντιοχείας, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XV, 11, ou « près d'Antioche », Josèphe, *Bell. jud.,* I, XII, 5, et « Antioche près de Daphné de Syrie », ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ ἐπὶ Δαφνῇ τῆς Συρίας. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, II, 1. C'est ainsi que le *Codex Alexandrinus,* II Mach., IV, 33, porte : ἐπὶ Δάφνης τῆς πρὸς Ἀντιοχείας κειμένης, « Daphné qui est située près d'Antioche. » Cf. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* Cambridge, 1894, t. III, p. 673. La première était regardée comme un faubourg de la seconde, bien qu'elle en fût distante de quarante stades ou huit kilomètres. Cf. Ammien Marcellin, XIX, 12, 19; Strabon, XVI, p. 750. Elle se trouvait au sud-ouest, près d'un cours d'eau qui descendait vers

l'Oronte. Un chemin pratiqué au flanc de la montagne y conduisait, bordé de gracieux édifices, maisons privées, jardins publics, sanctuaires, lieux de réjouissances. Ce site délicieux s'appelle aujourd'hui *Beit el-Mâ,* « la maison de l'eau. » Il a, comme beaucoup de localités orientales, perdu de sa fraîcheur et de ses charmes d'autrefois; mais il en a assez gardé pour laisser entrevoir les ressources que la nature offrait là à la main et à l'imagination de l'homme. Le laurier, l'arbre sacré dont Phébus resta épris, y croît en vastes massifs, des bouquets de fleurs aux vives couleurs parfument l'air; çà et là quelques roses rappellent celles qui avaient fait donner à une partie de la route le nom de Rhodion. Quelques vieux cyprès représentent ceux qui entouraient jadis le téménos d'Apollon. Tels sont les vestiges de ces bosquets ou bois sacrés dans lesquels un culte immoral amollit et souilla tant de générations. Nulle trace de la ville elle-même, de ses thermes, de ses théâtres, des temples d'Isis, de Diane et de Vénus, du stade où se célébraient les jeux olympiques. Cf. E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1890, t. III, p. 63-66.

Et pourtant quel lieu de plaisance, quel pèlerinage fréquenté fut longtemps Daphné ! Son origine, comme celle d'Antioche, remonte à Séleucus Nicator, qui y localisa, dans un but de vaine gloire, des traditions mythologiques écloses ailleurs, les fables d'Apollon et de Daphné métamorphosée en laurier. Il bâtit, au milieu d'un bois de lauriers et de cyprès, un magnifique temple à Apollon. La *cella,* entre deux portiques, était ornée de marbres précieux et de bois rares habilement sculptés; elle renfermait la statue colossale du dieu, chef-d'œuvre de Bryaxis d'Athènes. Plus tard, Antiochus Épiphane associa à ce culte celui de Jupiter, dont il plaça dans le sanctuaire la statue d'ivoire et d'or, également colossale, rappelant celle de Phidias à Olympie. Les cortèges sacrés, partant d'Antioche, se rendaient au temple, et la foule se répandait partout où bains, théâtres, jardins, fontaines, la conviaient à tous les plaisirs, à toutes les débauches. La célébrité de Daphné continua sous les Romains, de Pompée à Constantin, et les *Daphnici mores* passèrent en proverbe. Elle commença à décliner sous Julien l'Apostat, après la mort duquel autels et idoles furent jetés à terre, et des sanctuaires chrétiens, aujourd'hui également disparus, remplacèrent les temples païens.

Josèphe, qui ne donne pas sur la mort d'Onias le récit biblique, *Ant. jud.,* XII, v, 1, a gardé le souvenir d'autres événements relatifs à l'histoire juive, qui se passèrent à Daphné. C'est là qu'Antoine reçut la députation composée de cent membres, choisis parmi les personnages les plus puissants et les plus éloquents de la nation, qui venait renouveler des accusations contre Hérode et ses partisans. Après avoir écouté les parties et demandé l'avis de Hyrcan, qui fut favorable aux fils d'Antipater, il donna à Phasaël et à Hérode le titre de tétrarques, et par un décret en forme leur confia l'administration de la Judée. Quant à leurs adversaires, il en jeta quinze en prison, et il s'apprêtait à les faire conduire au supplice, lorsque Hérode intercéda pour eux et obtint leur grâce. *Ant. jud.,* XIV, XIII, 1; *Bell. jud.,* I, XII, 5, 6. C'est aussi à Daphné que ce dernier apprit la mort de son frère Joseph, qui s'était imprudemment lancé, avec six cohortes, sur Jéricho, dont il voulait enlever les moissons. *Ant. jud.,* XIV, XV, 11; *Bell. jud.,* I, XVII, 1, 3. Voir ANTIOCHE DE SYRIE, t. I, col. 676.

A. LEGENDRE.

DAPHNIS, nom qui ne se trouve que dans la Vulgate, Num., XXXIV, 11, et désigne une « fontaine » (hébreu : *lâ'ayin,* avec la préposition et l'article; Septante : ἐπὶ πηγάς, « aux sources ») près de laquelle était située Rébla, une des villes frontières de la Terre Sainte, du côté de l'orient. L'absence du mot dans le texte original et dans les versions anciennes montre qu'il y a eu ici interpolation. Plusieurs manuscrits même de la Vulgate omettent *Daphnim.* On croit généralement que c'est une glose empruntée aux commentaires de saint Jérôme, qui, identifiant Rébla avec Antioche de Syrie, en concluait naturellement que la fontaine en question était celle de Daphné, à quarante stades ou huit kilomètres de la grande cité. *Comment. in Ezech.,* t. XXV, col. 478. Voir DAPHNÉ. Un copiste aura plus tard introduit dans le texte ce qui n'était qu'une explication, et une explication erronée, car la Terre Sainte ne s'étendit jamais si loin. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 475. — Josèphe, *Bell. jud.,* IV, I, 1, signale bien au-dessus du lac Semechonitis ou Mérom un lieu appelé *Daphné,* Δάφνη, « endroit délicieux sous beaucoup de rapports et abondant en sources qui alimentent du tribut de leurs eaux ce que l'on appelle le petit Jourdain, au-dessous du temple de la génisse d'or, puis aboutissent au grand. » C'est aujourd'hui *Tell Difnéh,* situé à trois petits quarts d'heure de marche au sud de *Tell el-Qadi,* l'ancienne ville de Dan, où Jéroboam fit placer un veau d'or. Voir DAN 3. Cette dénomination, qui a bien une apparence grecque, peut dériver soit des lauriers-roses (en grec δάφνη) dont sont bordés, en beaucoup d'endroits, les divers bras du Nahr Leddan et les ruisseaux qui en découlent, soit d'un ancien culte en l'honneur d'Apollon et de la nymphe Daphné, culte qui aurait jadis fleuri dans la contrée. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 342. Sans l'origine probable de l'interpolation et l'interprétation formelle de saint Jérôme qui s'applique à une autre Daphné, on pourrait croire que la Vulgate a voulu déterminer ici « la source » du Jourdain dont se rapprochait la frontière orientale de la Terre Promise. Voir AÏN 3, t. I, col. 316. Mais il y a dans le tracé de ces limites de nombreuses difficultés qui ne sont pas encore résolues. Cf. Van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans le *Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques, 2e section,* Bruxelles, 1895, p. 132-134, ou dans la *Revue biblique,* Paris, 1895, p. 31-34.

A. LEGENDRE.

DARA (hébreu : *Dârâ;* Septante : Δαράδ ; *Codex Alexandrinus:* Δαρά), cinquième et dernier fils de Zara, de la tribu de Juda. I Par., II, 6. Plusieurs manuscrits hébreux ont *Darda,* et ainsi ont lu le Targum, la Peschito et l'arabe : c'est vraisemblablement la bonne leçon.

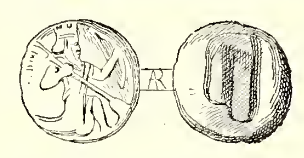
DARCON (hébreu : *Darkôn;* Septante : Δαρκών, Δορκών), chef de Nathinéens qui revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esdr., VII, 58. La Vulgate l'appelle *Dercon.* I Esdr., II, 56.

DARDAR. Mot hébreu rendu dans la Vulgate par *tribulus.* Voir CENTAURÉE.

DARIQUE. Hébreu : *'adarkemôn, darkemôn;* Septante : χρυσοῦς, νόμισμα χρύσιον, νόμισμα χρυσοῦ, μνᾶ; Vulgate : *solidus, drachma.*

I. DESCRIPTION. — La darique fut créée par Darius Ier, fils d'Hystaspe, après qu'il eut organisé son empire en satrapies, auxquelles il imposa un tribut en or et en argent, Hérodote, III, 89; la monnaie nouvelle fut destinée à en faciliter le payement. Le nom complet de cette monnaie est στατήρ δαρεικός, *statère darique,* et par abréviation, *darique* (fig. 476). La darique était en or, Hérodote, IV, 166; *Etymologicum magnum,* au mot Δαρεικός; le monnayage de l'or était, en effet, réservé au souverain. Cet usage fut conservé par Alexandre et par les empereurs romains. — L'or de la darique, dit Hérodote, IV, 166, était très pur. L'analyse chimique n'y trouve que 3 °/₀ d'alliage. B. Head, *The Coinage of Lydia and Persia,* in-4°, Londres, 1877, p. 25. Ce fut évidemment là, avec la constance du poids, la cause de l'emploi universel de la darique dans le monde grec comme dans le royaume des Perses. Hérodote, VII, 28, 29; Thucydide, VIII, 28; Aristophane, *Ecclesiaz.,* 602; *Corpus inscript. græc.,* n° 1511; Lebas et Waddington,

Inscript. d'Asie Mineure, nº 40. Ce fut même surtout pour le payement des mercenaires grecs qu'ils avaient à leur solde, et pour le commerce qu'ils entretenaient avec les villes grecques, que les Perses se servirent des dariques. Presque toutes furent frappées dans des ateliers d'Asie Mineure, en Cilicie, en Syrie, et probablement aussi à Tyr. B. Head, *Coinage,* p. 33. Pour leur propre usage, ils continuèrent à peser les lingots, comme l'avaient fait les Assyriens et les Babyloniens. Strabon, XV, III, 21; E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Les Achéménides,* in-8º, Paris, 1893, p. VII. Cela explique pourquoi on n'a trouvé aucune monnaie perse ni dans les fouilles de Persépolis ni dans



476. — Darique.

Le roi Darius Ier, en archer, à demi agenouillé, coiffé de la cidaris et vêtu de la candys, tenant un arc et une javeline. — ℞. Carré creux très irrégulier.

celles de Suse, tandis qu'on y a trouvé en très grand nombre des monnaies des rois parthes et surtout des Sassanides. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. v, 1890, p. 855. — La darique pèse normalement 8gr 42. C'était le poids du demi-statère de l'étalon phocéen, de l'ancien statère d'argent eubéen et de la petite *darag-mana* assyrienne, c'est-à-dire de la soixantième partie de la mine qu'on appelle légère. Voir Mine. Le poids de la darique correspondait donc aux poids auxquels étaient habitués les peuples d'Asie et les Grecs. Cf. Hérodote, III, 89. Il n'y eut jamais de demi-darique. Si Xénophon, *Anab.,* I, III, 21, emploie ce mot, c'est pour désigner une valeur de compte, mais qui ne pouvait être payée qu'avec une autre monnaie. La double darique fut créée sous les derniers Achéménides. Quoiqu'on l'appelle statère, la darique n'est en réalité qu'un demi-statère.

Le roi de Perse est représenté sur la darique portant sur la tête une couronne crénelée, appelée *cidaris,* qui est son attribut spécial (fig. 476). Il fléchit les genoux, la jambe droite en avant, le genou gauche à terre. Il tient l'arc de la main gauche, et de la droite une javeline terminée par une grenade. C'est pourquoi ce type est désigné sous le nom d'archer mélophore. Cette attitude, qui était celle des archers perses dans le combat, Diodore de Sicile, XVII, 115, avait fait donner à la darique la dénomination populaire d'« archer », qui donnait lieu à des plaisanteries sur l'intervention des archers perses dans les affaires grecques. Plutarque, *Artaxerx.,* 20; Xénophon, *Hellenic.,* IV, 2. Le type de l'archer, sauf de très rares exceptions, est resté uniforme jusqu'à la fin de la dynastie. Il en est de même du poids et de l'aspect extérieur de la monnaie. Elle ressemble à une lentille épaisse, de forme ovale, aplatie et arrondie sur ses bords. Le revers, où l'on avait cru voir les figures les plus variées, n'en porte aucune. L'empreinte qui s'y trouve n'est que la trace laissée par l'enclume. E. Babelon, *Les Achéménides,* p. VIII. On trouve cependant une proue de navire au revers d'une darique frappée en Carie, au moment de l'invasion d'Alexandre. E. Babelon, *Les Achéménides,* p. VIII; cf. nº 124, p. 15. La frappe des dariques cessa avec la conquête d'Alexandre. Toutefois, même après cette époque, on rencontre des doubles dariques sans caractère officiel dans la Bactriane et dans l'Inde. Elles sont de frappe barbare. E. Babelon, *Les Achéménides,* p. 16, nos 137 et 138. Le classement des dariques est très difficile à faire. On ne peut guère se guider d'après les caractères iconographiques; il faut avoir recours soit aux circonstances dans lesquelles ont été faites les trouvailles, soit à d'autres données. E. Babelon, *Les Achéménides,* p. XIII; B. Head, *Coinage,* p. 26.

La darique telle que nous venons de la décrire, c'est-à-dire la monnaie d'or au type de l'archer, n'exista pas avant Darius, fils d'Hystaspe. Le fait est incontestable. Cependant Xénophon, *Cyrop.,* V, II, 7, parle de darique au temps de Cyrus; de même le scholiaste d'Aristophane, *Ecclesiaz.,* 602, attribue l'invention de la darique à un autre Darius, antérieur au fils d'Hystaspe. Ces passages sont considérés par la plupart des auteurs comme étant sans valeur historique. E. Babelon, *Les Achéménides,* p. III, nº 1; B. Head, *Coinage,* p. 22. D'autres, comme H. Brown, dans Kitto, *Cyclopædia,* 3e édit., t. I, p. 66; J. Fuller, *Speaker's commentary,* t. VI, p. 314, y ajoutent foi. Les considérations suivantes expliqueront peut-être cette divergence d'opinion. La monnaie n'est en somme qu'une pièce de métal dont le poids est garanti par le souverain qui y a apposé sa marque. Avant de se servir de monnaie, on pesait chaque fois le métal. Or, chez les peuples orientaux, la division de la mine, qui fut un poids avant d'être une monnaie, est désignée par un mot dans lequel entre une racine qui signifie « division », que l'on rencontre en Perse sous la forme *darag,* en assyrien sous la forme *dariku.* B. Head, *Historia numorum,* in-8º, Oxford, 1887, p. 698; Bertin, dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology,* 1883, p. 87. Cette racine a formé en assyrien le mot *darak-mana* ou *darag-mana,* division de la mine. Fr. Lenormand, *Études accadiennes,* in-4º, Paris, 1879, t. III, p. 6; J. Menant, *La bibliothèque du palais de Ninive,* in-12, Paris, 1882, p. 68. C'est très probablement l'origine du mot grec δραχμή. Hussey, *Essai on the ancient weights and money,* in-8º, Oxford, 1836, p. 1883; A. von Werlhof, dans Cavedoni, *Numismatica biblica,* in-4º, Modène, 1849, t. II, p. XVII; Ch. Lenormant, dans la *Revue numismatique,* 1860, p. 17, n. 4; Oppert et Revillout, *Annuaire de la Société de numismatique,* 1884, p. 119-122; E. Babelon, *Les Achéménides,* p. III, n. 1; B. Head, *Historia numorum,* p. 698; G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. v, p. 858, n. 2. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la darique était l'équivalent en poids de la petite *darag-mana* assyrienne. La darique, quoique son nom vînt de celui de Darius, était également une *darak* ou *darag* de la mine. Après son apparition, les Grecs n'ont plus pensé qu'au nom du roi de Perse qui l'avait institué, et trouvant la preuve de l'existence en Orient d'une monnaie portant un nom à peu près semblable à une époque antérieure, ils en ont conclu, à tort, à l'existence d'un autre Darius, qui aurait donné son nom à cette monnaie. Telle paraît être l'origine de la confusion qui embarrasse les numismatistes et les orientalistes. Le nom biblique de la darique, *darkemôn* ou *'adarkemôn,* n'a d'ailleurs rien de commun avec le nom de Darius. Les hébraïsants de nos jours sont unanimes à le reconnaître, et ils rapprochent ces mots de *darag-mana* et de δραχμή. J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* in-8º, Leipzig, 1876, t. I, p. 425; Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch,* 12e édit., in-8º, Leipzig, 1895, p. 13; Payne-Smith, *Thesaurus syriacus,* in-fº, Londres, 1879, t. I, p. 948; G. Hoffmann, *Ueber einige phönikische Inschriften,* dans les *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* t. XXXVI (1890), fasc. 4, p. 8; cf. *Zeitschrift für Assyriologie,* t. II (1887), p. 49-51.

II. Usage de la darique chez les Juifs. — La darique est mentionnée : 1º dans I Esdr., VIII, 27, au temps d'Artaxerxès Ier Longuemain. Parmi les dons offerts pour le Temple sont comptés vingt coupes d'or valant mille dariques. Le texte hébreu emploie le mot *'adarkemôn;* les Septante disent simplement χίλιοι, « mille, » sans indiquer de quelle valeur il s'agit. La Vulgate traduit par *solidi.* Le *solidus* romain en or valait la soixante-dixième partie de la livre, soit environ 4gr 50, c'est-à-dire un peu plus que la moitié de la darique. La traduction est donc

inexacte. — 2° Sous le même roi, les chefs de famille et le peuple versèrent au trésor du Temple une offrande dans le compte de laquelle figurent, avec une somme en argent, vingt mille dariques d'or pour les chefs de famille et vingt mille pour le peuple. II Esdr. (Nehem.), VII, 70-72. Dans ce passage le texte hébreu emploie le mot *darkemôn*, que les Septante traduisent au ŷ. 70 par νόμισμα χρυσοῦ, « monnaie d'or, » et au ŷ. 71 par χρύσιον. Dans l'un et l'autre verset, la Vulgate emploie le mot *drachma*. La drachme d'or équivalait au demi-statère et par conséquent à la darique. Hésychius et Suidas, au mot δραχμὴ χρυσίου; *Corpus inscript. græc.*, n° 150; cf. Fr. Lenormant, dans la *Revue de numismatique*, 1868, p. 422. On l'appelait ainsi parce que son poids était celui de la drachme d'argent. Le Talmud de Jérusalem compte également en dariques pour indiquer la somme que les Juifs payèrent au Temple après le retour de la captivité. *Shequalin*, II, 3 (*Le Talmud de Jérusalem*, trad. Schwab, t. V, 1882, p. 271; cf. II, 1, p. 268 et 273). — 3° Les mêmes mots sont employés dans l'Écriture pour une époque antérieure à Darius. Après le retour de la captivité, dans le compte des offrandes faites par les Juifs pour la reconstruction du Temple, l'auteur sacré, I Esdr., II, 69, dit qu'ils donnèrent soixante mille dariques d'or et une somme d'argent. Le mot dont se sert le texte hébreu est *darkemôn*. Les Septante traduisent par μναί, « mines, » et la Vulgate par *solidi*. — 4° De même dans I Par., XIX, 7, dans le compte des offrandes faites pour l'érection du Temple au temps de David, nous trouvons le mot *darkemôn*, traduit dans les Septante par χρυσοῦς, et dans la Vulgate par *solidus*. L'emploi de ces mots à une époque où la darique n'existait pas s'explique par un fait dont nous sommes témoins tous les jours, savoir l'évaluation d'une monnaie antérieure d'après une unité qui est en usage de notre temps. Esdras a parlé dans les premiers chapitres de son livre en se servant d'un terme qui a commencé à être en usage au temps où se sont passés les événements racontés dans les chapitres suivants, et si, comme on le croit généralement, il est l'auteur des Paralipomènes, il est tout naturel qu'il se soit servi du même mot dans cet écrit. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, p. 309. Il était encore plus en droit de le faire si, comme nous l'avons dit, le mot *darkemôn* pouvait aussi s'appliquer au poids du soixantième de la mine, même avant le temps où fut frappée la darique proprement dite. — Voir, outre les ouvrages cités, J. Eckel, *Doctrina numorum*, in-4°, Vienne, 1794, t. III, p. 551-553; J. Brandis, *Das Münz- Maass und Gewichtswesen in Vorderasien*, in-8°, Berlin, 1864; E. Bouché-Leclercq, *Atlas pour servir à l'histoire grecque de Curtius*, in-8°, Paris, 1883, p. 97-101; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. V, in-8°, Paris, 1890, p. 855-860. E. BEURLIER.

DARIUS. Hébreu : דָּרְיָוֶשׁ, *Daryâvêš*; Septante : Δαρεῖος.

En perse : [cunéiforme]
D- Â- Ra- Ya- V- u- Š.

En assyrien : [cunéiforme]
DA- RI- YA- VUŠ (MUŠ).

En médique : [cunéiforme]
DA- RI- YA- VA- U- IS.

Nom d'un Mède qui gouverna Babylone après la prise de cette ville par les Perses et de trois rois de Perse.

1. **DARIUS LE MÈDE** (hébreu : *Dâryâvêš ham-Mâdi*, Dan., XI, 1; chaldéen : *Dâryâvêš Mâdâyâ'* [chetib]; *Mâdâ'âh* [keri], Dan., VI, 1; Septante : Δαρεῖος ὁ Μῆδος), personnage qui gouverna Babylone après la prise de cette ville par les Perses. Le texte sacré nous apprend qu'il était de race mède, Dan., IX, 1, et qu'il était âgé de soixante-deux ans lorsqu'il prit le pouvoir à Babylone, après la mort de Baltassar, fils de Nabonide. Dan., VI, 1 (Vulgate, V, 31). Au chap. IX, 1, il est dit de plus qu'il était fils de *'Ahašvêrôš* ou Assuérus. Voir ASSUÉRUS 3, t. I, col. 1143, et CYAXARE, col. 1162. Daniel eut les bonnes grâces de Darius le Mède, qui le choisit comme un des trois ministres qu'il plaça au-dessus des cent vingt *'ăḥašdarpenayyâ'*, « satrapes, » chargés du gouvernement des diverses provinces ou subdivisions du royaume. Dan., VI, 2-3 (Vulgate, 1-2). La faveur dont jouissait le prophète lui suscita des envieux. Ils obtinrent de Darius un édit condamnant à la fosse aux lions quiconque, pendant trente jours, adresserait une demande à un dieu ou à un homme autre que le roi. Daniel, n'en ayant pas moins continué à adorer Dieu régulièrement trois fois par jour, fut dénoncé par ses ennemis et jeté dans la fosse aux lions. Il échappa miraculeusement à leur férocité, et Darius, frappé de ce miracle, écrivit une lettre à tous ses sujets pour leur faire révérer le Dieu de Daniel. Dan. VI, 4-28 (Vulgate, 27). Le récit se termine, ŷ. 29 (28), en disant que « Daniel prospéra (Vulgate : *perseveravit*) ainsi sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse ». Ce dernier passage semble indiquer que le gouvernement de Darius ne fut pas de longue durée, puisque le prophète, qui était déjà avancé en âge lors de la prise de Babylone, vécut encore quelque temps sous Cyrus. Cette induction est confirmée par le fait qu'il n'est question que de la première année du règne de Darius. Dan., IX, 1, et XI, 1. (Dan., XI, 1, les Septante portent Cyrus au lieu de Darius.)

Voilà tout ce que nous apprend l'Écriture sur Darius le Mède. De nombreuses tentatives ont été faites pour l'identifier avec quelqu'un des personnages de cette époque connus par l'histoire profane comme ayant pris ou ayant pu prendre part à la conquête de Babylone par Cyrus : Cyaxare II, « fils et successeur d'Astyage, » dit Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 4; Astyage lui-même, d'après Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 250; Darius, fils d'Hystaspe, Rösch, dans *Studien und Kritiken*, t. II, 1834, p. 281. Mais tout ce qu'ont écrit autrefois là-dessus les savants ne repose que sur de pures conjectures. Il est inutile désormais, non seulement de les discuter, mais même de les énumérer, parce que nous savons maintenant par les documents indigènes eux-mêmes quel est celui qui gouverna Babylone immédiatement après la chute de la dynastie indigène. Un fragment de la *Chronique babylonienne*, découvert en 1879, raconte ainsi qu'il suit les événements qui se passèrent la dix-septième année du règne de Nabonide, roi de Babylone et père de Baltassar : « Les hommes d'Accad se révoltèrent. Les soldats [de Cyrus], le quatorzième jour du mois de *tammouz* (juin-juillet 538 avant J.-C.), prirent Sippara (Sépharvaïm) sans combat. Nabonide s'enfuit. Le seizième jour, Ugbaru, gouverneur de la terre de Gutium, et l'armée de Cyrus, sans combat, descendirent à Babylone... Au mois d'*araḫ samnu* (octobre-novembre), le troisième jour, Cyrus descendit à Babylone. Les routes (?) devant lui étaient sombres. La paix dans la ville il établit. Cyrus annonça la paix à Babylone entière. Il établit Ugbaru, son lieutenant, comme gouverneur dans Babylone. » Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, 1890, verso, lign. 13-20, p. 134; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 348-349. On ne peut guère douter, d'après le document cunéiforme qu'on vient de lire, qu'Ugbaru ne soit le personnage dont le nom a été altéré par les copistes du livre de Daniel en celui de Darius, qui leur était plus familier.

Ugbaru se rendit donc maître de Babylone et y exerça le souverain pouvoir jusqu'à l'arrivée de Cyrus, qui n'eut lieu que trois mois plus tard. Il continua ensuite à l'administrer pour le grand roi, qui l'en établit expressément gouverneur. Il ne reçut pas d'ailleurs l'investiture du royaume de Babylone, et il ne porta jamais, à propre-

ment parler, le titre de roi de cette ville, car les nombreux contrats qu'on y a trouvés, et qui ont été publiés par le P. Strassmaier, *Inschriften von Cyrus, König von Babylon*, in-8°, Leipzig, 1890, n° 11 et suiv., établissent qu'immédiatement après la conquête, ce fut Cyrus qui prit le titre de roi de Babylone. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Danielem*, in-8°, Paris, 1891, p. 171. — Comment concilier ce fait avec le texte de l'écrivain sacré qui représente Darius comme roi? Le voici. Il faut remarquer que le livre de Daniel dit de Darius le Mède, VI, 2 (V, 31): *qabbêl malkûṭâ'*, « il reçut le royaume; » il le reçut de la main d'un autre, par l'autorité de Cyrus. « Cette locution, dit le P. Knabenbauer, *In Daniel.*, p. 170, s'applique très bien à celui qui fut établi par Cyrus pour administrer à sa place et en son nom comme vice-roi. » Cette même locution est employée Dan., VII, 18: *Viqabbelûn malkûtâ' qadîšê 'Élyonîn*, « les saints du Très-Haut recevront le royaume, » et il ne s'agit là aucunement d'une royauté proprement dite, mais simplement de puissance et de gloire. Si Darius le Mède est qualifié de roi, Dan., VI, 4, 6, 8, etc., ce titre doit se prendre simplement dans le sens de vice-roi, comme pour Baltassar. Dan., V, 1. Voir t. I, col. 1421.

Ugbaru, comme on l'a vu plus haut, était gouverneur du pays de Gutium, dont le site est incertain. Il faut distinguer cet Ugbaru du Gobryas dont parle Hérodote, III, 70, 73, 78; IV, 132, 134; VII, 2, 5, l'un des sept conjurés qui conspirèrent contre le faux Smerdis (voir DARIUS 2). Ce Gobryas n'était pas Mède, comme le personnage du livre de Daniel, mais Perse; l'historien grec l'atteste expressément, Hérodote, III, 70, et l'inscription de Béhistoun, col. IV, l. 84; col. V, l. 7, 9, fait de même; elle appelle Gobryas *Parsa Gaubaruva*, « Gaubaruva le Perse, fils de Mardoniya. » Darius Ier l'envoya plus tard contre les Susiens révoltés pour les réduire à l'obéissance. F. H. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, in-4°, Leipzig, 1893, p. 28-29. Cf. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1879, p. 152-153. Ce Gaubaruva qui fait une campagne contre Suse est différent de l'Ugbaru qui avait pris et gouverné Babylone du temps de Cyrus. Dans le texte assyrien, le nom du général perse qui se lit dans l'inscription de Naksch-i-Roustam est écrit en assyrien *Ku-bar-ra* (J. Ménant, *Le Syllabaire assyrien*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions, Sujets divers*, t. VII, 1869, p. 104), et il est qualifié de « *sarastibara* ou doryphore du roi Darius ». J. Ménant, *Les Achéménides*, in-8°, Paris, 1872, p. 98; C. Kossowicz, *Inscriptiones palæo-persicæ*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1872, p. 42.

F. VIGOUROUX.

2. **DARIUS Ier**, fils d'Hystaspe (Vištâspa), roi de Perse, de la dynastie des Achéménides, né en 550, mort en 486 avant J.-C. (fig. 477). Il était âgé de vingt-neuf ans quand un mage, nommé Gaumata, feignit d'être Smerdis (en perse, Bardiya), fils de Cyrus, qui avait été tué par son frère Cambyse tandis que ce dernier roi faisait la guerre en Égypte, et s'empara du trône de Perse (août 522). Cambyse étant mort en Syrie au retour de sa campagne, Darius, conjuré avec six autres nobles Perses, tua le faux Smerdis et fut reconnu comme roi (avril 521). Pour consolider son pouvoir, il épousa Atossa, sœur de Cambyse; mais, avant d'avoir fait accepter sa domination par tous les anciens sujets de la Perse, il dut combattre neuf antagonistes et livrer dix-neuf grandes batailles. Ces événements sont racontés par Darius dans la grande inscription trilingue de Béhistoun. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 163-166. Babylone révoltée soutint un siège de vingt mois. Darius y entra en août 519 et y séjourna près d'un an, jusqu'en mai 518. En 517, il affermit la domination perse en Égypte et il conquit une partie du nord-ouest de l'Inde. Il soumit aussi plusieurs îles de la mer Égée, la rive européenne du Bosphore et de l'Hellespont et les peuplades sauvages du Caucase méridional, ce qui l'amena à entreprendre une campagne contre les Scythes. En 513, il franchit le Bosphore sur un pont construit par Mandro-



477. — Cylindre de Darius Ier.

Pierre en calcédoine brûlée. British Museum. Imitation de l'art assyrien. Le roi Darius, sur un char, lance des flèches contre un lion dressé. Un lion déjà tué est étendu sous les pieds du cheval. La scène est encadrée entre deux palmiers. A gauche, une inscription trilingue porte (en perse) : « Je suis Darius, roi; » en assyrien : « Je suis Darius, roi grand. » D'après J. Ménant, *Recherches sur la glyptique orientale*, part. II, 1886, p. 166.

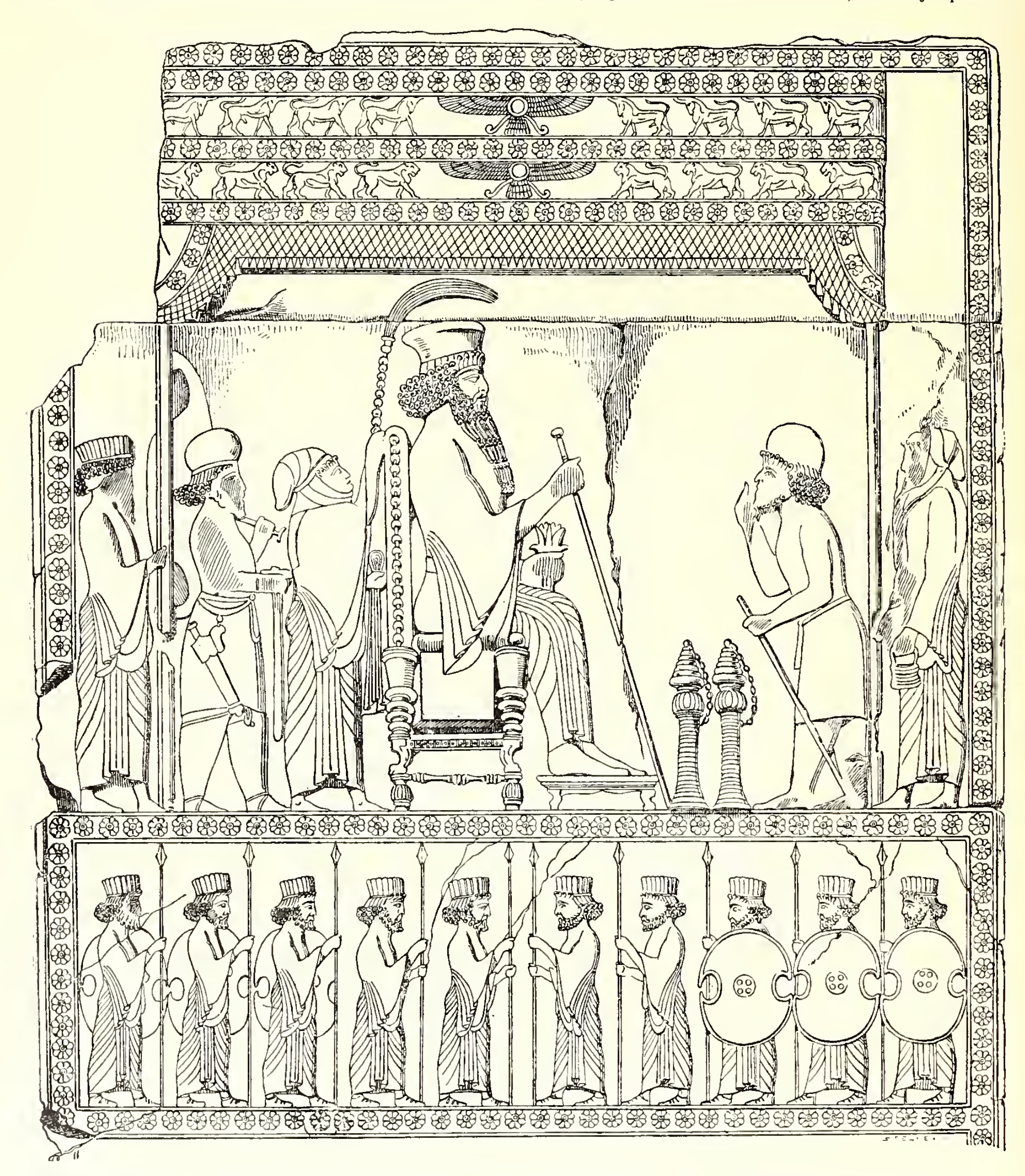
clès, assujettit la Thrace, passa le Danube et poursuivit jusqu'à l'Oarus (Volga) les Scythes, qui fuyaient toujours devant lui par tactique, et qui lui firent ainsi perdre la plus grande partie de son armée (80 000 hommes, d'après Ctésias). Vers l'an 500, les villes ioniennes se soulevèrent, et avec l'appui des Athéniens et des Crétois brûlèrent la ville de Sardes. Darius défit les révoltés, et, en 494, il anéantit leur flotte à l'île de Lade. Le secours que les Athéniens leur avaient prêté lui avait causé une grande irritation. En 492, il envoya Mardonius avec une armée et une flotte contre la Grèce. Ses vaisseaux périrent dans une tempête devant le mont Athos. Une nouvelle armée, sous les ordres de Datis et d'Artapherne (fig. 478)[1], eut

[1] Le souvenir de la défaite des Perses, si glorieuse pour les Grecs, a été consacré par l'art dans les peintures d'un beau vase connu sous le nom de vase de Darius. Il a été trouvé, en 1851, dans un tombeau, près de Canossa, l'ancienne Canusium. Aujourd'hui au musée de Naples. Hauteur : 1m,30; circonférence dans sa plus grande largeur : 1m,93. Figures en rouge sur fond noir. Œuvre de la fin du IVe ou du commencement du IIIe siècle avant J.-C. Il symbolise la lutte de la civilisation grecque contre la civilisation asiatique. — Sur le col du vase est figuré le combat des Amazones. — La panse contient trois registres. Celui du milieu représente le conseil de Darius décidant contre la Grèce la campagne qui fut conduite par Datis et Artapherne (Hérodote, VI, 94 et suiv.). Darius (ΔΑΡΕΙΟΣ) est assis sur son trône. Il écoute un Perse (ΠΕΡΣΑΙ) qui parle debout devant lui. — Dans le registre supérieur, les dieux de l'Olympe prennent parti pour la Grèce. A droite est l'Asie (ΑΣΙΑ) assise sur un autel. A côté d'elle est la Tromperie (ΑΠΑτη). La Grèce (ΗΕΛΛΑΣ) est debout entre Athéné et Zeus, auprès duquel se tient Nikê, la déesse de la Victoire. Derrière elle est Apollon avec un cygne, et, à l'extrémité gauche, Artémis avec un cerf. — Dans le registre inférieur, le trésorier de Darius reçoit les riches tributs payés au grand roi. Il est assis devant une table où sont tracés des chiffres Μ : (10.000), Ψ (700), Η (100), Δ (10), Π (5), Ο (1 obole), < (1/2 obole), Τ (1/4 d'obole). De la main gauche il tient un diptyque où sont écrits les mots ΤΑΛΝΤΑ Η, « cent talents ». Devant et derrière lui sont des tributaires. A droite, trois suppliants. — Les peintures du vase sont partagées en deux parties dont la séparation correspond aux deux anses. — La face postérieure, qui fait pendant à celle que nous venons de décrire, représente des scènes mythologiques.



478. — Vase de Darius.

d'abord quelques succès; mais elle fut finalement défaite par Miltiade à Marathon (492-490). Pendant que Darius préparait une nouvelle campagne contre la Grèce et contre l'Égypte, qui s'était aussi soulevée contre lui, il mourut en 485, laissant le soin de sa vengeance à son fils Xerxès Ier (fig. 479). — Ce prince s'était distingué par son

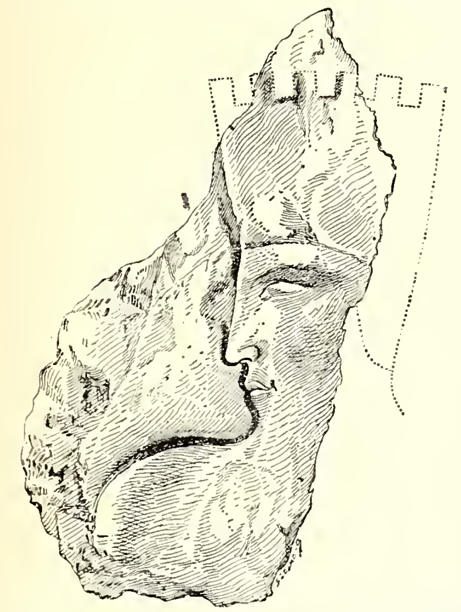


479. — Darius sur son trône, à Persépolis. D'après E. Flandin et P. Coste, *Voyage en Perse*, t. III, pl. 154.

administration. Après avoir relevé l'empire, il l'avait divisé en vingt satrapies et réglé le tribut que devait payer chacune d'elles. Les Perses étaient affranchis eux-mêmes de tout impôt. Les villes de Suse et de Persépolis avaient été embellies par les superbes édifices qu'il y avait fait construire. En Égypte, il avait uni par un canal le Nil à la mer Rouge (fig. 480). Partout il avait créé des routes et facilité les communications entre les provinces par un service de postes et de courriers qui se relayaient de distance en distance. Il avait enfin créé la monnaie à laquelle on a donné le nom de darique. (Voir DARIQUE.) Son règne avait été ainsi en somme bienfaisant, et il avait réussi à agrandir le royaume de Cyrus : sa domination s'étendait au nord jusqu'au Caucase et à l'Iaxarte, à l'est jusqu'à l'Indus, au sud jusqu'à l'Arabie et au delà de la Nubie, à l'ouest jusqu'au mont Olympe et à la grande Syrte.

La Palestine faisait partie du royaume de Darius, et ses armées en avaient traversé le territoire dans leurs allées et venues en Égypte. Elle prospéra sous ce prince. Il s'était fait une règle de respecter la religion de ses sujets, et cette habile politique le rendit cher aux Juifs comme Cyrus. Cf. I Esdr., v, 5. L'édit par lequel Cyrus avait permis,

en 536 avant J.-C., de rebâtir le Temple de Jérusalem, I Esdr., I, 3, n'avait pas encore reçu son exécution. Dès l'an 535, on avait commencé les préparatifs pour la reconstruction de la maison de Dieu; mais toutes sortes d'obstacles avaient empêché la réalisation d'un projet si cher aux Juifs fidèles. C'étaient surtout l'opposition et les intrigues des peuples voisins qui avaient entravé l'œuvre de restauration. I Esdr., IV, 4-5, 24. A l'avènement de Darius Ier, les prophètes Aggée et Zacharie profitèrent de cette circonstance pour exciter les chefs du peuple à se mettre résolument au travail. Agg., I, 1-14; II, 1-10; I Esdr., V, 1. Zorobabel, fils de Salathiel, qui avait ramené les captifs de Babylone, et le grand prêtre Josué, fils de Josédec, commencèrent donc à rebâtir le Temple. Thathanaï, *peḥâh*, « gouverneur » ou satrape du grand roi pour les provinces à l'ouest de l'Euphrate, prévenu sans doute



480. — Darius Ier. Fragment trouvé dans l'isthme de Suez. D'après la *Description de l'Égypte*, t. V, pl. 29.

par la dénonciation des ennemis des Juifs et spécialement par les Apharsachéens, arriva bientôt à Jérusalem avec Stharbuzanaï et ses conseillers, pour demander compte aux chefs des Juifs de leur conduite. Ceux-ci se justifièrent en alléguant en leur faveur l'édit de Cyrus. Thathanaï en référa à Darius. I Esdr., V, 3-17. Ce prince fit faire des recherches, et l'édit de Cyrus fut retrouvé dans la bibliothèque royale d'Ecbatane. En conséquence, non seulement Darius autorisa la reconstruction de l'édifice sacré, mais il contribua aux frais et demanda qu'on y offrît des sacrifices pour lui et sa famille. I Esdr., VI, 1-12. C'était la seconde année de son règne (519). I Esdr., IV, 24; Agg., I, 1. La reconstruction fut achevée au bout de quatre ans, la sixième année de Darius (515), et le Temple fut solennellement dédié le 3 du mois d'*adar*. I Esdr., VI, 15. — Une des prophéties de Zacharie est datée du quatrième jour du neuvième mois (*casleu*) de la quatrième année (517) du règne de Darius Ier. Zach., VII, 1. Elle suppose qu'avant l'achèvement complet et la dédicace mentionnée dans I Esdr., VI, 15, le culte était déjà en plein exercice, Zach., VII, 2-3; car rien n'empêchait, en effet, d'offrir les sacrifices ordinaires dans la cour des Prêtres. C'est la seconde année du règne de ce roi (519) que Zacharie avait commencé à prophétiser. Zach., I, 1, 7. — Les quatre courtes prophéties d'Aggée sont également de la seconde année de Darius Ier, et les trois premières mentionnent expressément cette date. Agg., I, 1; II, 1, 11. — Voir Hérodote, I, 209, 210; III, 68-160; IV; VII, 1-4; Ctésias, *Persica*, 45-50, édit. Gilmore, p. 147-150; H. Rawlinson, *Analysis of the Babylonian Text at Behistun*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, 1851, part. I; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1891, p. 112-218; G. Bezold, *Die Achämeniden Inschriften*, in-4°, Leipzig, 1882, p. 1-28; F. H. Weissbach, *Die Achämenideninschriften zweiter Art*, in-4°, Leipzig, 1890; F. H. Weissbach et W. Bang, *Die alterpersischen Keilinschriften*, in-4°, Leipzig, 1893; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 607-625; F. Justi, *Ein Tag aus dem Leben des Königes Darius*, in-8°, Berlin, 1873; Id., *Geschichte des alten Persiens*, in-8°, Berlin, 1879, p. 50-112; S. G. W. Benjamin, *Persia*, in-12, Londres, 1888, p. 102-111. F. VIGOUROUX.

3. **DARIUS II NOTHUS**, fils d'Artaxerxès Longuemain et de Kosmartidène de Babylone, roi de Perse de 424 à 405. Avant son avènement au trône, il portait le nom d'Ochus. Il succéda à son frère Sogdien, qu'il avait fait périr. Sa sœur Parysatis, qui devint aussi sa femme, le domina complètement. Divers satrapes se révoltèrent sous son règne, mais furent finalement réduits à l'obéissance. Il perdit l'Égypte en 414. Il mourut à Babylone en 405, et eut pour successeur son fils Artaxerxès II. Voir J. Gilmore, *The Fragments of the Persica of Ktesias*, in-8°, Londres, 1888, 75 (44), p. 166; Diodore de Sicile, XII, 71; XIII, 36, 70, 103; Xénophon, *Anab.*, I, I, 1; F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, p. 128-129. — Le catalogue des chefs de Lévites donné par Néhémie, II Esdr., XII, 22-26, est du temps « de Darius le Perse », ỳ. 22, c'est-à-dire de l'époque de Darius II Nothus. C'est le seul passage de l'Écriture où il soit nommé. Certains commentateurs prétendent même que ce « Darius le Perse » est Darius III Codoman. Voir DARIUS III. Cf. Frd. Keil, *Die nachexilischen Geschichtsbücher*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 495.

4. **DARIUS III CODOMAN**, fils de Sisygambis, la fille d'Artaxerxès II, dernier roi de Perse de la famille des Achéménides, de 336 à 331. Quand l'eunuque Bagoas eut fait périr le roi Arsès, fils d'Artaxerxès III, avec toute sa famille, il plaça Codoman sur le trône, où il prit le nom de Darius. Il était petit-neveu de Darius II. C'était un prince doux et juste, qui ne manquait pas de bravoure; mais il eut affaire à un ennemi trop supérieur, en la personne d'Alexandre le Grand, qui le vainquit à Issus (333) (fig. 481) et à Gaugaméla (2 octobre 331), et mit ainsi fin à l'empire de Cyrus. Darius s'enfuyait à Ecbatane, lorsque Bessus, satrape de la Bactriane, le blessa mortellement (330). Avec lui disparut la race des Achéménides, et la domination de l'Asie occidentale et de l'Égypte passa des mains des Perses en celles des Grecs. Cf. t. I, col. 348. Voir Diodore de Sicile, XVII, 5; Justin, X, 3; Quinte-Curce, III, 9-11; V, 9-16; F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, p. 139-144; W. Benjamin, *Persia*, p. 141-146. — Le premier livre des Machabées, I, 1, rappelle qu'Alexandre le Grand « frappa Darius (III), roi des Perses et des Mèdes », et mit fin à son empire, afin d'expliquer comment la Judée passa de la domination des Perses sous celle des Grecs, qui héritèrent des conquêtes d'Alexandre. — D'après certains exégètes, le « Darius le Perse » nommé II Esdr., XII, 22 (voir DARIUS 3), serait aussi Darius Codoman. Selon leur opinion, le catalogue des chefs des Lévites qui vivaient du temps de « Darius le Perse », comme le dit l'auteur sacré, n'est pas en entier de la main de Néhémie, mais a été continué plus tard afin de le rendre plus complet, et le nom de Jeddoa, II Esdr., XII, 11, 22, est celui d'un grand prêtre contemporain d'Alexandre le Grand (Josèphe,

Ant. jud., XI, VIII, 4) et par conséquent de Darius Codoman. Quoique le passage II Esdr., XII, 11, 22, ne soit pas sans difficulté (voir JEDDOA), aucune raison décisive



181. — Fragment d'une mosaïque de Pompéi, représentant Darius III Codoman à la bataille d'Issus. Musée de Naples.

n'empêche d'admettre que Néhémie, qui vécut du temps de Darius II, ne parle réellement de ce roi.

F. VIGOUROUX.

DAROM. Le mot hébreu *dârôm* signifie le « sud » ou le « vent du sud ». Job, XXXVII, 17. Les Septante le traduisent ordinairement par νότος; une fois, Deut., XXXIII, 23, par λίψ; une autre fois, Ezech., XX, 46 (hébreu, XXI, 2), ils ont retenu le mot hébreu Δαρώμ. Dans les Targums *dârômâ* rend parfois le *dârôm* hébreu, parfois le synonyme *nègeb* (qui est devenu un nom propre; voir NÉGEB). Ce dernier mot est encore traduit par *Ed-Darûm* dans la version arabe de Saadias Haggaon. Deut., XXXIV, 3. — Dans les premiers siècles de notre ère, *Daroma* (grec : ὁ Δαρωμᾶς; dans le Talmud : *Dârôm, Dârômâ, Dârômâh, Dârômţâ*), comme nom propre, désignait la partie méridionale de la Palestine. Il est difficile d'en tracer exactement les limites. On sait seulement qu'elle s'étendait entre le territoire de Gaza à l'ouest et la mer Morte à l'est, en comprenant, outre le Négeb de l'Ancien Testament, dont les villes sont énumérées dans le livre de Josué, XV, 21-32, plusieurs autres villes que le même livre rapporte à la *Séphéla* ou aux montagnes de Juda. Cela résulte de plusieurs passages de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, où ces villes sont signalées comme étant dans la Daroma. Voir Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 185-187. — Dans la Bible il n'y a que le passage indiqué plus haut du chapitre XX d'Ézéchiel où l'on pourrait être tenté de prendre le mot *dârôm* dans le même sens comme nom propre. Il s'y trouve à côté de *ţêmân* et de *nègeb*, noms synonymes de *dârôm*, qui également désignent proprement « le sud », mais ensuite sont devenus des noms propres. Dieu y dit au prophète : « Fils de l'homme, mets ta face dans le chemin vers *ţêmân*, fais couler [tes paroles] vers *dârôm*, et prophétise à la forêt du champ [qui est] *nègeb.* » Aussi les Septante ont retenu les mots hébreux comme des noms propres : Ταιμάν, Δαρώμ, Ναγέϐ, et la version arabe de Saadias les a suivis (en lisant Δαγων). Néanmoins la Vulgate, la version syriaque, qui rend les trois mots par *ţaimeno*, et le Targum de Jonathan, qui donne trois fois *dârômâ*, n'y ont vu que trois noms communs synonymes : le midi. C'est aussi l'opinion des traducteurs et interprètes modernes. Pour le prophète, écrivant en Babylonie, la terre du midi, et la forêt du midi, n'est qu'un symbole; il « parle en paraboles », ℣. 49 (hébreu, XXI, 5), et ne désigne sous ces trois noms synonymes que la ville de Jérusalem et le pays d'Israël, XXI, 2 (hébreu, 7). Tout ce qu'on peut conclure des Septante, c'est que le traducteur grec semble déjà avoir connu le mot *dârôm* comme nom propre.

J. VAN KASTEREN.

DATHAN (hébreu : *Dâtân;* Septante : Δαθάν), fils d'Éliab et un des chefs de Ruben, qui avec son frère Abiron se joignit à Coré dans la révolte soulevée contre Moïse et Aaron, au sujet de la souveraine sacrificature. Moïse essaya de le ramener à l'obéissance, mais il en reçut une réponse insolente. Dathan fut englouti soudain dans la terre, qui s'ouvrit sous les pas des conjurés. Num., XVI, 1, 12, 24-27; XXVI, 9; Deut., XI, 6; Ps. CV (hébreu, CVI), 17; Eccli., XLV, 22. Voir CORÉ 3, col. 969-972.

DATHE Jean-Auguste, luthérien, orientaliste allemand, né à Weissenfels le 4 juillet 1731, mort à Leipzig le 17 mars 1791. Après avoir étudié dans les diverses universités allemandes, il fut, en 1762, nommé professeur de langues orientales à Leipzig. Il donna une édition corrigée et annotée de la première partie de l'ouvrage

de Salomon Glassius : *Philologia sacra, his temporibus accommodata,* in-8°, Leipzig, 1776. Il traduisit en latin l'Ancien Testament, et cette traduction, œuvre principale de J. Dathe, jouit pendant longtemps d'une grande autorité près des protestants : *Libri Veteris Testamenti ex recensione textus hebræi et versionum antiquarum latine versi, notisque philologicis et criticis illustrati,* 6 in-8°, Leipzig, 1789-1794. Les derniers volumes parurent après sa mort, ainsi que l'ouvrage suivant, publié par L. P. Rosenmüller : *Opuscula ad crisim et interpretationem Veteris Testamenti spectantia,* in-8°, Leipzig, 1796. — Voir Aug. Ernesti, *Elogium J. A. Dathii,* in-4°, Leipzig, 1792. B. Heurtebize.

DATHÉMA. Ce nom ne se lit que dans le premier livre des Machabées, v, 9; Vulgate : *in Datheman;* texte grec, B : εἰς Διάθεμα; A : εἰς Δαθεμα; ℵ : εἰς Δαθαιμα; version syriaque : *beromṭô,* et chez Josèphe, *Ant. jud.,* XII, viii, 1 : εἰς Δάθεμα. Il désigne une forteresse (ὀχύρωμα) où s'étaient réfugiés les Juifs du pays de Galaad, menacés par les gentils, parmi lesquels ils habitaient. C'est de là qu'ils adressèrent des lettres à Judas Machabée, qui était en campagne dans les environs de Joppé, pour l'appeler à leur secours. Celui-ci, accompagné de son frère Jonathas, traversa le Jourdain, et pendant trois jours marcha avec son armée « dans le désert ». Ensuite, ayant reçu des renseignements ultérieurs de quelques Nabathéens qu'il rencontra, il fit un détour vers Bosor (voir Bosor 3, t. i, col. 1858), qu'il détruisit par le feu, et reprit sa marche vers « la forteresse » assiégée par l'ennemi, où il arriva à temps pour le mettre en pièces et délivrer ses frères. I Mach., v, 10-34. — Toute cette campagne du héros machabéen, dont d'autres détails sont donnés dans les versets suivants, 35-54, et dont une partie est racontée dans le second livre des Machabées, xii, 13-31, est sous le rapport topographique d'une difficulté extrême. Nommément sur le site de Dathéma il n'y a que des conjectures très incertaines. D'abord il y a quelque probabilité que c'est le même endroit qui dans le second livre est appelé *Characa,* « la forteresse, » et qu'on a proposé d'identifier avec *El-Ḥarâq* et avec *El-Kerak,* dans les environs de Bosra. (Voir Characa, col. 577-579.) — Indépendamment de Characa, on a énoncé d'autres hypothèses. Ewald, en se fondant sur une variante Δαμέθα, a proposé *Ed-Dâmeh,* dans le Ledja : conjecture répétée par plusieurs autres. Voir Schenkel, *Bibellexikon,* t. i, p. 579; Kitto, *Cyclopædia of biblical literature,* t. i, p. 631; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* p. 49. Ce dernier auteur, à cause sans doute de la leçon syriaque *Romṭô,* pense à *Er-Remthéh,* au sud-est de *Der'ât* (Édrei). Enfin Furrer, *Zur Ostjordanischen Topographie,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. xiii, p. 200, pense à *'Athamân,* au nord de *Der'ât,* au delà de l'*Ouâdi Thâlith,* en ajoutant toutefois qu'il n'ose pas prendre une décision.

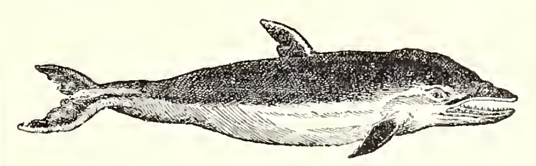
S'il y a quelque chose d'assez certain, c'est que Dathema ne saurait être au midi du Bosor du ỳ. 28; l'armée de Judas marchait dans la direction du nord, et quoiqu'elle fit un détour « dans le désert de Bosor » pour prendre cette ville, le texte dit qu'ensuite elle « marcha de là jusqu'à la forteresse » : expression qui empêche d'admettre qu'elle revint sur ses pas vers le midi. Malheureusement le site de Bosor reste aussi très douteux. On n'est pas même d'accord sur la question de savoir s'il s'agit dans ce chapitre de deux ou trois villes aux noms analogues. Voir Barasa, t. i, col. 1448-1449; Bosor, 2, 3, col. 1857-1859; Bosra 2, col. 1860-1864. D'un autre côté, l'opinion d'Ewald, qui place Dathéma au centre du Ledja, nous semble mener trop loin vers le nord. Ce pays âpre et sauvage, il est vrai, était excellemment propre à servir de refuge aux Juifs menacés; mais il était à une grande distance de ce qu'on entend ordinairement par « le pays de Galaad », dont les réfugiés étaient partis. En somme, il nous paraît probable que le Bosor du ỳ. 28 doit être cherché quelque part au midi d'*Er-Remthéh* ou de *Der'ât,* à l'est du chemin du pèlerinage de la Mecque, dans les districts encore peu connus d'*Ez-Zumléh* et d'*Es-Ṣuweit.* Dans ce cas, Dathéma pourrait être *Er-Remthéh* ou peut-être *El-Ḥosn,* au sud-est d'*Er-Remthéh,* dans la partie orientale des montagnes de *'Adjlûn.* Car *El-Ḥosn* aussi est une localité antique, dont le nom ancien est jusqu'ici inconnu. Mais le nom arabe moderne signifie « la forteresse », τὸ ὀχύρωμα, nom commun que le texte sacré applique jusqu'à quatre fois à Dathéma, et que la version syriaque traduit par *ḥesnô.* J. van Kasteren.

DATTE, fruit du palmier-dattier. Voir Palmier.

DATTIER, arbre qui produit les dattes. Voir Palmier.

DAUBUS Charles, protestant, né en 1670, mort en 1740. Il appartenait à une famille de ministres calvinistes. Lors de la révocation de l'édit de Nantes, il passa à Londres et, après avoir souscrit à la confession de foi de l'église anglicane, put exercer les fonctions de pasteur à Brotherton. Nous avons de cet auteur : *Pro testimonio Flavii Josephi de Jesu Christi libri ii, cum J. E. Grabii præfatione,* in-8°, Londres, 1706; *A perpetual commentary on the Revelation of St. John,* in-f°, Londres, 1720. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 138. B. Heurtebize.

DAUPHIN, cétacé cétodonte (fig. 482), aux mâchoires garnies de dents nombreuses, et à la tête terminée par une sorte de museau aplati et étroit, qui a fait donner à l'espèce la plus commune, celle du *delphinus delphis,* le nom d' « oie de mer » ou « bec d'oie ». Ce cétacé n'a qu'un seul évent sur la tête. Le dauphin vulgaire a environ deux mètres de longueur. Il se nourrit de poissons, et aime à prendre ses ébats autour des navires, près desquels il rencontre une proie abondante et facile, attirée par les déchets qu'on jette du bord. Ce n'est donc pas par l'effet de mœurs douces et familières que le dauphin s'approche ainsi de l'homme. Ce mammifère est, au contraire, proportionnellement à sa taille, le plus brutal et le plus vorace des cétacés. Les histoires que les anciens racontent sur la prétendue amitié du dauphin pour l'homme ne peuvent dès lors se rapporter qu'à des cétacés plus sociables, comme le phoque, ou aux cétacés herbivores, comme le lamantin ou le dugong. — Le dauphin n'est pas désigné nommément dans la Bible. Les Hébreux qui allaient sur mer l'ont certainement vu, car il abonde partout, particulièrement dans la Méditerranée. Si les écrivains sacrés ont l'intention de le désigner, ils le comprennent vraisemblablement dans le terme général de *tannim.* Voir Cétacés. Quelques auteurs ont cru qu'il pourrait être identifié avec le *taḥaš,* cet animal dont la peau a été employée au désert pour la couverture du Tabernacle. Mais le dauphin n'est pas d'une capture assez facile pour qu'on ait pu, à cette époque, le prendre en grande quantité dans la mer Rouge. Voir Dugong. H. Lesêtre.



482. — Le dauphin.

DAVENANT John, prélat anglican, né à Londres en 1576, mort à Cambridge le 20 avril 1641. Il étudia à l'université de Cambridge, où, en 1609, il fut appelé

à enseigner la théologie. En 1614, il y devint principal du collège de la Reine. Jacques Ier, en 1618, le désigna comme membre du synode de Dort, et trois ans plus tard il était nommé évêque de Salisbury. Ses coreligionnaires lui reprochaient ses tendances au calvinisme. Parmi ses écrits, nous ne mentionnerons que *Expositio Epistolæ D. Pauli ad Colossenses,* in-f°, Cambridge, 1627. En tête de l'édition de cet ouvrage, publiée à Birmingham, 2 in-8°, 1831, se trouve la Vie de J. Davenant. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 139.

B. Heurtebize.

1. DAVID (hébreu : *Dâvid* ou *Dâvîd;* Septante : Δαβίδ, Δαυίδ, Δαυεὶδ, « le bien-aimé »), le deuxième roi du peuple de Dieu, 1055-1015 avant l'ère chrétienne, suivant la chronologie ordinaire.

I. Avant sa royauté. — 1° *Sa jeunesse, son élection et son séjour à la cour de Saül.* — David était le huitième et le plus jeune fils d'Isaï ou Jessé, le Bethléhémite. Sa famille était une des plus considérées de la tribu de Juda. Il avait les cheveux blonds, un visage gracieux. I Reg., xvii, 42. Son père lui avait confié la garde de ses troupeaux. Aussi vigoureux qu'aimable, l'audacieux berger poursuivait les ours et les lions, qui venaient ravir ses brebis; il luttait contre eux, leur arrachait leur proie et les étranglait, quand ils se jetaient sur lui. I Reg., xvii, 34-36. Le Seigneur le choisit pour remplacer Saül, qu'il avait rejeté, et le désigna à Samuel, qui lui donna l'onction royale. Personne, dans l'entourage du jeune homme, ne sembla comprendre la haute signification de cette onction ; mais l'Esprit de Jéhovah fut dès lors avec David et le prépara mystérieusement à sa future mission. I Reg., xvi, 1-14. C'est dans ce dessein qu'il le fit venir à la cour. Saül, agité par l'esprit mauvais, demanda un harpiste habile, qui pût calmer ses accès de mélancolie et de fureur. Un de ses officiers lui désigna le fils d'Isaï, qui à la vigueur, à la sagesse et à la beauté joignait l'art de jouer de la harpe, *kinnor*. Isaï envoya David avec des présents. Saül l'aima dès l'abord et en fit son écuyer. Chaque fois que l'esprit mauvais s'emparait du roi, David jouait de la harpe, et Saül était soulagé. I Reg., xvi, 15-23. Ce premier séjour à la cour ne fut que passager, car la suite de l'histoire montre que Saül connaissait très peu David.

Celui-ci révéla sa valeur guerrière dans une campagne contre les Philistins. Au début, quand ses trois frères aînés avaient rejoint l'armée, il était retourné à Bethléhem paître son troupeau. Isaï l'envoya au camp porter des provisions à ses fils. David parvint à Magala au moment où le combat allait s'engager. Laissant les vivres et les cadeaux qu'il apportait aux mains de l'officier préposé à la garde des bagages, il courut s'enquérir de l'état de ses frères. Il entendit l'arrogant défi de Goliath. Apprenant en même temps la récompense promise, il s'offrit, malgré les injustes reproches de son aîné, Éliab, qui l'accusait d'orgueil et de présomption, à combattre le géant. La différence d'âge et de force des deux adversaires n'empêcha pas Saül d'acquiescer à ce désir. Le roi donna au pâtre sa propre armure; mais sous ce costume guerrier, auquel il n'était pas accoutumé, David n'avait pas la liberté de ses mouvements. Plus confiant en la protection divine que dans les armes royales, il reprit sa houlette ou son bâton de voyage, choisit dans le lit du torrent cinq pierres très polies, et les mit dans sa panetière; puis, sa fronde à la main, il s'avança vers le Philistin, furieux d'être attaqué par un aussi faible adversaire. Rempli d'une inébranlable confiance en Dieu, qui devait venger son honneur outragé, il mit une pierre dans sa fronde et la lança prestement. Elle frappa au front le géant, qui tomba sous le coup. David se jeta sur Goliath, et de sa propre épée lui trancha la tête. La portant à sa main, il fut présenté par Abner à Saül. Le roi prit alors sur lui des informations. On en a conclu trop vite qu'il ne le connaissait pas, et que ce récit était en contradiction avec la narration du séjour de David à la cour comme harpiste et écuyer. L'objection a été résolue de plusieurs manières différentes. Comme ce passage manque dans la version des Septante, le texte hébreu peut passer comme un targum qui mêle au récit primitif des détails puisés à d'autres sources ou à des légendes populaires. J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque,* t. i, Paris, 1886-1887, p. 62-68. Pour d'autres, s'il n'y a pas interpolation, il y a au moins interversion des récits, et David n'a exercé les fonctions de harpiste et d'écuyer à la cour de Saül qu'après sa victoire sur Goliath. Le plus souvent, les commentateurs suivent l'ordre actuel du texte hébreu, et observent simplement que Saül demanda à Abner, non pas qui David était, mais à quelle famille il appartenait. Le roi connaissait son écuyer, mais il ignorait son origine et sa vie antérieure; il n'avait pas eu l'occasion de s'en informer durant les fonctions momentanées et intermittentes qu'il avait remplies auprès de sa personne. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., 1896, t. ii, p. 87-88, et *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. iv, p. 495-498; F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis,* Paris, 1886, p. 13 et 182-185. Plus tard, David apporta à Jérusalem la tête du géant, et mit ses armes dans sa tente comme un trophée. I Reg., xvii, 12-58. Quant à l'épée de Goliath, elle fut exposée dans le sanctuaire de Nob. I Reg., xxi, 9.

Cet exploit valut à David la tendre et forte amitié de Jonathas et l'honneur de demeurer définitivement et d'une manière permanente à la cour. Saül chargea son vaillant écuyer de diriger plusieurs expéditions guerrières. David y eut un plein succès. Le peuple et les courtisans eux-mêmes aimaient l'heureux capitaine. Or, au retour d'une campagne contre les Philistins, les femmes d'Israël vinrent à la rencontre du vainqueur et chantèrent en chœur : « Saül en a tué mille, et David dix mille. » Cet éloge excita la jalousie du roi, qui craignit dès lors de rencontrer en David le rival dont lui avait parlé Samuel. I Reg., xv, 28. Saül ne vit plus David de bon œil, et dès le lendemain, dans un transport de frénésie, il essaya de le percer de sa lance, tandis qu'il jouait de la harpe devant lui. David se détourna et évita le coup à deux reprises. Saül craignit davantage celui que le Seigneur protégeait si visiblement, et, pour l'éloigner de sa personne, il le promut à un commandement de mille hommes. David menait sa troupe à de difficiles combats et la ramenait victorieuse. Le peuple l'aimait de plus en plus. Saül, qui n'osait pas le tuer, espéra qu'il périrait par le glaive des Philistins, et, sous prétexte de lui faire mériter la main de sa fille Mérob, il l'engagea dans les plus grands dangers. Heureux dans toutes ses entreprises grâce à la protection divine, David échappa au péril. Infidèle à sa parole, Saül lui refusa Mérob, qui lui était déjà due en récompense de la mort de Goliath. Il lui promit sa seconde fille, Michol, qui l'aimait, à la condition qu'il apporterait en guise de douaire la dépouille de cent Philistins. C'était un nouveau piège : Saül espérait que le héros tomberait entre les mains des ennemis; mais David fournit le double des trophées demandés et le roi fut obligé de lui donner Michol. L'aversion de Saül grandit avec les succès et la fortune de son rival. I Reg., xviii, 1-30.

Bientôt le roi ne dissimula plus sa haine et donna ouvertement l'ordre de tuer David. Jonathas apaisa momentanément son père, en faisant valoir les services rendus par son ami. David reprit à la cour ses fonctions accoutumées. De nouveaux exploits contre les Philistins rallumèrent la jalousie de Saül, qui tenta derechef de percer David de sa lance. David s'enfuit dans sa maison, où Saül le fit surveiller par ses gardes; mais Michol fit évader son mari par une fenêtre, et pour laisser au fugitif le temps de se mettre en sûreté, elle eut recours à divers stratagèmes, qui réussirent. David rejoignit Samuel à

Ramatha, et tous deux se retirèrent à Naïoth. Saül, à trois reprises, envoya arrêter David; il alla lui-même à Naïoth; mais il prit part aux exercices pieux des prophètes et ne pensa plus à s'emparer de l'oint du Seigneur. I Reg., XIX, 1-24. David revint à Gabaa consulter Jonathas. Les deux amis se lièrent par des serments éternels. David proposa un expédient pour connaître les sentiments du roi à son égard. Le second jour de la néoménie, Saül demanda compte de son absence à sa table. Comme il était convenu, Jonathas répondit que David assistait à une fête de famille, à Bethléhem. Loin d'accepter cette excuse, Saül s'emporta contre Jonathas et menaça David de mort. Celui-ci en fut averti par le signal concerté, et les deux amis se séparèrent en pleurant. I Reg., XX, 1-43.

2° *Vie errante de David.* — David proscrit mena désormais une vie errante et remplie d'aventures. Il se rendit d'abord à Nobé, auprès du grand prêtre Achimélech (voir t. I, col. 140-142), et reçut de ses mains, avec des pains de proposition, l'épée de Goliath, qui avait été consacrée au Seigneur. Il passa ensuite chez Achis, roi de Geth, et, afin de conjurer le danger qu'il courait au milieu des ennemis de son peuple, il contrefit l'insensé, selon une ruse assez familière aux Orientaux. I Reg., XXI, 1-15. Voir t. I, col. 144-145. Congédié avec mépris, il se retira dans la caverne d'Odollam. Craignant sans doute d'être persécutés à cause de lui, ses frères le rejoignirent. Les débiteurs insolvables et les mécontents du royaume se réunirent à lui, et bientôt il fut à la tête d'environ quatre cents hommes. L'exilé conduisit sa troupe à Maspha, au pays de Moab. Abiathar, échappé seul au massacre de sa famille, s'enfuit auprès de David; il emportait avec lui l'éphod, qu'il consulta souvent. Voir t. I, col. 45-46. Rappelé par le prophète Gad, David rentra dans sa patrie et se cacha dans la forêt de Haret. I Reg., XXII, 1-5. Avec ses six cents hommes, il délivra les habitants de Céila d'une incursion des Philistins. Saül voulut le cerner dans cette ville. Averti par le Seigneur que les habitants, qu'il avait sauvés, allaient le trahir, David en sortit et erra de différents côtés avec sa troupe. Voir t. II, col. 388. Il trouva un refuge dans la montagne boisée de Ziph, où Jonathas vint le réconforter et renouveler leur alliance. Invités de fournir des subsides, les Ziphéens dénoncèrent à Saül la présence de David dans leurs parages et s'offrirent à le livrer. David se retira dans le désert de Maon; le roi l'y poursuivit. Il le serrait de très près et il l'aurait pris, si une invasion subite des Philistins ne l'eût obligé à rebrousser chemin. I Reg., XXIII, 1-28.

David passa à Engaddi. Après avoir repoussé les Philistins, Saül vint l'attaquer. S'étant retiré seul dans une caverne, où David était caché, il fut à la merci de son adversaire. David eut la magnanimité de ne pas profiter de la circonstance; il réussit à arrêter ses ardents compagnons, et se contenta de couper un pan du manteau royal. Saül reconnut que David était plus juste que lui, et il le pria d'épargner sa famille, quand il serait roi. I Reg., XXIV, 1-23. Pour ne pas être trop longtemps à charge aux mêmes habitants, David changeait souvent de retraite. Il descendit dans le désert de Pharan, et fit demander des vivres au riche Nabal. Bien que ses bergers reconnussent la bonté de David à leur égard et la protection dont il les entourait, celui-ci refusa insolemment. David voulait punir Nabal; mais à la prière de sa femme Abigaïl (voir ce nom, t. I, col. 47-49), il oublia son affreux serment de tout détruire dans la maison de Nabal, et il pardonna généreusement les outrages reçus. Nabal étant mort dix jours plus tard, David épousa Abigaïl. Il avait pris auparavant Achinoam (voir ce nom, t. I, col. 143) pour femme, quand Saül avait donné Michol à un autre. I Reg., XXV, 1-44. Les Ziphéens dénoncèrent de nouveau David. Saül se mit à sa poursuite et tomba une seconde fois entre ses mains. David pénétra dans la tente du roi, pendant qu'il dormait, et au lieu de le tuer, comme le voulait son compagnon, il prit seulement sa lance et sa coupe. Sorti du camp, il interpella ironiquement Abner, et Saül réveillé rendit justice à l'innocence de celui qu'il persécutait, et s'en retourna chez lui. I Reg., XXVI, 1-25. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 263, note, ne voit dans cet épisode qu'un second récit de la rencontre de la caverne. Mais « le lieu, les circonstances, l'époque, sont différents. Ce n'est pas le même fait raconté deux fois avec des circonstances diverses; ce sont deux faits parfaitement distincts. David cherchait à désarmer le roi en multipliant les preuves de son respect pour sa vie ». Mgr Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 24, note.

N'osant pas se fier aux promesses de Saül, David se retira de nouveau chez les Philistins. Achis l'accueillit cette fois et lui donna Siceleg. De là, pendant quatre mois, David fit des razzias sur le territoire des Amalécites et d'autres tribus. I Reg., XXVII, 1-12. Il se trouva ensuite dans une situation bien embarrassante. Achis, en guerre avec les Hébreux, voulut l'emmener et l'établit chef de sa garde. I Reg., XXVIII, 1 et 2. Mais ses officiers, craignant que David ne fît volte-face durant la bataille, le contraignirent à renvoyer du camp l'étranger. I Reg., XXIX, 2-11. Cette décision épargna à David de prendre part à la guerre contre ses compatriotes. Quand il rentra à Siceleg, il trouva cette ville prise et brûlée par les Amalécites, qui avaient emmené en captivité les femmes et les enfants. Sa troupe, désespérée, s'en prit à lui et voulut le lapider. Dieu ne le délaissa pas dans cette affliction, et sur son ordre David poursuivit les Amalécites. Guidé par un esclave égyptien, il les rejoignit alors qu'ils célébraient leur victoire dans une orgie, les battit et reprit tout ce qu'ils avaient enlevé. Il partagea le butin entre tous ses hommes, et il préleva sur sa part de riches cadeaux, qu'il envoya à ses amis de Juda. I Reg., XXX, 1-31. Cependant Saül et Jonathas périrent dans la guerre contre les Philistins. Un fuyard amalécite en apporta la nouvelle à David, qui déchira ses vêtements en signe de deuil et fit tuer le messager de malheur, qui se faisait un mérite d'avoir frappé Saül. Sous le coup d'une douleur sincère, David pleura le père, qui l'avait si cruellement persécuté, et le fils, qui lui avait voué une si généreuse amitié, et il composa sur leur mort une touchante élégie, intitulée « le chant de l'arc ». II Reg., I, 1-27. Cf. A.-H. Pareau, *Elegia Davidis in Saulem et Jonathanem*, Groningue, 1826; F. W. C. Umbreit, *David und Jonatham. Lied der Freundschaft*, Heidelberg, 1844.

II. Règne de David. — 1° *A Hébron.* — David, qui avait alors trente ans, II Reg., V, 4, ne tarda pas à revendiquer les droits à la royauté que lui avait conférés l'onction sainte. Sur l'ordre du Seigneur, il se hâta de se rendre sur le territoire de Juda, et il se fixa à Hébron avec ses hommes. Les Judéens le reconnurent pour roi et inaugurèrent son règne par une onction publique et solennelle. Les autres tribus se rangèrent sous le sceptre d'Isboseth, fils de Saül. David s'empressa de témoigner sa reconnaissance aux habitants de Jabès-Galaad, qui avaient enseveli Saül, et il leur fit annoncer son avènement au trône. Abner, qui avait élu Isboseth et qui commandait son armée, attaqua les troupes de David et fut battu à Gabaon. II Reg., II, 1-32; I Par., XI, 1-3; XII, 23-40. Le roi, à qui la guerre civile répugnait et qui avait dû se défendre, n'assistait pas à cette bataille. Il se maintint à Hébron, où sa famille s'accrut, tandis que le parti d'Isboseth dépérissait. Six fils lui naquirent de ses cinq femmes, Achinoam, Abigaïl, Maacha, Haggith et Égla. II Reg., III, 1-5; I Par., III, 1-3. Abner, en querelle avec Isboseth, se rapprocha de David et s'engagea à le faire reconnaître par tout Israël. Au préalable, David réclama Michol, qui lui fut rendue. Abner, ayant gagné à sa cause les anciens des onze tribus, vint à Hébron, et David fit en son honneur un grand festin. Mais, par vengeance ou par envie, Joab fit traîtreusement périr Abner. David

repoussa toute solidarité dans cet odieux attentat; il mena le deuil d'Abner, et épancha sa douleur dans un chant élégiaque, dont le commencement seul nous est parvenu. Il n'osa pas punir Joab, qui était très puissant; mais il prononça contre lui une terrible imprécation. Sa douleur sincère fit taire les soupçons qui s'étaient répandus sur sa complicité dans l'assassinat d'Abner. II Reg., III, 12-39. Voir t. I, col. 62-66. Deux chefs de voleurs tuèrent Isboseth et apportèrent sa tête à David, qui les punit de mort. II Reg., IV, 1-12. Alors toutes les tribus d'Israël reconnurent David pour leur roi, et les anciens lui conférèrent une troisième onction royale. Son règne à Hébron, sur la seule tribu de Juda, avait duré sept ans et demi. II Reg., V, 1-5.

2° *Débuts du règne de David sur tout Israël.* — David inaugura son règne sur tout Israël par un brillant exploit. Il marcha sur Jérusalem et s'empara de la forteresse de Sion, qui était encore au pouvoir des Jébuséens. Il s'y établit et la fit entourer de murs. Il existe encore à Jérusalem une tour rectangulaire, nommée *tour de David.* Bien que la construction actuelle soit généralement attribuée à Hérode, ses fondations et le massif principal peuvent être considérés comme l'ouvrage de David et même des Jébuséens. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1852, t. II, p. 369-371; V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 194-199; Mgr Meignan, *David,* Paris, 1889, p. 94-95. Jérusalem devint la cité de David et la capitale de son royaume. Par cet acte important, David fut le véritable fondateur du royaume d'Israël. « En lui donnant une tête et un centre, il cessa d'être un simple chef du peuple, comme l'avait été Saül, comme l'étaient les scheikhs des tribus voisines, maîtres sur leur territoire, mais ignorants de toute administration et sans relations suivies au dehors. Il commença à être un vrai monarque, comme les rois d'Égypte et d'Assyrie, avec une organisation politique et une administration régulière qui se maintinrent et durèrent, au moins pour le fond, jusqu'à la ruine d'Israël. » F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1896, t. II, p. 111-112. Il déploya dès lors un certain luxe, fit construire un palais, eut une cour, augmenta son harem de nouvelles concubines, dont il eut des enfants. I Par., III, 5-9; XIV, 1-7. Les Philistins lui déclarèrent la guerre et furent défaits à Baal-Pharasim et à Gabaon. II Reg., V, 6-25; I Par., XI, 4-7; XIV, 8-17. C'est dans cette campagne qu'on place l'épisode de l'eau, que de braves guerriers allèrent puiser, au péril de leur vie, à la citerne de Bethléhem, pour étancher la soif de David. Mais le roi aurait cru boire le sang des siens; il refusa de se désaltérer, offrit l'eau au Seigneur et la répandit sur terre en son honneur. II Reg., XXIII, 13-17; I Par., XI, 13-19. A cinq cents mètres au nord-ouest de Bethléhem, il existe trois citernes, que les Arabes appellent *Biar Daoûd,* « puits de David, » et dont l'une serait celle où les trois guerriers puisèrent. Mais quelques voyageurs infirment la tradition actuelle, en remarquant que le récit biblique place la citerne à la porte de Bethléhem. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1852, t. I, p. 135-136; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 190-192; voir aussi t. I, col. 1694.

Après avoir restauré et consolidé l'unité politique de la nation par l'établissement d'une capitale, David prit soin de faire de Jérusalem le centre du culte divin. Dans ce dessein, il y fit transporter l'arche, qui était restée à Cariathiarim, chez Abinadab. La translation fut douloureusement interrompue par la mort d'Oza. Frappé de crainte par ce tragique événement, David fit déposer l'arche dans la maison d'Obédédom. Ayant appris, au bout de trois mois, que la bénédiction divine était venue avec l'arche dans cette maison, il reprit son projet primitif, et introduisit solennellement et au milieu des réjouissances publiques l'arche à Sion. Lui-même, vêtu d'un éphod de lin, comme un lévite, dansait et menait le chœur devant le Seigneur. Cet acte de piété et d'humilité lui attira le mépris et les reproches de Michol. David répondit qu'en s'humiliant devant Dieu, qui l'avait préféré à Saül, il paraissait plus glorieux aux yeux de son peuple. II Reg., VI, 1-23; I Par., XIII, 1-14; XV, 1-29; XVI, 1-43. Clair, *Les livres des Rois,* Paris, 1884, t. II, p. 38-39. Voir DANSE, t. II, col. 1288. David conçut alors le dessein de bâtir un temple au Seigneur; mais Jéhovah lui fit dire par le prophète Nathan que cet honneur était réservé à son fils et successeur, et, pour récompenser sa piété, il lui promit que son règne serait éternel. David en remercia Dieu et le pria avec ferveur de réaliser ses promesses. II Reg., VII, 1-29; I Par., XVII, 1-27. Voir t. I, col. 920-921.

3° *Conquêtes de David.* — Dieu donna la victoire aux armées de David. Le roi battit de nouveau les Philistins et leur imposa le tribut; il défit les Moabites, et, selon l'inexorable loi de la guerre de ce temps, il fit périr les deux tiers des prisonniers. Il triompha aussi d'Adarézer, roi de Soba, et des Syriens, qui étaient venus à son secours. Voir t. I, col. 211-213. Le roi d'Émath lui envoya des présents, qui furent consacrés au Seigneur avec les dépouilles prises sur l'ennemi dans les guerres précédentes. David remporta encore une grande victoire dans la vallée des Salines et conquit l'Idumée. Il fut dès lors un roi très puissant, et sa cour comptait un grand nombre d'officiers. II Reg., VIII, 1-18. Il n'oublia pas dans sa prospérité la famille du malheureux Saül; il fit venir à Jérusalem Miphiboseth, fils de Jonathas, l'admit à sa table et chargea Siba d'administrer ses biens. II Reg., IX, 1-13; I Par., XVIII, 1-17. La guerre reprit bientôt. Le nouveau roi des Ammonites vit des espions dans les députés que David lui adressait, et il les renvoya avec déshonneur. Pour venger cet affront, David dirigea toutes ses troupes contre les Ammonites et leurs alliés. Une première victoire fut remportée par Joab. Les Syriens ayant repris l'offensive, David lui-même les tailla en pièces. Ils se soumirent aux conditions de paix qui leur furent imposées et renoncèrent à secourir désormais les Ammonites. II Reg., X, 1-19; I Par., XIX, 1-19. Voir t. I, col. 496.

4° *Chute de David, son repentir et son expiation.* — L'année suivante, le roi envoya Joab attaquer les Ammonites. Pendant que l'armée assiégeait Rabba, David, livré à l'inaction dans Jérusalem, tomba dans la faute la plus grave de sa vie et devint adultère et homicide. Bethsabée fut séduite; Urie, son époux, fut exposé au péril et lâchement abandonné. Le coupable se consola facilement de la défaite infligée à son armée, et, le temps du deuil écoulé, il épousa Bethsabée. II Reg., XI, 1-27. Voir t. I, col. 1712-1713. Par ordre du Seigneur justement irrité, Nathan, dans un ingénieux apologue, fit comprendre avec fermeté et prudence sa faute à David, et lui en annonça la punition : le glaive ne devait plus sortir de sa maison. Atteint par sa propre sentence, David n'excuse ni ne diminue son crime; il le confesse humblement et s'écrie : « J'ai péché contre le Seigneur. » Son repentir est si sincère, que Dieu accorde aussitôt le pardon, tout en exigeant l'expiation de la faute. David accepte le châtiment qu'il a mérité, et par sa pénitence devient le modèle des pécheurs repentants. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, p. 118-119; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 1re édit., t. IV, p. 82-84. L'enfant adultérin mourut; mais Bethsabée donna le jour à Salomon, que le Seigneur aima. Cependant la guerre avec Ammon continuait. Pour la terminer, David assembla tout le peuple et marcha en personne contre Rabba, qu'il prit après quelques combats. Il traita cruellement les vaincus. II Reg., XII, 1-31; I Par., XX, 1-3. Ces cruautés, qui nous font horreur et qu'il ne faut point atténuer à l'exemple de Danz, *De mitigata David in Ammonitas crudelitate,* Iéna, 1710, s'expliquent suffisamment, sans s'excuser, par les mœurs barbares de l'époque. D'ailleurs, David, qui peut-être cédait à la pression de ses farouches soldats, appliquait aux Ammonites la peine du talion. Leur roi, Naas, répondait aux habitants de Jabès-Galaad que

pour toute composition il leur ferait arracher à tous l'œil droit. I Reg., XI, 1 et 2. Cf. Amos, I, 13. Renan lui-même, *Histoire du peuple d'Israël,* t. II, p. 42, reconnaît que « la cruauté a toujours fait partie de la guerre en Orient. La terreur est considérée comme une force. Les Assyriens, dans les bas-reliefs des palais, représentent les supplices des vaincus comme un acte glorieux ». Cf. J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* 3e édit., Francfort-sur-le-Main, 1793, t. I, p. 370-378; Mgr Meignan, *David,* 1889, p. 43-46.

En punition du péché de David, deux crimes énormes, l'inceste d'Amnon (voir t. I, col. 500-501) et le fratricide d'Absalom (voir t. I, col. 92-99), souillèrent et désolèrent le palais du roi. II Reg., XIII, 1-39. L'exil d'Absalom dura trois ans. L'industrieuse intervention de la femme de Thécué auprès de David le fit cesser. Revenu à Jérusalem, Absalom passa encore deux ans sans être reçu par son père. II Reg., XIV, 1-33. Rentré enfin en grâce, il flatta le peuple, et, sous prétexte d'aller offrir un sacrifice à Hébron, il y rassembla la foule et fut proclamé roi. Vieux et désolé, David s'enfuit avec ses serviteurs fidèles. Sa fuite fut marquée par des scènes émouvantes. Après avoir passé le torrent du Cédron et renvoyé l'arche à Jérusalem, il gravit la colline des Oliviers, nu-pieds, la tête enveloppée en signe de deuil et en pleurant. Au sommet, il conseilla à Chusaï (t. II, col. 746-748) de rentrer à Jérusalem, pour contrebalancer l'influence d'Achitophel (t. I, col. 146-147) dans les conseils d'Absalom. II Reg., XV, 1-37. Plus loin, Siba apporta au fugitif des présents, et reçut en récompense les biens de Miphiboseth, qu'il administrait. A Bahurim, Séméi, parent de Saül, maudit David et lui jeta des pierres; le roi lui pardonna ses injures. II Reg., XVI. Ainsi trompé par les uns et injurié par les autres, David traversa avec résignation toutes les épreuves de la mauvaise fortune. Après avoir déshonoré les dix concubines de son père, Absalom voulait poursuivre aussitôt le fugitif. Il renonça à ce projet sur l'avis de Chusaï. Celui-ci prévint David et lui conseilla de passer le Jourdain; ce qui fut fait à la pointe du jour. II Reg., XVII. Quand Absalom rejoignit son père, celui-ci, qui avait été bien reçu par les habitants de Manahaïm, avait organisé son armée, et il put l'opposer aux forces du rebelle. Dans l'espoir de la victoire, il exigea qu'on épargnât la vie d'Absalom, qui périt néanmoins. En apprenant la mort tragique de son fils qu'il aimait, David, saisi d'une douleur profonde, monta dans une chambre située au-dessus de la porte de la ville et pleura Absalom. II Reg., XVIII, 1-33. Cependant il dut faire trêve à son chagrin pour passer en revue son armée victorieuse.

Revenu à de meilleurs sentiments, le peuple rappela son roi, qui se mit en route vers Jérusalem. Le retour fut une marche triomphale. Les partisans d'Absalom se soumirent. Séméi obtint sa grâce; Miphiboseth se justifia; Berzellaï refusa la récompense qui lui était offerte, et David repassa le Jourdain. II Reg., XIX. La révolte de Séba fut vite réprimée. II Reg., XX, 1-22. Le règne de David fut encore attristé par une famine qui sévit durant trois années. Le Seigneur consulté répondit qu'elle était la punition des cruautés de Saül à l'égard des Gabaonites. Ceux-ci, d'autre part, poussés par le désir de la vengeance, demandèrent la mort des sept descendants de Saül. David, se conformant au précepte qui ordonnait de punir l'homicide par le sang, Num., XXXV, 33, les leur livra; mais il épargna Miphiboseth, à cause du serment qu'il avait fait à Jonathas. Ayant appris la belle conduite de Respha, qui chassait les oiseaux de proie loin des cadavres de ses fils, David fit ensevelir les crucifiés avec Saül et Jonathas.

5° *Derniers jours du règne de David.* — La paix fut de nouveau rompue avec les Philistins, et le récit biblique réunit quatre expéditions successives. Dans la première, David fatigué faillit être tué par Jesbibenob. Ses hommes s'engagèrent par serment à ne plus le laisser aller au combat, de peur d'éteindre la « lampe d'Israël ». Dans les trois autres campagnes, le succès fut constamment du côté des Juifs. II Reg., XXI, 15-22. David composa un cantique d'action de grâces pour toutes ses victoires. II Reg., XXII, 1-51. Le roi était vieux. Dans un poème, qui fut son testament, il exprima la confiance absolue que lui inspirait la promesse de l'éternelle durée de sa race. II Reg., XXIII, 1-7. Des pensées d'orgueil et d'ambition, suggérées par Satan, le portèrent à opérer le dénombrement de son peuple, que Joab jugeait inutile. Au point de vue théocratique, c'était une faute, puisque la force d'Israël n'était pas dans le nombre des hommes, mais dans la protection du Seigneur. David comprit bientôt sa folie, et le Seigneur, voulant en tirer vengeance, lui proposa par la bouche du prophète Gad le choix entre trois fléaux, la famine, la guerre ou la peste. David, préférant tomber entre les mains du Dieu des miséricordes, préféra la peste, qui fit soixante-dix mille victimes. Le roi demanda que l'ange exterminateur le frappât, lui et sa famille, plutôt que son peuple. Un sacrifice, offert sur l'aire d'Areuna, apaisa la colère divine, et la peste cessa. II Reg., XXIV, 1-25; I Par., XXI, 1-30.

David prit à son service Abisag, la Sunamite (voir t. I, col. 58-59), et eut à contenir l'ambition de son fils Adonias (voir t. I, col. 224-226), qui se posait en héritier du trône. Nathan et Bethsabée décidèrent le roi à désigner Salomon pour lui succéder. Afin d'assurer ses droits à la succession, il le fit sacrer le jour même. III Reg., I, 1-40. Sentant sa fin approcher, il adressa à Salomon ses recommandations suprêmes, qui constituent son testament religieux et politique. Elles peuvent se résumer en trois points : être fidèle à Dieu, récompenser les bons serviteurs et punir sévèrement les mauvais. On a reproché à David sa conduite envers Joab et Séméi. Pour des causes diverses, il n'a pu se venger d'eux pendant sa vie, et il charge son fils de les punir. Leurs crimes étaient certains; leur conduite passée faisait présager leur conduite future. David s'en remet à la sagesse de Salomon, qui trouvera une occasion d'accomplir la juste vengeance que son père n'a pas pu exercer. David mourut après quarante années de règne, sept à Hébron et trente-trois à Jérusalem; il fut enseveli à Sion. III Reg., II, 1-11; I Par., XXIX, 26-30. L'historien Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XV, 3, et XVI, VIII, 1, ajoute au récit biblique que Salomon fit déposer dans le tombeau de son père des richesses considérables, qui furent soustraites plus tard en partie par Hircan et par Hérode, sans que les restes du roi fussent violés. Théodoret, *Quæst. in III Reg.,* quæst. VI, t. LXXX, col. 672, cite comme de Josèphe un passage, qui ne se trouve plus dans ses œuvres, et d'après lequel le tombeau de David était proche de la fontaine de Siloé. Ce renseignement est conforme d'ailleurs à ce qui est raconté dans le livre de Néhémie. II Esdr., III, 15 et 16. Le jour de la Pentecôte, saint Pierre dit aux Juifs en parlant de David : « Son sépulcre est encore parmi nous. » Act., II, 29. Les musulmans montrent aujourd'hui, au Cénacle, un faux tombeau de David. Le véritable et authentique tombeau était sur la colline de Sion et n'a pas été retrouvé.

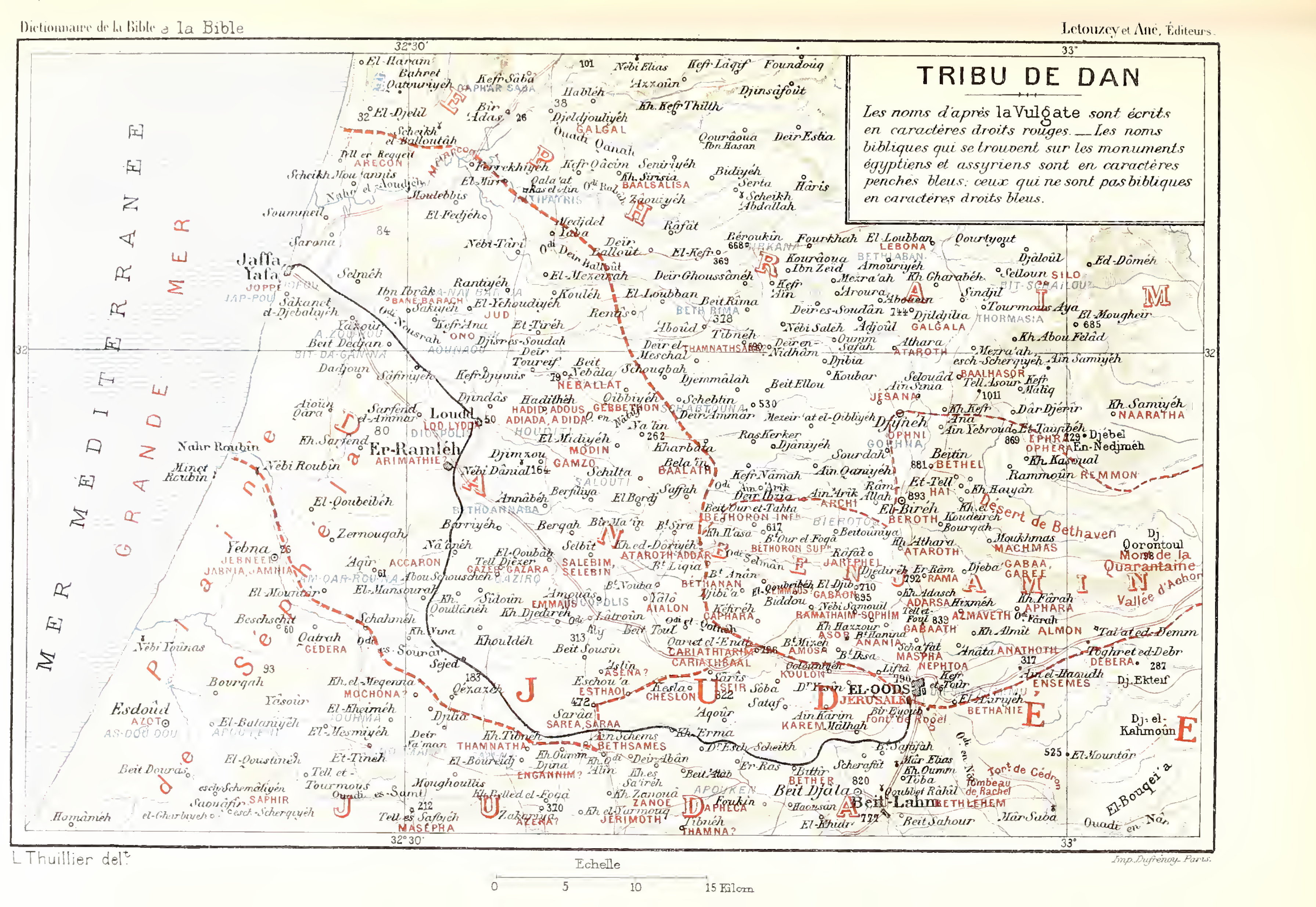
6° *Caractère de David et de son règne.* — Depuis près de deux siècles, les ennemis du christianisme se sont attachés à dénigrer David. Assurément David n'a été ni parfait ni innocent. La Bible raconte sincèrement ses fautes et ses faiblesses, sans les excuser ni les pallier; mais elle raconte aussi son repentir et sa pénitence, et elle nous le présente comme un des plus beaux exemples de la miséricorde de Dieu envers les pécheurs contrits et repentants. Elle rapporte les actes de vertu qu'il a accomplis, sa générosité envers Saül, sa foi et sa religion. Les reproches qu'on lui fait s'expliquent en partie par les circonstances difficiles où il s'est trouvé, en partie par les mœurs du temps. Quant à sa piété, « elle éclate dans une foule de traits de son histoire, et en particulier

dans le projet qu'il forma d'élever un temple au Seigneur; mais c'est surtout dans les Psaumes qu'elle brille sous le plus beau jour. Depuis qu'il a fait entendre pour la première fois ses chants inspirés, juifs et chrétiens n'ont pas cessé de les répéter; ils sont devenus la prière universelle, l'aliment de la piété de toutes les âmes dévouées à Dieu. » F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9ᵉ édit., t. II, p. 118. Un psalmiste, Ps. CXXXI, 1, a loué, selon l'hébreu, ses fatigues, les travaux qu'il s'était imposés pour la gloire de Dieu et l'honneur de son culte (sa douceur pleine de mansuétude, selon la Vulgate). L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVII, 2-13, a fait son éloge et a célébré ses hauts faits et son esprit de religion. L'Église honore David comme un saint, et sa fête est inscrite au martyrologe romain à la date du 29 décembre. Cf. saint Ambroise, *Apologia prophetæ David; Apologia altera prophetæ David,* t. XIV, col. 851-916; du Clot, *La Sainte Bible vengée des attaques de l'incrédulité,* Lyon et Paris, 1816, t. IV, p. 60-90; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4ᵉ édit., t. IV, p. 530-537; Mgr Meignan, *David,* p. 82-84.

Dieu choisit David de derrière son troupeau, II Reg., VII, 8, pour remplacer Saül sur le trône, parce qu'il savait qu'il serait « un homme selon son cœur, qui accomplirait toutes ses volontés ». I Reg., XIII, 14; cf. Act., XIII, 22. David ne fut donc pas un usurpateur; il avait reçu de Dieu une mission qu'il a fidèlement remplie. Il fut le véritable type du roi théocratique; il ne gouverna pas son peuple selon ses caprices, comme les despotes orientaux; mais il se montra l'instrument docile des volontés divines. Il fut le vrai fondateur de la monarchie juive et le chef d'une dynastie. C'est à ce titre que saint Pierre, Act., II, 29, l'appelle « patriarche ». Guerrier et conquérant, David donna à son royaume l'étendue promise par Dieu à la race d'Abraham. Gen., XV, 18; Exod., XXIII, 31; Deut., XI, 24. Son autorité fut respectée des bords de l'Euphrate, II Reg., VIII, 3; I Par., XVIII, 3, au torrent de l'Égypte et aux rives de la mer Rouge. Les peuples de ces régions étaient ses tributaires. « L'empire de David était un véritable empire oriental, bâti sur le même modèle que ceux d'Égypte et de Chaldée, mais moins large et moins durable. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 5ᵉ édit., Paris, 1893, p. 330.

Son règne n'eut pas une moindre importance politique à l'intérieur qu'à l'extérieur, et lui-même nous apparaît comme un véritable chef d'État et un administrateur habile. Comme nous l'avons déjà dit, il centralisa le pouvoir, en donnant à son peuple une capitale. Il organisa l'armée, sa cour et le culte religieux. — 1. David, qui était un guerrier, développa l'organisation de la force armée, que Saül avait commencée. La forte bande qu'il avait constituée à Odollam et à Siceleg devint le noyau d'une excellente armée permanente. De leur nombre sortirent les *gibborîm*, c'est-à-dire « les forts, les vaillants », dont trente-sept sont nommés II Reg., XXIII, 8-34 et 53; I Par., XI, 10-47. Ils ne formaient pas une cohorte distincte, mais se tenaient auprès du roi comme ses aides de camp, et recevaient selon les occasions des commandements ou des missions de confiance. Plusieurs étaient célèbres par leurs exploits. Une sorte de légion étrangère, composée de Céréthéens et de Philistins (voir t. II, col. 441-445), servait de garde du corps. Elle avait à sa tête un Hébreu, Banaïas. Quand David fut reconnu roi par tout Israël, on comptait 339 600 hommes en état de porter les armes et 1 224 chefs; leur nombre est énuméré tribu par tribu, I Par., XII, 23-38. En faisant le dénombrement du royaume, on trouva 1 300 000 hommes capables de tirer le glaive, d'après II Reg., XXIV, 9, et 1 570 000, d'après I Par., XXI, 5. A une époque indéterminée, David institua une armée permanente. Elle comprit douze corps de 24 000 hommes, qui se succédaient mois par mois pour tenir garnison à Jérusalem. Les chefs de corps étaient pris parmi les *gibborîm.* I Par., XXVII, 1-15. Cette armée n'avait que de l'infanterie, et ne possédait ni cavalerie ni chars de guerre. David, ayant pris à Adarézer dix-sept cents cavaliers, coupa les jarrets aux chevaux et ne garda que cent chars. II Reg., VIII, 4. Les armes ordinaires étaient la lance et le bouclier. Une tradition arabe attribue à David l'invention de la cotte de mailles. David avait consacré au Seigneur des lances et des boucliers pris sur l'ennemi, qui furent déposés plus tard dans le Temple et utilisés par le grand prêtre Joïada. II Par., XXIII, 9. Un général en chef commandait à toute l'armée et dirigeait en temps de guerre toutes les opérations, en l'absence du roi. Voir Armée chez les Hébreux, t. I, col, 971-982. — 2. David mit de l'ordre dans l'administration de sa maison et de son royaume. Il laissa aux chefs des tribus leurs attributions, et ceux qui fonctionnaient sous son règne sont mentionnés I Par., XXVII, 16-23. Le service de son palais et la garde de ses biens exigèrent de nombreux intendants. Outre le trésor proprement dit, qui se trouvait à Jérusalem, David possédait divers dépôts de sommes importantes dans les villes, les tours et les forteresses du pays. Des officiers étaient préposés au soin de la culture des champs, des vignes, et veillaient sur les celliers royaux et les magasins d'huile. D'autres surveillaient les troupeaux de bœufs, de chameaux, d'ânes et de brebis. I Par., XXVII, 25-31. Le roi avait un conseil privé, et deux des conseillers avaient la charge de précepteurs de ses enfants. I Par., XXVII, 32-34. Suivant la coutume des rois orientaux, David exerçait lui-même la justice. II Reg., VIII, 15; I Par., XVIII, 14. Les procès étaient portés à son tribunal, et il les jugeait en souverain absolu. II Reg., XIV, 4-22; XV, 2-6. Absalom en profita pour exciter le peuple à la rébellion. Afin d'obvier sans doute aux abus qui pouvaient résulter de cette juridiction unique, David confia l'exercice de la justice à six mille lévites. I Par., XXIII, 4. Il y avait aussi un *mazkir,* c'est-à-dire un grand chancelier, archiviste et historiographe; un *sôfêr* ou secrétaire d'État, II Reg., VIII, 16 et 17, et un percepteur d'impôts. II Reg., XX, 24. — 3. Quand David fit transporter l'arche d'alliance à Jérusalem, il organisa le service religieux. Le dénombrement des lévites accusa le chiffre de 38 000. Sur ce nombre, 24 000 furent chargés du soin de la maison du Seigneur; 6 000 rendirent la justice; 4 000 remplirent l'office de portiers, et 4 000 celui de chantres. Les fonctions des lévites autour de l'arche d'alliance furent délimitées. I Par., XXIII. Quant aux prêtres, fils d'Aaron, ils furent divisés en vingt-quatre familles, seize descendant d'Éléazar et huit d'Ithamar. I Par., XXIV, 1-19. Les chantres et musiciens furent également répartis en vingt-quatre chœurs, sous la conduite d'Asaph, d'Héman et d'Idithun. I Par., XXV. Voir Chant sacré, Chantres du Temple, col. 553-558, et Chef des Chantres, col. 645. Ces institutions liturgiques persévérèrent. Toutes les fois que postérieurement à David il est question dans la Bible des chants du sanctuaire, de la musique du Temple; toutes les fois qu'après une interruption plus ou moins longue ils sont rétablis, on les mentionne comme dérivant du roi-prophète. Après le meurtre d'Athalie, il est ordonné aux chefs des prêtres et des lévites de faire offrir des holocaustes avec joie et avec des cantiques, conformément aux prescriptions de David. II Par., XXIII, 18. A la restauration du culte sous Ézéchias, à la première Pâque qui suivit, on joua des instruments et on chanta des psaumes de David et d'Asaph. II Par., XXIX, 25-30, et XXX, 21. Quand Josias fit célébrer la fête de Pâque, depuis longtemps abandonnée, les chantres sacrés remplirent leur office selon les ordonnances de David. II Par., XXXV, 15. Après le retour de la captivité de Babylone, l'organisation introduite par David dans le service liturgique fut rétablie, et il en reste encore une trace dans l'histoire de Zacharie, père de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 5-9. — David ne se borna pas à régler les grands ser-

Letouzey et Ané, Éditeurs.



L. Thuillier del.^t

Imp. Dufrénoy, Paris.

vices du culte. S'il dut laisser à son fils l'honneur de bâtir la maison du Seigneur, il en prépara du moins la réalisation. Il amassa des ressources et des matériaux, remit à Salomon un projet de construction et un devis du Temple et de ses parvis, des dessins de tous les ustensiles sacrés, avec l'or et l'argent nécessaires à leur fabrication. Voir TEMPLE. Il encouragea son fils à parfaire cette noble entreprise, et il fit connaître à l'assemblée des chefs les sommes qu'il avait recueillies pour cet objet. I Par., XXVIII, 1-21, et XXIX, 1-9. David pouvait donc dire au Seigneur en toute vérité : « Le zèle de votre maison m'a dévoré. » Ps. LXVIII, 10. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, p. 115-117; Mgr Meignan, *David,* p. 91-141.

III. DAVID PSALMISTE. — Les Juifs et les chrétiens reconnaissent d'un commun accord que David a composé en l'honneur de Dieu des psaumes, prières ou cantiques en vers, que les lévites chantaient devant l'arche, en s'accompagnant des instruments de musique. Plusieurs critiques rationalistes refusent à David l'honneur d'avoir été « l'aimable psalmiste d'Israël », II Reg., XXIII, 1, et ils rabaissent l'âge des psaumes d'origine davidique. Cf. E. Reuss, *Le Psautier,* Paris, 1875, p. 47-61; *Die Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments,* 6e édit., 1887, § 146; Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. franç., Paris, 1873, p. 183-187; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. II, p. 46. — « Essayer d'enlever à David la gloire d'avoir composé une partie de nos chants sacrés, c'est une des entreprises les plus folles de l'incrédulité moderne. Si David n'a pas composé de psaumes, il n'y a plus un seul fait certain dans l'histoire du passé; Pindare n'a écrit aucune ode, et Virgile n'est pas l'auteur de l'*Énéide.* » F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique,* 4e édit., t. IV, p. 534; cf. t. V, p. 31-34. Que David soit l'auteur de psaumes ou pièces liturgiques, c'est un fait attesté, indépendamment du psautier, par plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le Psaume XVII est reproduit, II Reg., XXII, comme l'œuvre de David. Les Psaumes CIV et XCV sont intégralement cités au même titre. I Par., XVI, 7-36. Les chants du pieux roi sont rappelés II Par., VII, 6; XXIX, 30, et il est parlé de leur exécution musicale. La réputation de David comme poète, chantre et harpiste, est clairement signalée par Amos, VI, 5. Dans son éloge du roi-prophète, l'auteur de l'Ecclésiastique, XLVII, 11 et 12, rappelle ses institutions liturgiques, et lui fait un mérite d'avoir composé de douces mélodies, γλυκαίνειν μέλη, que les chantres psalmodiaient devant l'autel. Nous savons par l'auteur du second livre des Machabées, II, 13, que Néhémie avait dans sa bibliothèque τὰ τοῦ Δαυείδ, « une collection des psaumes de David. » Le Nouveau Testament continue la tradition juive et commence la tradition chrétienne. Jésus-Christ cite le Psaume CIX comme de David, et il fonde sur son origine davidique un argument auquel les pharisiens ne peuvent répondre, et qui reposerait sur une fausse supposition, si ce psaume n'était pas de David. Matth., XXII, 43 et 45; Marc., XII, 36 et 37; Luc., XX, 42 et 44. Saint Pierre, Act., I, 16 et 20; II, 25-34, dit que David est l'auteur des Psaumes CVIII, XV et CIX, et, dans le second cas, il tire de ce fait un argument qui serait sans valeur si les Psaumes XV et CIX étaient faussement attribués à David. Saint Paul, à la synagogue d'Antioche de Pisidie, donne la même démonstration de la résurrection de Jésus-Christ, Act., XIII, 35-37, en s'appuyant, lui aussi, sur la composition du Psaume XV par David. Les chrétiens de Jérusalem dans leur prière, Act., IV, 25 et 26, placent le début du Psaume II sur les lèvres du saint roi. Saint Paul, Rom., IV, 6-8, donne les premiers versets du Psaume XXXI comme parole de David. Le même Apôtre cite enfin sous le nom de David le Psaume LXVIII. Rom., XI, 9, et le XCIVe, Hebr., IV, 7. Des témoignages aussi explicites ne peuvent être infirmés par l'hypothèse d'une erreur d'attribution, et aucun historien de bonne foi ne saurait nier que David ne soit l'auteur au moins de quelques psaumes.

Il n'est pas possible toutefois de soutenir avec plusieurs Pères de l'Église, saint Philastre, *Liber de hæresibus,* h. CXXX, t. XII, col. 1259; saint Ambroise, *Enarrat. in Ps. I et XLIII,* t. XIV, col. 923, 1087; saint Augustin, *De civitate Dei,* XVII, 14, t. XLI, col. 547-548, etc., que les cent cinquante psaumes sont tous de David. Dès l'antiquité, d'autres écrivains ecclésiastiques, saint Hippolyte, *In Psalmos,* t. X, col. 712; Origène, *Selecta in Psalmos,* t. XII, col. 1066; Eusèbe de Césarée, *Comment. in Psalmos, prœm., in Ps. XLI, LXXII et LXXVII,* t. XXIII, col. 73, 368, 821, 901; saint Athanase, *Arg. in Psalm.,* t. XXVII, col. 57; la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* attribuée à ce Père, t. XXVIII, col. 322; saint Hilaire de Poitiers, *Tract. super Psalmos, prol.,* t. IX, col. 233; saint Jérôme, *Epist. CXL,* no 4, t. XXII, col. 1169, etc., ont reconnu que David n'est pas l'unique auteur du psautier. Sur l'opinion des Juifs, voir L. Wogue, *Histoire de la Bible,* Paris, 1881, p. 38-42. La multiplicité des psalmistes est aujourd'hui universellement admise. R. Cornely, *Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros,* Paris, 1887, p. 99. Et si l'usage a prévalu de désigner le psautier tout entier sous le nom de David, c'est que le roi-poète est l'auteur du plus grand nombre des psaumes, le plus célèbre des psalmistes et le modèle de tous ceux qui l'ont suivi. Le concile de Trente, dans son décret *De canonicis Scripturis,* en qualifiant le psautier de « davidique », a employé la dénomination usitée, et n'a pas jugé la question des auteurs des psaumes. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. VI, ch. XIV, trad. franç., édit. Migne, t. II, col. 89; A. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini,* Agram, 1874, t. I, p. 66, 68, 69, 71-73, 76 et 77.

Les titres, dans le texte hébreu, attribuent à David soixante-treize psaumes : III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI, CXXXIII, CXXXVIII-CXLV, selon la computation de la Bible hébraïque. D'autres titres, qui se lisent dans la version grecque des Septante et dans la Vulgate latine, lui décernent quinze autres Psaumes : X, selon l'hébreu; XXXII, XLII, LXVI, LXX, XC, XCII-XCVIII, CIII et CXXXVI, selon la computation de la Vulgate. Bien que ces titres ne soient pas généralement regardés comme canoniques ni comme inspirés, ils sont cependant dignes de foi, en raison de leur antiquité. Ce ne sont pas de simples conjectures, émises par les lecteurs ou les collecteurs du psautier, ce sont, pour la plupart, des documents traditionnels, dont quelques-uns sont confirmés par les témoignages historiques rapportés précédemment, et dont la plupart sont justifiés par l'examen du contenu, de la langue et du style des psaumes. Deux psaumes seulement, le XLIIe et le CXXXVIe, peuvent être refusés avec certitude à David, malgré les titres. Parmi les psaumes anonymes, c'est-à-dire ceux dont le titre n'indique pas le nom de l'auteur, quelques-uns peuvent être légitimement attribués à David. Les chrétiens de Jérusalem, Act., IV, 25, lui reconnaissent la paternité du Psaume II. Or, comme selon un bon nombre de manuscrits grecs des Actes, XIII, 33, saint Paul aurait cité le verset 7 du Psaume II comme étant ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ, le Psaume Ier n'aurait fait qu'un avec lui et serait aussi de David. Il en résulterait que tout le premier livre du psautier hébraïque, I-XL, contiendrait des psaumes davidiques, et aurait peut-être été formé en recueil distinct par le saint roi lui-même. D'autres encore lui sont attribués avec vraisemblance. Patrizi, *Cent psaumes,* trad. franç., Paris, 1890, p. 17-22. Cependant divers commentateurs sont allés trop loin dans cette attribution, et ont accordé à David des chants sacrés auxquels il ne peut avoir aucun droit. Le Psaume CLI, sur la victoire de Goliath, que quelques écrivains, saint Athanase, *Epist. ad Marcellinum,* 15, t. XXVII, col. 28-29; la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* attribuée au même docteur, t. XXVIII, col. 332;

Euthymius Zigabène, *In Psalm., proœm.*, t. CXXVIII, col. 41, etc., ont regardé comme authentique, est certainement apocryphe. Le titre grec : Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάδ, le montre suffisamment. Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, Hambourg, 1722, p. 905-912; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 219. La traduction de saint Jérôme est reproduite par F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, p. 476.

Les indications des titres ou des allusions directes servent à dater la plupart des psaumes de David. Plusieurs de ces dates sont certaines ; cependant, pour d'autres, les commentateurs hésitent entre le temps de la persécution de Saül et la révolte d'Absalom. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 120-121 ; Mgr Meignan, *David*, p. 165-195. D'ailleurs tous les psaumes de David portent le cachet évident de leur auteur. Ils se « distinguent des autres par leur originalité plus encore que par leur titre. On y reconnaît le génie fier, créateur, doué d'une sensibilité exquise, à la liberté des allures du poète-roi, à la passion, à la prédilection du ton élégiaque, à une poésie pleine à la fois de grâces, de force et de mouvement, enfin à un cachet d'antiquité, à une manière plus autoritaire et plus dure, quand il s'agit de flétrir le vice et de reprendre l'impiété ». Mgr Meignan, *David*, p. 151-152. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 332-333. Cependant le ton se diversifie suivant les époques de la vie du psalmiste. « Ce qui caractérise les psaumes de la jeunesse de David, c'est 1° la conscience et l'affirmation de son innocence ; 2° une confiance absolue en la justice et la bonté de Dieu ; 3° un sentiment énergique de sa dignité personnelle, due à l'onction qui lui a été conférée de la part de Jéhovah. Les psaumes qui suivent son élévation au trône portent l'empreinte de la majesté royale, et, après le transport de l'arche à Sion, font de la montagne sainte le centre de la domination de Jéhovah sur Israël et sur le monde entier. Après sa chute et son pardon, David ne parle plus de son innocence, et on sent très bien aux accents de ses cantiques que son affection pour Jéhovah a perdu le parfum virginal des premières années ; le roi est encore confiant, mais avec plus de résignation que d'espérance, tant il sent qu'il mérite les maux qui l'affligent. Mais dans tout ce qu'il écrit, du commencement à la fin de sa vie, David est toujours le grand poète sacré ; ses chants se distinguent tous par le mouvement et le coloris ; le lien logique y est presque toujours sacrifié aux exigences du lyrisme. Le poète interpelle tour à tour, et sans avertir l'auditeur, son âme, son Dieu, ses ennemis ; il est toujours vivant, pittoresque, entraînant, et voilà pourquoi, à tant de siècles de distance, il est si facile à celui qui prie d'exprimer par ses cantiques des sentiments qui sont de tous les temps, mais qui n'ont jamais été mieux interprétés. » H. Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. LIII-LIV. Cf. Mgr Plantier, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, Paris, 1865, t. I, p. 210-255.

IV. David prophète et type du Messie. — David a été prophète. Lui-même avoue que l'Esprit de Dieu parlait par sa bouche et que la parole divine sortait de ses lèvres. II Reg., XXIII, 2. L'apôtre saint Pierre lui a reconnu publiquement ce titre. Act., II, 30. David a prophétisé le Christ et son royaume futur, et il les a prophétisés directement par ses paroles et dans ses cantiques, et indirectement par ses actes et sa vie, qui étaient figuratifs et annonçaient l'avenir. Les prophéties directes se trouvent dans les Psaumes, dont le sens littéral est messianique, et dans les « dernières paroles » du saint roi. Les Psaumes littéralement messianiques sont tous désignés par les auteurs du Nouveau Testament, et on peut les rapporter à deux périodes différentes de la vie de David. Les Psaumes XV, XXI et LXVIII, qui paraissent se rattacher aux derniers temps de la persécution de Saül, décrivent le Messie souffrant, persécuté et mis à mort par ses ennemis, mais triomphant d'eux par sa mort et sortant du tombeau. Les Psaumes II et CIX, postérieurs à la translation de l'arche à Sion, célèbrent surtout les prérogatives que le Messie recevra de son Père en récompense de sa victoire. Cf. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, ch. IV ; L. Reinke, *Die messianischen Psalmen*, 2 vol., Giessen, 1857 et 1858 ; Schilling, *Vaticinia messiana V. T. hebraici*, t. II, Lyon et Paris, 1884 ; Mgr Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 197-481. Les « dernières paroles » de David, II Reg., XXIII, 1-7, éclairent de vives lumières le caractère du règne futur du Messie. Mgr Meignan, *Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois*, Paris, 1878, p. 185-209.

David n'a pas été prophète du Messie par ses oracles seulement ; sa personne elle-même et sa vie ont été figuratives du Christ, qui devait être son fils. Les Pères lui ont tous reconnu ce caractère typique, et ils se sont plu à rapprocher ses actes, ses persécutions, ses gloires, ses sentiments, des actes, des persécutions, des gloires et des sentiments de Jésus-Christ. S. Hilaire, *Tract. in Ps. LIV, 9*, t. IX, col. 352 ; S. Ambroise, *Enarrat. in Psalmos*, passim, t. XIV ; S. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, passim, t. XXXVI et XXXVII ; S. Basile, *Hom. I in Psalm.*, t. XXIX, col. 213 ; S. Grégoire de Nysse, *In Psalm. inscriptionibus*, II, 11, t. XLIV, col. 541. Cf. H. Goldhagen, *Introductio in Sacram Scripturam V. T.*, Mayence, 1766, t. II, p. 242-246. Beaucoup de Psaumes de David ont été aussi interprétés par les Pères comme figuratifs du Messie et de l'Église. Le sens typique de quelques-uns, VIII, XVIII, XXXIV, XXXIX, XL, LXVIII, XCVI, CVIII, est formellement indiqué par les écrivains du Nouveau Testament. Les Pères ont recherché dans d'autres un sens spirituel ayant trait au Messie. Quelques-uns ont pu excéder dans cette voie ; mais le plus souvent l'étude permet de reconnaître sous la lettre l'élément prophétique, que l'analogie des situations et la tradition autorisent. C'est ainsi que l'on peut regarder comme messianiques au sens spirituel les Psaumes IV, V, X, XIV, XVI, XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, LIII, LV, LVI, LXIII, LXXXV, XCIII, XCV, XCVII, XCVIII, CXXXVIII, CXL, CXLI, CXLII. Il est plus difficile de justifier l'application messianique qui a été faite des Psaumes III, XVII, LIV, LVIII, LXVI, LXIX, LXX, CX. Cf. V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, 5e édit., Ratisbonne, 1889, p. 16-20 ; Mgr Meignan, *David*, p. 156-159 ; Trochon, *Introduction générale aux Prophètes*, Paris, 1883, p. LXXVIII-LXXX.

V. Bibliographie. — J. Drexel, *David regius Psaltes descriptus et morali doctrina illustratus*, in-12, Munich, 1643 ; de Choisy, *Histoire de la vie de David*, in-4°, Paris, 1690 ; P. Delany, *Historical account of the life and reign of David*, 3 in-12, Londres, 1741-1742 ; S. Chandler, *History of the life of David*, 2 in-8°, Londres, 1758, 1766 et 1769 ; Niemeyer, *Ueber Leben und Charakter Davids*, in-8°, Halle, 1779 ; J. L. Ewald, *David*, 2 in-8°, Leipzig, 1794-1796 ; Hess, *Geschichte Davids*, in-8°, Zurich, 1785 ; Newton, *David, the King of Israel*, in-8°, Londres, 1854 ; H. Weiss, *David und seine Zeit*, in-8°, Munster, 1880 ; Mgr Meignan, *David, roi, psalmiste, prophète, avec une introduction sur la nouvelle critique*, in-8°, Paris, 1889 ; M. Dieulafoy, *David*, in-16, Paris, 1897. Cf. Œttinger, *Bibliographie biographique*, Bruxelles, 1859, col. 397. Sur les légendes des Juifs et des musulmans relatives à David, voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, 1697, p. 284 ; Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1858, t. II, col. 191-204.

E. Mangenot.

2. DAVID (PUITS DE), puits situé probablement au nord-ouest et non loin de la porte de Bethléhem. Trois des plus vaillants soldats de David allèrent y puiser de l'eau, au risque de leur vie, pour la faire boire à leur chef, pendant une guerre contre les Philistins. Le roi l'offrit en libation au Seigneur. II Reg., XXIII, 13-17 ; I Par., XI, 15-19. Voir Bethléhem, t. I, col. 1694.

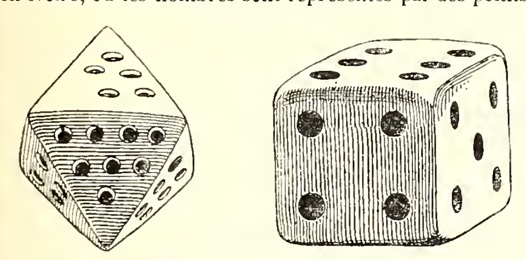
3. DAVID (VILLE DE), nom fréquemment donné à Jérusalem ou à une partie de cette ville. I Mach., I, 35, etc. Voir JÉRUSALEM.

DAZA Diego, jésuite espagnol, né à Colmenar de Oreja, province de Madrid, en 1579, mort le 16 octobre 1623. Il entra au noviciat des Jésuites le 21 mai 1598. En 1612, il fut chargé, avec le P. J. de Pineda, par l'archevêque de Tolède, de rédiger l'*Index librorum prohibitorum* pour l'Espagne. Il enseigna ensuite la philosophie à Alcala, la théologie morale à Plasencia. François de Borgia, prince de Squillace, ayant été nommé gouverneur du Pérou, l'emmena à Lima. De retour en Espagne, le P. Daza enseigna la théologie à Tolède, en 1620. Deux ans plus tard, il suivit don Diego Hurtado de Mendoza, ambassadeur d'Espagne, sur la flotte qui ramenait en Angleterre le prince de Galles, et mourut en mer. Le P. Diego Alarcon, S. J., publia à Alcala, en 1626, l'ouvrage suivant du P. Daza, *Exegetica juxta, ac parænetica commentatio in Epistolam B. Jacobi apostoli*, in-f°.

C. SOMMERVOGEL.

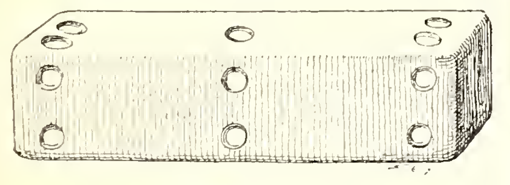
DÉ. Petit objet de forme ordinairement cubique, portant marqué sur chacune de ses six faces un nombre différent de points, depuis un jusqu'à six. Dès une très haute antiquité ils servent à divers jeux de hasard; on les employait aussi à consulter le sort.

1° L'Égypte a connu les dés: un certain nombre de spécimens ont été trouvés dans les tombeaux et figurent dans les divers musées. Celui du Louvre en possède un en ivoire, où les nombres sont représentés par des points



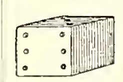
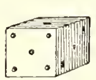
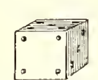
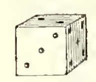
483. — Dés égyptiens. Musée du Louvre.

noirs (fig. 483). Sur un autre des trous remplacent les points, et la forme rappelle celle de deux pyramides réunies par la base. Plusieurs de ces dés n'ont pas toutes les faces planes; quatre d'entre elles sont bombées. La question est de savoir si ces spécimens sont vraiment antérieurs à l'époque grecque: cependant il paraît difficile de nier l'existence de dés semblables à l'époque pharaonique. P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, in-12, Paris, 1875, p. 183; Wilkinson, *The Manners of ancient Egyptians*, t. II, p. 62. — On sait que les Perses étaient passionnés pour les jeux de hasard. Hérodote, III, 128. Rien d'étonnant donc qu'on ait trouvé un dé dans les



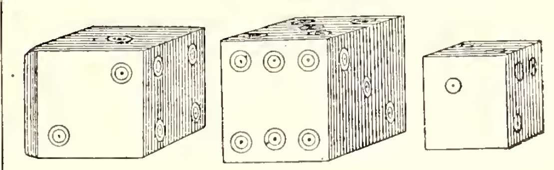
484. — Dé susien. Musée du Louvre.

ruines de l'acropole de Suse. « Au nombre des objets découverts dans les fouilles profondes du Memnonium, dit M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, in-4°, 1892, p. 362, se trouve un prisme quadrangulaire ayant un centimètre de côté et quatre et demi de haut. Sur les faces rectangulaires, on a gravé au moyen de points des nombres différents: un, — deux, — cinq, — six » (fig. 484). Il est conservé aujourd'hui au Musée du Louvre. — Les Phéniciens ont très probablement connu les dés. Dans une de leurs colonies, à Carthage, il en a été trouvé un dans une tombe punique, remontant au VIe siècle avant notre ère (fig. 485). C'est un cube d'ivoire verdâtre, lisse et doux au toucher, ne mesurant que six millimètres de côté.

485. — Dés puniques. Musée Saint-Louis, à Carthage.

Les arêtes et les angles sont fortement émoussés par l'usage qui en a été fait. Les nombres sont figurés par des points très petits, régulièrement pratiqués à l'aide d'un instrument très aigu. Le nombre *deux* est opposé à l'*as*, le nombre *quatre* au nombre *trois*, et enfin le nombre *six* au nombre *cinq*. — D'autres dés à jouer, mais beaucoup moins anciens que le précédent, ont été trouvés à Carthage, dans une urne funéraire romaine, datant du Ier ou IIe siècle de notre ère. Ils sont en ivoire, deux et trois fois plus grands que le dé de l'époque punique. Leur dimension varie entre onze et seize millimètres de côté. Les nombres sont marqués par des cercles ou des doubles cercles concentriques avec point central, tracés en creux (fig. 486). Les dés romains diffèrent encore du dé punique en ce que le nombre *six* est toujours opposé à l'*as*, et le nombre *cinq* au nombre *deux*. On trouve aussi dans ces sépultures des dés en os, en corne et même en marbre. Ces derniers spécimens, trouvés à Carthage, nous montrent



486. — Dés romains. Musée Saint-Louis, à Carthage.

la forme des dés romains, de ces dés fréquemment nommés dans les anciens auteurs. Pline, *H. N.*, XVI, 77; XXXVII, 6; Cicéron, *Divinat.*, II, 41; Martial, XIV, 17; Ovide, *Trist.*, II, 473. Cf. Al. Adam, *Roman Antiquities*, 5e édit., in-8°, Londres, 1804, p. 457. — On ne s'aventurerait donc pas en avançant que les dés étaient connus en Israël comme en Phénicie, et en général dans le monde oriental aussi bien que dans le monde grec et romain.

2° Il est assez souvent question des sorts dans les Livres Sacrés; mais nulle part, sauf dans un texte d'Ézéchiel, XXI, 21, où l'on parle de flèches, on ne donne l'indication précise sur la manière dont on consultait le sort. On est réduit à des conjectures, assez vraisemblables en plusieurs cas. Ainsi dans Esther, III, 7, il est dit qu'Aman consulta le sort (mot à mot: « fit tomber le *fûr*, » c'est-à-dire le sort) lorsqu'il voulut déterminer le jour où, par vengeance contre Mardochée, il ferait massacrer tous les Juifs répandus dans le vaste empire perse. M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, in-4°, Paris, p. 362-363, a émis l'hypothèse que cette consultation du sort se fit au moyen d'un dé. Le texte, ne précisant rien à ce sujet, laisse le champ libre à toutes les conjectures; celle de l'explorateur de Suse, s'appuyant sur la trouvaille d'un dé dans les ruines de l'acropole, est loin d'être certaine, mais a néanmoins en sa faveur quelque vraisemblance. — Lorsque les soldats qui avaient crucifié Notre-Seigneur se partagèrent ses dépouilles, afin de ne pas déchirer sa tunique sans couture, ils la tirèrent au sort.

Joa., XIX, 23-24; cf. Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34. Ce fut peut-être au moyen de dés qu'ils se firent ce partage. Voir SORT. A. DELATTRE.

DEBBASETH (hébreu : *Dabbâšéṭ;* Septante : Βαιθάραβα; *Codex Alexandrinus* : Δαβάσθαι), ville frontière de la tribu de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 11. A prendre son nom dans le sens étymologique, *dabbéšéṭ* = « bosse » [de chameau] (cf. Is., XXX, 6), on peut croire qu'elle était située sur une hauteur; c'est ainsi, d'après Josèphe, *Bell. jud.*, IV, I, 1, que Gamala avait reçu une dénomination en rapport avec l'aspect qu'elle présentait (hébreu : *gâmâl,* « chameau »). Si, d'un autre côté, nous considérons la place qu'elle occupe dans le tracé des limites donné par Josué, XIX, 10-16, nous voyons qu'elle devait appartenir au sud-ouest de la tribu. L'auteur sacré, partant, en effet, de Sarid, qu'il est possible de reconnaître dans *Tell Schadoud,* au sud-ouest de Nazareth, se dirige ensuite vers l'est, pour remonter au nord vers Hanathon et revenir à l'ouest vers la vallée de Jephtahel. Pour déterminer la frontière méridionale, il tire une ligne des deux côtés opposés de Sarid, qu'il choisit comme point central. « La limite, dit-il, va vers la mer (ou l'occident) et Merala (*Ma'loul*), puis vient à Dabbâšéṭ, jusqu'au torrent qui est contre Jéconam. Et elle retourne de Sarid vers l'orient, sur les frontières de Céséleth-Thabor (*Iksâl*). » ℣. 11, 12. Voir la carte de ZABULON. Ces indications, les seules précises que nous ayons, malgré certaines obscurités, nous conduisent vers la pointe sud-ouest de Zabulon, du côté du « torrent » de Cison. C'est ce qui rend plausible l'opinion d'après laquelle Debbaseth aurait pour correspondant actuel *Djébata,* village de trois cent cinquante habitants, situé à l'ouest de Tell Schadoud et au sud-ouest de Ma'loul, sur le sommet d'une colline peu élevée, qui était jadis tout entière occupée par une petite ville, dont il ne subsiste plus que des débris confus. Un certain nombre de pierres de taille, éparses le long des pentes et sur la partie supérieure de la colline, sont les restes de la Gabatha qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 128, 246 (note, l. 54), signalent sur les bords de la grande plaine d'Esdrelon. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 386. Gabatha dérive bien de l'hébreu *Gib'âh* ou *Gib'aṭ,* qui veut dire « colline », et Knobel suppose que ce nom aurait remplacé l'expression plus rare de *Dabbâšéṭ,* qui a la même signification, en sorte que Djébata représenterait sous une forme différente, avec un sens équivalent, notre cité biblique. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 151. Sans vouloir presser plus qu'il ne convient cette explication, nous croyons que l'argument tiré du texte de Josué favorise cette identification, admise par R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 9. — C. R. Conder, comprenant d'une autre façon la marche de Josué dans le tracé des frontières, place Debbaseth au nord-ouest de la tribu, et l'identifie avec *Khirbet ed-Dabschéh,* localité située au sud de Terschiha, sur la rive gauche de l'*ouadi el-Qourn.* Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1883, p. 134-138. Son opinion a été acceptée par les autres explorateurs anglais. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* in-8°, Londres, 1889, p. 47, et la *Map of Palestine* publiée à Londres, 1890, en 21 feuilles, f. 6 (mais pourquoi a-t-on laissé ici Debbaseth dans la tribu d'Aser?). Elle a été combattue dans la même revue du *Palestine Exploration Fund,* 1892, p. 330, par Haskett Smith, qui assimile la ville en question à *Zebdah,* au nord-ouest de Djébata. Ce dernier auteur peut avoir raison, d'après ce que nous avons dit, de la chercher de ce côté; mais le procédé philologique qu'il emploie, p. 333, pour faire dériver *Zebdah* de *Dabbâšéṭ* est absolument inadmissible. Nous reconnaissons en somme que l'identification proposée par Conder offre une correspondance onomastique très frappante, et est en cela supérieure à celle de Knobel; mais elle nous semble moins conforme aux données du texte sacré, absolument nécessaires pour confirmer le rapprochement des noms.

A. LEGENDRE.

DÉBÉLAÏM (hébreu : *Diblayîm;* Septante : Δεβηλαΐμ), père de Gomer, que le prophète Osée prit pour épouse. Ose., I, 3.

DÉBÉRA (hébreu : *Debîrâh,* avec *hé* local; Septante : ἐπὶ τό τέταρτον), localité située sur la frontière nord de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 7. La traduction des Septante, ἐπὶ τό τέταρτον [τῆς φάραγγος 'Αχώρ], « vers le quart [de la vallée d'Achor], » suppose qu'ils ont lu רְבִיעָה, *rebî'âh,* au lieu de דְּבִירָה, *Debîrâh.* Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test., Josua,* Leipzig, 1833, p. 285. La paraphrase chaldaïque et le syriaque portent comme l'hébreu : *Debîr; Dobîr.* Le texte original dit littéralement : « Et la frontière *monte* vers Debir, depuis la vallée d'Achor, vers le septentrion regardant Galgala, qui est vis-à-vis de la montée d'Adommim, laquelle est au midi du torrent. » Jos., XV, 7. Le torrent est ici l'*ouadi el-Qelt,* qui des montagnes occidentales descend à travers de profondes crevasses vers le Jourdain, et Adommim est aujourd'hui *Tala'at ed-Demm,* sur la route qui « monte » de Jéricho à Jérusalem. Voir ACHOR (VALLÉE D'), t. I, col. 147; ADOMMIM (MONTÉE D'), t. I, col. 222, et la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. C'est donc de ce côté qu'il faut chercher Débéra. Or on signale près de *Khân el-Hatrour* un endroit appelé *Thoghret ed-Debr.* Le nom arabe signifie « défilé de derrière »; cependant Rabbi J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 67, le traduit par « lieu de rassemblement de la ville de *Dibr* », voyant sans doute dans ce plateau assez étendu une des stations des Israélites qui venaient à Jérusalem pour les grandes fêtes. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1884, p. 183. On signale également dans les mêmes parages un *ouadi Daber* qui coule vers la mer Morte. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 119. On reconnait donc assez généralement là un souvenir de l'ancienne cité biblique. A. LEGENDRE.

DEBIEL Louis, jésuite autrichien, né à Vienne le 20 septembre 1697, mort à Gratz le 9 novembre 1771. Il entra au noviciat des Jésuites le 11 mars 1717. Il enseigna à Gratz et à Vienne l'hébreu, la philosophie et la théologie, fut le premier recteur du collège des Nobles, à Vienne, devint en 1760 chancelier de l'université de Gratz et conserva cette dignité jusqu'à sa mort. On a de lui : 1° *Testamentum Novum græcum cum intercalari textu latino ad litteram reddito,* in-8°, Vienne, 1740; 2° *Testamentum Vetus hebraicum cum intercalari textu latino ad litteram reddito,* 4 in-8°, Vienne, 1743-1747.

C. SOMMERVOGEL.

DÉBITEUR. Voir DETTE.

DÉBLATHA (hébreu : *Diblâṭâh;* Septante : Δεβλαθά), localité mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Ezech., VI, 14, et dont la position est incertaine. Le texte sacré, en effet, est obscur et a donné lieu à différentes explications. Dans un oracle contre les Juifs idolâtres, le prophète, annonçant la dévastation du pays tout entier, fait entendre cette menace divine : « J'étendrai ma main sur eux, et je rendrai la terre désolée et abandonnée, *depuis le désert de Déblatha,* dans tous les lieux où ils habitent, et ils sauront que je suis le Seigneur. » (D'après la Vulgate.) La difficulté porte sur les mots : מִמִּדְבַּר דִּבְלָתָה, *mim-midbar Diblâṭâh.* Laissant de côté l'opinion d'Hävernick, qui prend *Diblâṭâh* pour un nom commun, dont il cherche à déterminer la signification d'après

l'arabe, et traduit ainsi : « désert de ruine, de destruction; » opinion condamnée par toutes les versions et rejetée par la plupart des commentateurs, nous nous arrêtons aux hypothèses suivantes, qui peuvent se ramener à deux chefs principaux : la manière de rendre le passage en question, et la leçon adoptée pour Déblatha.

1° On peut traduire de trois façons les deux mots de notre texte. — 1. « Depuis le désert de Déblatha; » c'est ce qu'ont fait les Septante : ἀπό τῆς ἐρήμου Δεβλαθά, et la Vulgate : *a deserto Deblatha*. Mais alors la phrase semble incomplète, le *terminus a quo* ou point de départ appelant comme corrélatif le *terminus ad quem* ou point d'arrivée. En outre *Diblâṭâh* est bien semblable à *Ṭimnâṭâh*, Jud., XIV, 1, mis pour *Ṭimnâh*, Jos., XV, 10, et par conséquent possède le *hé* local qui le distingue de *midbar*, auquel même il l'oppose. Aussi, — 2. lit-on plus généralement : « depuis le désert jusqu'à Diblah, » expression qui embrasse toute l'étendue du pays menacé, du sud au nord. Keil, *Ézéchiel*, Leipzig, 1882, p. 83, dit cependant que, dans ce cas, *midbar* devrait non seulement être à l'état absolu, mais encore avoir l'article, puisqu'il s'agit d'un désert déterminé, le désert arabique. A cela s'ajoute la difficulté propre à *Diblah*, qu'on ne sait comment rapporter à la frontière septentrionale. — 3. Enfin quelques-uns voient dans le préfixe *mim*, pour *min*, la particule comparative, et traduisent : « plus que le désert de Déblatha. » Outre que cette conjecture supprime, comme la première, le *hé* local, on peut se demander pourquoi le prophète eût été chercher son terme de comparaison dans un lieu très peu connu, pour ne pas dire inconnu, puisqu'il n'est cité qu'en ce seul endroit de la Bible, à moins, comme nous le verrons, qu'on n'assimile Déblatha à Déblathaïm. Certains exégètes, en effet, acceptant cette forme d'interprétation, rendent différemment la fin du texte, et disent : « plus que le désert [qui va] vers Diblah, » ou Déblathaïm. Qu'on adopte n'importe laquelle de ces hypothèses, la difficulté n'est pas résolue : reste à savoir où se trouvait Déblatha. Et pour arriver à une solution, on a examiné quelle pouvait être la leçon primitive du texte original.

2° Déblatha étant inconnue, saint Jérôme supposait qu'en raison de la très grande ressemblance entre le ד, *daleth*, et le ר, *resch*, il fallait plutôt lire *Réblatha*, ville signalée par Jérémie, XXXIX, 5, 6, « dans la terre d'Émath, » sur l'Oronte. Cf. S. Jérôme, *Comment. in Ezech.*, t. XXV, col. 62. Cette opinion, renouvelée par J. Michaelis, a été admise par un grand nombre d'auteurs. Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.*, Paris, 1890, p. 78-79. Elle donne cependant prise à plus d'une objection. — 1. Si elle a en sa faveur cinq ou six manuscrits du texte original (cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebr. cum variis lect.*, Oxford, 1780, t. II, p. 179), elle a contre elle l'autorité de toutes les versions anciennes. — 2. Les Septante, dans plusieurs passages, Jer., LII, 9, 10, 26, 27, mettent bien Δεβλαθά pour *Riblaṭâh*, Vulgate : *Reblatha;* mais ils portent aussi Ῥεβλαθά, IV Reg., XXV, 6, 20, 21; Jer., XXXIX, 5, 6. D'ailleurs cette ville du pays d'Émath, qui existe encore aujourd'hui sous le même nom de *Ribléh*, au-dessous de Homs (Émèse), à la hauteur de Tripoli, est en dehors de la frontière septentrionale de la Terre Promise. Voir RÉBLATHA. D'un autre côté, la *Rébla* (hébreu : *Hâ-Riblâh*) de Num., XXXIV, 11, appartient à la frontière orientale, et on la cherche dans les environs du lac de Tibériade. Voir RÉBLA. Aucune de ces localités ne semble donc convenir exactement au texte prophétique. — 3. Enfin quand l'Écriture veut désigner toute l'étendue de la Terre Sainte, du sud au nord ou du nord au sud, elle emploie d'autres expressions, par exemple : « depuis le désert de Sin jusqu'à Rohob, à l'entrée d'Émath, » Num., XIII, 22; « depuis l'entrée d'Émath jusqu'à la rivière d'Égypte, » III Reg., VIII, 65. Cf. IV Reg., XIV, 25; I Par., XIII, 5; II Par., VII, 8; Am., VI, 15. Ézéchiel lui-même, XLVIII, 1, détermine le nord par « l'entrée d'Émath ». Cf. Keil, *Ezechiel*, p. 83-84. On peut, il est vrai, répondre à cette dernière objection que Réblatha étant « de la terre d'Émath », les deux manières d'indiquer la partie septentrionale sont au fond les mêmes. — Si l'on maintient Déblatha, faut-il l'identifier avec Déblathaïm (hébreu : *'Almôn-Diblâṭâyemâh;* Vulgate : *Helmondeblathaim*, Num., XXXIII, 46, 47; *Bêṭ-Diblâṭâim; domus Deblathaim*, Jer., XLVIII, 22), ville de Moab, située au nord de Dibon (*Dhibân*)? Mais, dans ce cas, on ne pourra évidemment traduire : « depuis le désert jusqu'à Déblatha. » Quel sera alors « le désert de Déblatha »? Serait-ce la région désolée et stérile (hébreu : *Ha-Yešîmôn;* Vulgate : *desertum, solitudo*) que la Bible mentionne près du Phasga et du Phogor, Num., XXI, 20; XXIII, 28, c'est-à-dire sur la rive nord-est de la mer Morte? La position certaine de Déblathaïm n'étant pas connue, on ne peut faire sous ce rapport que des conjectures. — Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 409, a proposé de reconnaître Déblatha dans le village actuel de *Dibl*, au sud-est de Beit-Lif (l'ancienne Héleph), dans la tribu de Nephthali. Il n'y a dans ce rapprochement qu'une simple coïncidence. — En résumé, de toutes les hypothèses que nous avons exposées, c'est encore celle de saint Jérôme qui, malgré ses difficultés, satisfait le mieux l'esprit, qu'on accepte la leçon Réblatha au lieu de *Déblatha* ou que la ville ait porté les deux noms.

A. LEGENDRE.

DÉBLATHAÏM (hébreu : *Bêṭ Diblâṭâim;* Septante, *Codex Vaticanus :* οἶκος Δαιβλαθαίμ; *Codex Alexandrinus :* οἶκος Δεβλαθαίμ; Vulgate : *domus Deblathaim*), ville de Moab dont Jérémie, XLVIII (Septante, XXXI), 22, annonce la ruine. Les versions grecque et latine ont traduit *Bêṭ* par le nom commun « maison »; mais ce mot entre dans la composition du nom propre Beth-Déblathaïm comme dans Bethgamul (hébreu : *Bêṭ Gâmûl;* Septante : οἶκος Γαιμώλ) et Bethmaon (hébreu : *Bêṭ Me'ôn;* Septante : οἶκος Μαών), qui suivent, ℣. 23. Déblathaïm se retrouve dans un autre mot composé, *Helmondéblathaïm* (hébreu : *'Almôn Diblâṭâyemâh;* Septante : Γελμών Δεβλαθαίμ), une des dernières stations des Israélites avant d'arriver au Jourdain. Num., XXXIII, 46, 47. Avons-nous là une seule et même localité? La comparaison des deux passages conduit à une réponse affirmative. Le campement indiqué est mentionné entre Dibongad ou Dibon (aujourd'hui *Dhibân*), au-dessus de l'Arnon, et les monts Abarim ou la chaîne moabite, dont un des principaux sommets est le Nébo. D'un autre côté, Jérémie associe Beth-Déblathaïm à Dibon, Cariathaïm (*Oureiyat*), Bethgamul (*Djémaïl*) et Bethmaon (*Ma'in*), toutes villes situées non loin les unes des autres. Ajoutons qu'elle est citée entre la première et la dernière dans la stèle de Mésa (ligne 30), qui se vante de l'avoir bâtie. Cf. A. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au Musée du Louvre*, in-12, Paris, 1879, p. 2; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 474. Voir la carte de MOAB ou celle de RUBEN. C'est donc bien au nord de Dhibân qu'il faut la chercher; mais son emplacement n'est pas connu. Conder a essayé de l'identifier avec *Khirbet Deleiyât*, au sud de Ma'in. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 9, 30. La position répond bien aux données de l'Écriture; mais faut-il voir dans *Deleiyât* une corruption de *Diblah?* On peut en douter. Plusieurs auteurs ont cru qu'elle existait encore au temps de saint Jérôme, parce que certaines éditions de son livre *De situ et nominibus locorum hebr.*, au mot *Jassa*, portent : *inter Medaban et Deblatham;* mais c'est une lecture fautive pour *Debus*, Δηβοῦς dans Eusèbe. Cf. S. Jérôme, t. XXIII, col. 904, note de Martianay; *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 131, 264. Doit-on assimiler Déblathaïm à Déblatha, Ezech., VI, 14? Rien ne le prouve. Voir DÉBLATHA. A. LEGENDRE.

DÉBORA (hébreu : *Debôrâh,* « l'abeille; » Septante : Δεβόῤῥα, Gen., XXXV, 8; Δεβδῶρα, Jud., IV, 4; Tob., I, 8; Vulgate : *Debora* et *Debbora*), nom de trois femmes dans l'Ancien Testament.

1. DÉBORA, nourrice de Rébecca. Gen., XXIV, 59; XXXV, 8. C'est le premier passage des Livres Saints où il soit fait mention de l'office de nourrice. Lorsque Rébecca quitta la Mésopotamie pour se rendre, sous la conduite d'Éliézer, dans la terre de Chanaan, où elle devait devenir l'épouse d'Isaac, ses parents la firent accompagner par sa nourrice. Gen., XXIV, 59. (Au lieu de sa « nourrice », les Septante ont : τὰ ὑπάρχοντα αὐτῆς, « ses biens. ») Il n'est plus question de Débora dans la Genèse, jusqu'au moment de sa mort. Alors nous la retrouvons à Béthel, auprès de Jacob, revenu de Mésopotamie depuis environ dix ans. Pour expliquer comment elle se trouvait avec lui, on a supposé, contre toute vraisemblance, qu'elle était retournée à Haran, et qu'elle était revenue avec le fils de sa maîtresse. L'hypothèse la plus probable est celle-ci. De ce qu'il n'est point parlé de Rébecca, Gen., XXXV, 27, on peut conclure qu'elle était déjà morte lors des événements racontés Gen., XXXV, 1-8, et que Débora était venue se fixer à partir de ce moment auprès de Jacob. Elle n'est nommée par son nom qu'à l'occasion de sa mort. « Elle fut enterrée sous un chêne, au pied de [la montagne sur laquelle est bâtie] Béthel; et ce lieu fut appelé le Chêne des pleurs. » Gen., XXXV, 8. La mention seule de cet événement suffirait pour montrer que Débora n'était pas regardée comme une simple servante dans la maison de Bathuel et de Jacob; mais l'allusion à la douleur causée par cette mort, et le soin que prend l'historien sacré d'indiquer le lieu de sa sépulture et le nom commémoratif qui y resta attaché, prouvent que, soit par ses services, soit par ses qualités et son dévouement, Débora avait mérité d'être considérée comme un membre de la famille de Jacob. Cf. Gen., XXXV, 19-20. Elle devait avoir au moins cent cinquante ans à l'époque de sa mort, puisqu'elle avait nourri Rébecca, que celle-ci n'avait mis au monde Jacob que vingt ans après son mariage, Gen., XXV, 19, 26, et que Jacob avait quatre-vingt-dix-sept ans à son retour de Haran. E. PALIS.

2. DÉBORA, prophétesse, femme de Lapidoth, et probablement de la tribu d'Éphraïm, Jud., IV, 5, quoique quelques-uns supposent qu'elle appartenait à la tribu d'Issachar, Jud., V, 15. Elle vivait dans la période primitive de l'époque des Juges. Cette femme extraordinaire nous apparaît dans le récit sacré comme prophétesse, juge du peuple, libératrice d'Israël, et enfin poète.

I. DÉBORA PROPHÉTESSE. Jud., IV, 4. — Débora fut prophétesse dans les principaux sens que l'Écriture donne à ce mot. 1° Elle le fut d'abord dans le sens générique et primordial exprimé par l'hébreu *nâbi,* celui qui est « inspiré » de Dieu et rempli de son esprit, pour être son interprète, parler et agir en son nom; et par le grec προφήτης, qui a souvent cette signification. Exod., VII, 1; cf. Gen., XX, 7; Matth., XXI, 11, 46; Joa., VI, 14; VII, 52. L'auteur inspiré nous montre, en effet, Débora mandant Barac auprès d'elle, et lui ordonnant de la part de Jéhovah de réunir sur le Thabor les guerriers de Zabulon et de Nephthali. Jud., IV, 6; cf. IV, 14. C'est aussi au nom du Seigneur qu'elle maudit la terre de Méroz et ses habitants, Jud., V, 23. L'ordre donné à Barac d'engager la lutte paraît bien aussi être venu de Dieu. Jud., IV, 14. Il est d'ailleurs à remarquer que l'écrivain sacré lui donne le nom de prophétesse avant d'avoir rapporté d'elle aucune prophétie, et il paraît rattacher à ce titre les fonctions de juge, qu'elle remplissait déjà avant de recevoir sa mission auprès de Barac. Aussi beaucoup de commentateurs ont-ils pensé que c'est à cause de son esprit prophétique et de la sagesse qui en était le fruit, que le peuple allait la consulter, cf. IV Reg., XXII, 13-14, et recourait à elle dans ses différends. Voir Tirin, *In Jud.,* IV, 4. « L'Esprit Saint jugeait par elle, dit saint Augustin, parce qu'elle était prophétesse. » *De civit. Dei,* XVIII, 15, t. XLI, col. 572. — 2° Débora fut encore prophétesse à un autre titre : elle prédit à Barac que le Seigneur lui amènerait Sisara et ses chars au pied du mont Thabor, sur les rives du Cison, et qu'il les lui livrerait. Jud., IV, 7. Le refus de Barac de marcher sans elle à l'ennemi lui avait fourni l'occasion d'une autre prédiction, à savoir, que Barac n'aurait pas l'honneur de la victoire, et que c'est sous les coups d'une femme que tomberait le général des Chananéens. Jud., IV, 9; cf. V, 24-27.

II. DÉBORA JUGE DU PEUPLE. — « Débora jugeait le peuple..., et les enfants d'Israël montaient vers elle pour toute sorte de jugements. » Jud., IV, 4-5. Dans le régime patriarcal sous lequel vivaient alors les Hébreux, il n'y avait point de tribunaux chargés de rendre la justice. Cf. Jud., XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 24. Les anciens du peuple réglaient les litiges en présence du peuple. Voir BOOZ, t. I, col. 1851. C'est de cette manière que jugeait Débora. Au lieu d'aller porter leurs causes aux anciens, comme c'était la coutume, les Israélites venaient les soumettre à la femme de Lapidoth. La raison de cette préférence était, avec son esprit de prophétie, la sagesse de ses jugements, et sa bonté, qui la faisait regarder comme « une mère en Israël ». Jud., V, 7. Les fonctions de Débora n'avaient donc rien d'officiel, et ses décisions ne ressemblaient pas à celles de nos tribunaux. Elle n'était même pas juge au même titre que le fut plus tard Samuel, le seul des libérateurs d'Israël qui ait « jugé » comme Débora, mais avec une autorité souveraine et une suprématie qui s'imposait à tous. Elle habitait dans la montagne d'Éphraïm, entre Rama et Béthel, et recevait ceux qui venaient la consulter ou la prendre pour arbitre à l'ombre d'un palmier, qu'on appela le palmier de Débora, Jud., IV, 5, et auprès duquel elle avait sans doute fixé sa tente. Cf. Gen., XXXV, 8. Le lieu choisi pour rendre ses jugements, au milieu de la campagne et non à la porte d'une ville, indiquerait déjà par lui-même qu'on venait à elle de toute la terre d'Israël; l'auteur du livre des Juges le donne à entendre par les expressions générales dont il se sert : « le peuple; les enfants d'Israël; tous leurs différends. » Cela s'accorde d'ailleurs fort bien avec le rôle auquel Dieu destinait Débora; sa providence lui assurait par là, comme par le don de prophétie, l'influence dont elle avait besoin pour entraîner une grande partie du peuple à la guerre de la délivrance. L'Écriture ne dit pas si Débora, une fois les Chananéens vaincus, continua à juger les procès du peuple comme auparavant; mais rien n'est plus vraisemblable, et le souvenir de sa glorieuse mission ne pouvait qu'accroître la confiance des Israélites et la soumission à ses jugements.

III. DÉBORA LIBÉRATRICE D'ISRAËL. Jud., IV, 6-V, 32. — Elle reçut de Dieu la mission d'avertir Barac, fils d'Abinoem, de la tribu de Nephthali, qu'il était l'élu de Jéhovah, et de lui tracer en même temps le plan de campagne qui lui assurerait la victoire. Là se bornait d'abord la part que Débora devait prendre à l'œuvre de la délivrance; mais Barac ne voulut rien faire sans le concours de celle dont tout Israël écoutait les paroles comme autant d'oracles, et elle fut ainsi obligée de s'associer effectivement au libérateur pour les préparatifs comme pour l'exécution de l'entreprise. Elle accompagna donc Barac à Cédès de Nephthali, et de là ils adressèrent leur commun appel aux tribus. Lorsque les dix mille guerriers demandés par le Seigneur se trouvèrent réunis au rendez-vous indiqué sur le mont Thabor, Jud., V, 6, et que le moment du combat fut venu, ce fut Débora qui donna le signal de l'attaque en s'écriant : « Lève-toi, [Barac,] voici le jour auquel le Seigneur va livrer Sisara; » et elle enflamma les Israélites en leur renouvelant de la part de Dieu l'assurance de la victoire. Jud., IV, 14. Tandis que par la voix de sa prophétesse il remplissait de courage les sol-

dats d'Israël, le Seigneur jetait dans les rangs des Chananéens un effroi surnaturel. La déroute fut complète; les ennemis furent exterminés, Jud., IV, 16, et Sisara lui-même alla périr de la main de Jahel. Jud., IV, 15-23; V, 19-27. La puissance des Chananéens était à jamais détruite, et Débora ne pouvait rien souhaiter de plus heureux pour Israël que de voir ainsi traités à l'avenir les ennemis de Jéhovah. Jud., V, 31. Quant à elle, son nom est resté à jamais attaché à cette glorieuse délivrance, et la postérité l'a mise au nombre des juges d'Israël. Pour les détails de cette campagne, voir BARAC, t. I, col. 1444-1445.

IV. DÉBORA POÈTE. Jud., V. — Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. Carlowitz, in-8°, Paris, 1855, p. 440, appelle le cantique de Débora « le plus beau chant héroïque des Hébreux. Tout [y] est présent, vivant, agissant », dit-il. Le chant de Débora fait ressortir avec éclat les qualités de cette grande âme, et en première ligne son patriotisme et sa religion. Si la part qu'elle a prise à l'affranchissement du peuple de Dieu lui a valu d'être rangée, avec Judith et Esther, au nombre des femmes de l'Ancien Testament qui ont été les types de la Mère du Sauveur des hommes, son cantique lui donne un trait plus particulier de ressemblance avec Marie exaltant dans son *Magnificat* le triomphe de Dieu sur les superbes et les puissants de la terre. E. PALIS.

3. DÉBORA, femme de la tribu de Nephthali, mère de Tobiel, père de Tobie, dans les Septante. Tob., I, 8. Son nom ne se lit pas dans la Vulgate.

DÉCACORDE (hébreu : *'āśôr;* Septante : δεκαχόρδον; Vulgate : *decachordon*), instrument de musique à dix cordes, comme l'indique son nom. Il est mentionné trois fois dans les Psaumes, CXII (Vulgate, CXI, 4); CXLIV (CXLIII), 9; XXXIII (XXXII), 2. Dans ce dernier passage, la Vulgate a traduit : *in psalterio decem chordarum.* Le texte hébreu, Ps. CXII, 4, emploie le mot *'āśôr* comme désignant à lui seul un instrument; mais Ps. XXXIII, 2, et CLIV, 9, *'āśôr* est un simple adjectif se rapportant à *nébel* et indiquant qu'il s'agit d'un *nébel* ou psaltérion à dix cordes. Voir PSALTÉRION.

DÉCALOGUE, de δέκα, « dix, » et λόγος, « parole, » nom donné aux dix commandements que Dieu imposa à son peuple dans le désert du Sinaï. Exod., XX, 1-17. Cf. Deut., V, 6-21. Ils sont contenus dans « le livre de l'alliance », *séfér hab-berit.* Exod., XXIV, 7. Voir PENTATEUQUE. Le mot « Décalogue » ne se lit pas dans la Bible.

DÉCAPITATION. Voir SUPPLICES.

DÉCAPOLE (Ἡ Δεκάπολις). Ce nom, signifiant les « dix villes », se lit trois fois dans le Nouveau Testament. Les multitudes qui suivaient le Sauveur pendant sa vie publique étaient en partie originaires de la Décapole. Matth., IV, 25. De même le démoniaque, délivré par Notre-Seigneur d'une légion de démons. Marc., V, 2-20. Le Sauveur lui dit de retourner « dans sa maison », chez les siens, pour leur annoncer ce que le Seigneur lui avait fait. « Et il s'en alla et commença à prêcher dans la Décapole ce que Jésus lui avait fait. » — Une autre fois nous trouvons le divin Maître lui-même dans les confins de la Décapole, Marc., VII, 31, où il guérit un sourd-muet, ℣. 32-37. C'est encore très probablement dans la même région, près de la mer de Galilée, qu'il faut placer les nombreux miracles dont parle saint Matthieu au chap. XV, 29-31, et la seconde multiplication des pains, qui chez saint Matthieu, ℣. 32-38, fait suite à ces miracles, et chez saint Marc, VIII, 1-9, à la guérison du sourd-muet.

L'étendue du territoire de la Décapole ne se laisse guère exactement définir. La Décapole était une confédération de villes, presque toutes situées au delà du Jourdain. Pour la plus grande partie païennes, elles avaient été assujetties aux Juifs par Alexandre Jannée (104-78 avant J.-C.); mais Pompée leur avait rendu la liberté après la prise de Jérusalem (63 avant J.-C.). Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 3-4; XIV, IV, 4; *Bell. jud.,* I, IV, 8; VII, 7. L'historien juif, il est vrai, ne les nomme pas toutes; mais nous en connaissons plusieurs autres par leurs monnaies, sur lesquelles elles font usage de l'ère de Pompée. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* t. I, p. 240, note 24. Le général romain est donc le vrai fondateur de la Décapole.

A l'origine de la confédération ces villes semblent avoir été au nombre de *dix,* comme le nom l'indique. Mais depuis le nombre paraît avoir varié. Pline, *H. N.,* V, 18, énumère une dizaine de noms; seulement il fait observer lui-même que d'autres auteurs donnent des nombres différents. Sa liste est ainsi conçue : Damas, Philadelphie, Raphane, Scythopolis, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Galasa (lisez Gérasa) et Canatha. — Ptolémée, dans sa *Géographie,* V, 14, unit dans un même paragraphe « les villes de la Cœlésyrie et de la Décapole », au nombre de dix-huit. Ce procédé est assez naturel, vu que chez Josèphe aussi, *Vit.,* 65, 74, la Décapole appartient à la Syrie, dont la Cœlésyrie (voir CŒLÉSYRIE, col. 820-822) était la partie méridionale. Mais il ne tranche pas assez clairement la question de la Décapole.

En supposant que les quatre premières villes sont données comme appartenant à la Cœlésyrie sans faire partie de la Décapole, on retient pour celle-ci une liste qui, comme celle de Pline, commence par Damas et finit par Canatha, mais contient *quatorze* noms, c'est-à-dire tous ceux de Pline, excepté Raphane, et en outre : Samulis (Σαμουλίς), Abida (lisez Abila), Capitolias, Adra (= Édréï), Gadora (Γαδώρα). Nous ne sommes pas sûrs, il est vrai, de saisir ainsi exactement la pensée de l'auteur. Il a peut-être confondu dans une seule liste les villes de la Décapole avec d'autres qu'il attribuait en outre à la Cœlésyrie. Seulement la première hypothèse trouve un appui dans Étienne de Byzance (*Ethnicorum quæ supersunt* ex recensione Augusti Meinekii, Berlin, 1849, p. 203), qui parle de Gérasa comme d'une des *quatorze villes,* τῆς Τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως : leçon à laquelle Meineke, *loc. cit.,* a substitué arbitrairement celle de Δεκαπόλεως. Aussi la ville d'Abila, omise par Pline, mais nommée par Ptolémée, doit à une certaine époque avoir fait partie de la confédération. Cela résulte d'une inscription trouvée à Palmyre et datant du règne d'Hadrien, où est nommé un certain Agathangelos d'Abila de la Décapole, Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεως. *Corpus inscript. græc.,* n° 4501. Aussi les monnaies qu'on attribue à cette Abila sont-elles datées de l'ère de Pompée. Voir Schürer, *Geschichte,* t. II, p. 91.

Il y a du reste d'autres vestiges de changements survenus dans la Décapole. L'an 30 avant J.-C., Hippos et Gadara sont jointes au royaume d'Hérode le Grand. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, VII, 3; *Bell. jud.,* I, XX, 3. Après la mort de celui-ci, lors de la division de son royaume, les mêmes villes sont attribuées à la province romaine de Syrie. *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3. Et cependant les incursions des Juifs sur le territoire de ces villes, *Vit.,* 9, sont des attaques contre « la Décapole » de Syrie. *Vit.,* 65, 74. Sous Néron, une ville d'Abila, que nous croyons être l'Abila de la Décapole (voir Van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIII, 1890, p. 218-219), est jointe à la tétrarchie d'Agrippa II. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIII, 2. Et vers le commencement de la révolte juive, Scythopolis aussi nous est représentée comme faisant partie du même royaume, Josèphe, *Vit.,* 65, et dans un autre passage du même auteur, ayant rapport à la même période, elle est appelée « la plus grande ville de la Décapole ». *Bell. jud.,* III, IX, 7. De cette dernière expression on a

conclu avec assez de vraisemblance que Josèphe ne comprenait pas dans la Décapole la grande ville de Damas, que Pline et (probablement) Ptolémée mettent en tête de leurs listes. Et cela nous semble d'autant plus probable, que la ville de Damas, du temps des empereurs Caligula et Claude, paraît avoir été sous la domination des rois nabatéens. II Cor., XI, 32. (Voir ARÉTAS, 4, t. I, col. 943-944.) Ajoutons que Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 94, propose de joindre à la Décapole la ville de Κάνατα, maintenant *Kerak*, distincte de la Canatha (Κανάθα ou Κάνωθα) de Pline et de Ptolémée (*Qanawât*), puisque des monnaies de Κάνατα ont l'ère de Pompée. Mais comme il existe une autre monnaie de la même ville, datant du milieu du IIIe siècle et ayant l'ère de la province d'Arabie, il en conclut que depuis la création de cette province (105 après J.-C.), la ville doit avoir été séparée de la Décapole. D'après le même savant, *Geschichte*, t. II, p. 84, cette remarque s'applique en partie à plusieurs autres villes de la Décapole : dès le IIIe siècle, elles apparaissent comme faisant partie de la province d'Arabie. Aussi croit-il que dès lors la confédération des « dix villes » avait cessé d'exister, et que les auteurs postérieurs, comme Eusèbe, *Onomast.*, édit. de Lagarde, p. 116, 251; saint Épiphane, *Hær.*, XXIX, 7; XXX, 2; *De pond. et mens.*, 15; t. XLI, col. 401, 408; t. XLIII, col. 261; Étienne de Byzance, *loc. cit.*, n'en parlent plus que dans un sens historique.

En somme, il faut avouer que nous n'avons de renseignements assez clairs ni sur la nature de la confédération, ni sur le nombre et les noms des villes qui à diverses époques en ont fait partie, ni enfin sur sa durée. Le nombre paraît avoir varié au moins de dix à quatorze. Mais toutes les villes qu'on peut y rapporter avec quelque vraisemblance étaient situées dans le pays transjordanien, excepté Scythopolis. Aussi l'opinion de Brocard, *Descr. Terræ Sanctæ*, ch. VI, dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacr.*, t. VI, col. MXXXVIII, et d'autres auteurs du moyen âge, qui les cherchent presque toutes dans la Galilée, est dénuée de tout fondement et réfutée déjà par Lightfoot, *Decas chorogr. in S. Marcum*, ch. VII, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. V, col. MLXI-MLXII. Du reste, ce dernier savant n'est guère plus heureusement inspiré, quand il veut joindre à la Décapole Césarée de Philippe et quelques autres localités, que les auteurs du Talmud, relativement à certaines observances légales, mettent au même rang que Scythopolis, parce qu'elles étaient également situées dans le « pays d'Israël », mais habitées par une population en majorité païenne.

Il paraît d'ailleurs que le territoire de nos « dix villes » n'a jamais formé un tout continu. Le royaume d'Hérode le Grand et les tétrarchies qui lui succédèrent, — sans compter la possession temporaire de Gadara, d'Hippos, d'Abila, de Scythopolis, — séparaient sans aucun doute le territoire de Damas de tout le reste, et très probablement y faisaient d'autres coupures. C'est du moins ce que Pline, *H. N.*, V, 18, affirme expressément. En parlant donc du « pays de la Décapole », on ne saurait donner à cette expression un sens bien déterminé. Aussi les indications des auteurs chrétiens sont des plus vagues : « en Pérée, — ou au delà du Jourdain, — autour d'Hippos et Gadara et Pella, » *Onomast.*, p. 116, 251; — « dans les environs de Pella, — en Pérée, — près de la Batanée et de la Basanitide. » S. Épiphane, *Adv. hær.*, XXIX, 7; XXX, 2; *De pond. et mens.*, 15; t. XLI, col. 401, 408; t. XLIII, col. 261. Toutefois la partie méridionale du Djaulan et les montagnes de *'Adjloun* doivent en avoir formé le noyau principal. C'est le plateau qui domine le lac de Tibériade à l'est et le pays montagneux et boisé qui s'étend entre l'ancien Yarmouk au nord et l'ancien Jaboc au sud. Là s'élevaient la plupart des villes de la Décapole, celles qui nous ont laissé les ruines les plus remarquables, mais qui n'ont pas un intérêt directement biblique, parce qu'aucune d'elles n'est nommée dans nos Livres Saints. En allant du nord au sud, nous rencontrons à peu de distance du Jourdain : Hippos (*Qal'at el-Ḥoṣn*), Gadara (*Umkeis*), Pella (*Khirbet Fâḥil*), Dion, dont le site est inconnu, mais qui, d'après les données de Ptolémée (« Gerasa, 68° 15′ long., 31° 45′ lat.; Pella, 67° 40′, 31° 40′; Dion, 67° 50′, 31° 35′ »), ne pouvait être que très peu au nord du Jaboc; et dans l'intérieur : Abila (*El-Qoeilbéh*, dont une colline porte encore le nom de *Tell Abil*), Capitolias, nommée par Ptolémée (*Beit Râs*), Gérasa (*Djerâš*). C'était un pays béni de la nature, et où fleurit assez longtemps la civilisation gréco-romaine, comme les restes de ces villes, nommément ceux de Gérasa, en rendent encore témoignage. Plus d'une fois sans doute ces contrées ont entendu la prédication du Christ. Cf. Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39; Matth., XV, 29-XVI, 4; Marc., VII, 31-VIII, 13; et peut-être Luc., X, 1-37; XIII, 22-XVII, 10; Joa., X, 39-42. Elles ont été le refuge des chrétiens de Jérusalem pendant le siège de Titus. L'histoire nous a conservé les noms de plusieurs évêques d'Hippos, de Gadara, de Pella, d'Abila, de Gérasa, et parmi les ruines de ces villes on trouve encore les restes de basiliques chrétiennes. Mais il faut ajouter, comme nous le raconte saint Épiphane, *Adv. hær.*, XXIX, 1; XXX, 2; t. XLI, col. 401, 408, que dès les premiers jours du christianisme le même pays a été le berceau de l'hérésie des Nazaréens et des Ébionites. Plus tard, la fatale bataille du Yarmouk, en livrant la Syrie et la Palestine à la domination musulmane, en fit disparaître à la fois presque complètement le christianisme et la civilisation. Les croisades ne purent rien changer à cette triste situation. Dans une bulle de Pascal II (1103) bon nombre de localités de cette contrée, il est vrai, figurent parmi les possessions de l'abbaye du mont Thabor (voir Röhricht, *Studien zur mittelalt. Geogr. und Topogr. Syriens*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. X, p. 231-234); mais si le christianisme y exerça alors une influence éphémère, il n'en reste aucun vestige. Ce n'est que depuis une dizaine d'années que des missionnaires catholiques, à *El-Ḥoṣn* et *'Andjara*, ont recommencé à jeter les semences d'un avenir meilleur, en reprenant l'œuvre que le Sauveur lui-même avait commencée. — Quant aux autres villes qui figurent dans les listes de Pline et de Ptolémée, presque toutes figurent dans la Bible. Voir BETHSAN = Scythopolis, t. I, col. 1738-1744; CANATH = Canatha, col. 121-129; DAMAS, col. 1213-1231; ÉDRÉÏ = Adra (de Ptolémée); RABBATH-AMMON = Philadelphia : voir AMMON 4, t. I, col. 489-491; RAPHON. Quant à Abila de la Décapole, il faut peut-être lire ce nom *Hâ-Abilâh* au lieu de Rebla (*Hâ-Riblâh*) dans la description des frontières de la Terre Promise. Num., XXXIV, 11. Voir CHANAAN 2, col. 535.

Il ne nous reste que deux noms de la liste de Ptolémée, dont l'identification est très difficile. Samulis nous est totalement inconnu. Le nom pourrait faire penser au district d'*Ez-Zumléh*, à l'est du chemin du pèlerinage de la Mecque, au sud d'*Er-Remthéh*. Mais la longitude donnée par Ptolémée (67° 30′, var. 67° 10′; lat. 32° 30′, var. 32° 10′) nous mènerait plutôt dans la Galilée, dans les environs du mont Thabor. Le texte est probablement altéré. Quant à la Gadora de la même liste, qui est nommée entre Dion et Philadelphie, nous sommes portés à l'identifier avec la ville actuelle d'*Es-Salṭ*. Cf. Schlatter, *Zur Topogr. und Gesch. Palästinas*, Calw et Stuttgart, 1893, p. 44-51. Seulement cette ville semble avoir été plutôt une ville juive que païenne, et dans ce cas l'on ne conçoit guère qu'elle ait pu appartenir à la confédération de la Décapole. J. VAN KASTEREN.

DECHIRER SES VÊTEMENTS (USAGE DE). — Ce signe de deuil est celui que la Bible mentionne le plus fréquemment. Le vêtement est un signe du bien-être, de la richesse, de la dignité de celui qui le porte. On le déchirait pour marquer que le chagrin venait de faire une déchirure au cœur, en l'atteignant dans sa paix

et son bonheur. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 77, 186. D'ailleurs cette pratique n'était pas particulière aux Hébreux. On la retrouve chez les Assyriens, Judith, XIV, 14, 17; Bar., VI, 30; les Perses, Esth., IV, 1; Quinte-Curce, III, 11, 25; IV, 10, 25; V, 13, 31; X, 5, 17; les Grecs, Hérodote, III, 66; VIII, 99; Lucien, *Luct.*, 12, et les Romains, Virgile, *Æneid.*, XII, 609; Tite-Live, I, 13; Suétone, *Cæsar.*, 33. Cf. Heden, *Scissio vestium Hebræis ac Gentilibus usitata,* Iéna, 1633, et dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXIX, col. MXXVI. — Dès l'époque patriarcale, on voit les Hébreux déchirer leurs vêtements sous l'empire de la douleur. Ainsi font Ruben, au sujet de Joseph, Gen., XXXVII, 30, et plus tard lui et ses neuf frères, à propos de Benjamin. Gen., XLIV, 13. Pour des raisons particulières, Moïse défend cette pratique à Aaron et à ses fils. Lev., X, 6. Mais on la trouve en pleine vigueur dans tout le cours de l'histoire juive: à l'époque de Josué, Num., XIV, 6; Jos., VII, 6; des Juges, XI, 35; I Reg., IV, 12; de Job, I, 20; II, 12; des rois, II Reg., I, 11; XIII, 19; XIV, 30; XV, 32; III Reg., XXI, 27; IV Reg., V, 7, 8; VI, 30; XI, 14; XVIII, 37; XIX, 1; XXII, 11; II Par., XXIII, 13; XXXIV, 19, 27; Is., XXXVI, 22; XXXVII, 1; Jer., XXXVI, 24; XLI, 5; après le retour de la captivité, I Esdr., IX, 3, 5; au temps des Machabées, I Mach., II, 14; III, 47; IV, 39; V, 14; XI, 71; XIII, 45, et à l'époque évangélique. Matth., XXVI, 65; Marc., XIV, 63. On déchirait ses vêtements non seulement dans les cas où l'on était visité par l'épreuve, mais même quand on s'imposait la souffrance volontaire pour faire pénitence. Aussi Joël, II, 13, recommande-t-il aux Juifs, toujours trop formalistes, de « déchirer leurs cœurs plutôt que leurs vêtements », s'ils veulent que leur pénitence soit agréée du Seigneur. Le même signe de douleur s'imposait quand on était témoin d'une grave offense faite à Dieu. Caïphe déchire ses vêtements, Matth., XXVI, 65: τὰ ἱμάτια; Marc., XIV, 63: τοὺς χιτῶνας, en accusant de blasphème Jésus, qui affirme sa qualité de Fils de Dieu. A Lystres, Barnabé et Paul déchirent leurs tuniques en voyant qu'on les prend pour Jupiter et Mercure, et qu'on veut les honorer comme tels. Act., XIV, 14. — Les rabbins, consignant probablement par écrit ce qui se pratiquait traditionnellement, formulèrent les règles suivant lesquelles les vêtements devaient être déchirés. Il fallait se tenir debout pour cette opération. La déchirure se faisait en haut, à partir du cou, jamais derrière, ni sur le côté, ni sur les franges d'en bas. Elle devait avoir environ un palme, soit de sept à huit centimètres de long. On ne la pratiquait ni sur le vêtement intérieur ni sur le manteau de dessus; mais tous les autres habits devaient la subir, fussent-ils au nombre de dix. La déchirure faite après la mort des parents n'était jamais recousue; après la mort d'autres personnes, on recousait le vêtement au bout de trente jours. Peut-être l'Ecclésiastique, III, 4, 7, fait-il allusion à ces usages quand il dit: « Il y a temps de pleurer et temps de rire,... temps de déchirer et temps de recoudre. » La déchirure était obligatoire quand on entendait un blasphème. Pour éviter d'en entendre et ne pas avoir à endommager leurs vêtements, les Juifs prenaient un ingénieux moyen: ils se bouchaient les oreilles et poussaient de grands cris. Act., VII, 57. Pareille déchirure n'était jamais recousue, pour signifier que le blasphème était inexpiable. Le grand prêtre déchirait son vêtement de bas en haut, et les autres prêtres de haut en bas. Il ne suit pas de Lev., X, 6, que Caïphe n'avait pas le droit de déchirer sa robe, comme le croit saint Léon, *Serm. VI de Passione Domini,* 2, t. LIV, col. 329. Le texte du Lévitique vise un cas différent, et l'on voit d'autre part le grand prêtre Jonathas déchirer ses vêtements. I Mach., XI, 71. Cf. dans la Mischna *de Synedriis,* 7, 5; *Moed katon,* 3, 7; Schabbath, 13, 3; dans le Targum de Jonathas *Horayoth,* 3, *Siphra,* f. 227; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XV, 2; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, Leipzig, 1875, p. 2146.

H. LESÊTRE.

DÉCLA (hébreu: *Diqlâh;* Septante: Δεκλά, Gen., X, 27; *Codex Alexandrinus:* Δεκλάμ; omis par le *Codex Vaticanus,* I Par., I, 21), septième fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., X, 27; I Par., I, 21. Ce nom, comme tous ceux des peuples issus de cette souche, représente une tribu arabe. « Les peuples yaqtanides ou qa'htanides constituent dans la péninsule arabique la couche de populations que les traditions recueillies par les musulmans appellent *Mûte'arriba.* » F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 284. Voir ARABE 2, t. I, col. 836. La Genèse, X, 26-30, détermine pour leur habitation une vaste zone qui traverse toute l'Arabie et comprend, à partir du Mésalik, le Djébel Schommer, le Nedjed, le midi du Hedjâz, le Yémen, le Hadhramaout et le Mahrah. Les deux tribus qui précèdent immédiatement Décla, c'est-à-dire Aduram ou Adoram (hébreu: *Hădôrâm*) et Uzal ou Huzal (hébreu: *'Uzâl*), appartiennent à la partie méridionale du pays. Si la première, correspondant aux Adramites des géographes classiques, n'a pas d'emplacement tout à fait certain, les savants et les voyageurs, à quelques exceptions près, s'accordent généralement pour placer la seconde sur le territoire actuel de la ville de San'â, capitale du Yémen, appelée autrefois Azâl ou Izâl. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. IV, Paris, 1889, t. I, p. 1. De même celle qui suit, Ébal ou Hébal (hébreu: *'Êbâl*), est assimilée par plusieurs auteurs aux *Gébanites* de Pline, qui habitaient à l'ouest du canton d'Uzal, sur les bords de la mer, avec Tamna pour ville principale. Ces indications générales nous maintiennent donc dans le sud-ouest de la péninsule, tout en nous laissant, pour Décla, dans la voie des conjectures. Le nom seul nous est un guide, encore est-il insuffisant. Le mot דִּקְלָה, *diqlâh*, dans les langues sémitiques, signifie « palmier » ou « lieu planté de palmiers », araméen: דִּקְלָא, *diqlâ'*; syriaque: ܕܩܠܐ, *deqlâ';* arabe: دَقَل, *daqal.* Il doit donc désigner une contrée particulièrement riche en arbres de cette espèce, « ou bien où l'on rendait un culte religieux au dattier, comme le faisaient les habitants du Nedjrân: la situation de ce dernier canton conviendrait fort au groupement de *Diqlah* avec les noms voisins. » F. Lenormant, *Histoire ancienne,* t. I, p. 285. Les ouvrages arabes mentionnent une seule localité du nom de *Daqalah* dans le Yemâméh. On en connaît quelques autres appelées *Nakhléh* (mot qui signifie également « palmier »). Représentent-elles, les unes ou les autres, le territoire jectanite dont nous nous occupons? Nous ne pouvons le savoir au juste. Cf. E. Stanley Poole, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, p. 783. — S. Bochart, *Phaleg,* lib. II, cap. XXII, Caen, 1646, p. 134, et d'autres auteurs après lui ont cru retrouver les descendants de Décla dans les Minéens, peuple de l'Arabie Heureuse, habitant une contrée fertile en palmiers. Les Μειναῖοι ou Μιναῖοι, *Minæi,* sont mentionnés par Strabon, XVI, p. 768, 776; Ptolémée, VI, 7, et Pline, VI, 32, comme un peuple puissant, voisin des Adramites, riche en champs et en troupeaux. On a beaucoup discuté sur la position qu'occupait cette importante tribu. Cf. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman geography,* Londres, 1873, t. II, p. 357. On reconnaît aujourd'hui qu'une ville du Yémen, *Ma'în* ou *Mê'in,* en représente la capitale. Cf. J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen,* dans le *Journal asiatique,* janvier 1872, p. 32.

A. LEGENDRE.

DÉCURION. La Vulgate désigne par le mot *decurio* 1° certains officiers de l'armée juive au temps des Machabées et 2° les membres du sanhédrin. — 1° Officier (grec: δεκαδάρχος). Quand Judas Machabée organisa l'armée juive, il institua un corps d'officiers parmi lesquels sont nommés des décurions. I Mach., III, 55. Ce sont les moins élevés en grade. Ils commandaient dix

hommes; le texte ne nous dit pas s'il s'agit de fantassins ou de cavaliers. — 2° Membres du sanhédrin (grec: βουλευτής). Dans le Nouveau Testament il n'est jamais question des décurions de l'armée romaine, c'est-à-dire des officiers de cavalerie qui commandaient une troupe de dix hommes. Ce terme est toujours employé au sens civil, comme synonyme de membre du conseil, c'est-à-dire du sanhédrin. Voir SANHÉDRIN. Joseph d'Arimathie est appelé décurion. Marc., xv, 43; Luc., xxv, 50. Le mot *decurio* était, en effet, employé en latin pour désigner les membres des sénats municipaux. C'est le titre que leur donnent les inscriptions et les textes juridiques. *Lex Julia municipalis*, dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. I, n° 206, lig. 86, 94, 109, etc.; cf. t. II, n° 1963, c. XXVI; n° 1964, c. LXI; t. IX, n° 338; *Ephemeris epigraphica*, t. II (1874), p. 105-107, c. XCVI, etc.; Digeste, XLVIII, x, 13, 1; L, II, 5; III, 12, etc. Il est donc naturel que saint Jérôme ait traduit le mot grec βουλευτής par le mot latin *decurio*, quoique le sanhédrin ne puisse pas à proprement parler être appelé un sénat municipal. E. BEURLIER.

DÉDAN, nom de deux chefs de tribus, l'un fils de Regma, dont parle Ézéchiel, XXVII, 15; XXXVIII, 13; l'autre fils de Jecsan, mentionné dans Jérémie, XXV, 23; XLIX, 8, et dans Ézéchiel, XXV, 13; XXVII, 20. Voir DADAN 1, 2.

DÉDICACE (hébreu : *ḥanûkâh;* Septante : ἐγκαινισμός ou ἐγκαίνια; Vulgate : *dedicatio*). Ce mot a, dans la Bible, trois significations, qui sont d'ailleurs connexes. — 1° Il désigne d'abord la cérémonie par laquelle on voue ou l'on consacre un lieu ou un objet, spécialement un temple et un autel, au culte de Dieu. C'est ainsi, par exemple, que Salomon fit la *dédicace* très solennelle du Temple qu'il avait bâti au Seigneur. III Reg., VIII. C'est ainsi également qu'on *dédia* le nouveau Temple qui fut construit au retour de la captivité de Babylone. I Esdr., VI, 16-17. — 2° Il signifie, d'autre part, l'*inauguration* d'un monument quelconque, sans affectation spéciale au culte divin. C'est en ce sens qu'on fit la dédicace des murailles de Jérusalem, quand elles furent rebâties après la captivité. II Esdr., XII, 27. L'inauguration fut d'ailleurs accompagnée de cérémonies religieuses. Cf. Deut., XX, 5. — La « dédicace de la maison de David », qui est mentionnée au Psaume XXIX, en guise de titre, désigne très probablement non pas l'inauguration du palais que David se bâtit à Sion, après la prise de la citadelle jébuséenne; mais le choix que fit ce prince de l'aire d'Areuna, au mont Moriah, comme emplacement du Temple futur, choix qui avait d'ailleurs un caractère religieux, marqué par un sacrifice. — 3° Enfin cette expression désigne une *fête liturgique*, qui fut instituée après la captivité. L'Évangile mentionne cette fête sous le nom d'*Encénies*, Joa., x, 22, mot calqué sur le grec ἐγκαίνια, qui signifie « renouvellement », et dans le langage sacré « dédicace ». Cf. III Reg., VIII, 63; II Par., VII, 5; Esdr., VI, 16, dans la traduction des Septante. Jésus-Christ assista à la fête des *Encénies*, ou Dédicace. Joa., x, 22-23. Quelques exégètes, Calmet entre autres, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Dédicace*, croient que cette fête, dont parle saint Jean, rappelait le souvenir de la dédicace du temple d'Hérode, qui fut célébrée avec la plus grande pompe au jour anniversaire de l'avénement de ce roi à la couronne. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 6. Mais la plupart des interprètes veulent, et avec raison, que la fête en question se rattache à celle qui fut instituée par Judas Machabée, l'an 164 avant J.-C., pour célébrer le souvenir de la purification solennelle du Temple, après la profanation sacrilège d'Antiochus IV Épiphane. I Mach., I, 23, 39, 49-50; IV, 59; II Mach., x, 1-8, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, v, 4. — La fête de la *Dédicace* était une des plus grandes fêtes de l'année. Elle commençait le 25 casleu, II Mach., x, 5, c'est-à-dire dans la seconde moitié de décembre, et durait huit jours. On y faisait de brillantes illuminations; d'où le nom de fête des *Lumières*, τὰ φῶτα, qu'on lui donnait aussi. La célébration de la fête n'était pas attachée d'une façon obligatoire au centre même du culte juif, à Jérusalem, comme la Pâque, la Pentecôte et la fête des Tabernacles; on pouvait la faire partout. — L'Église a recueilli sur ce point une partie de l'héritage de la synagogue, en s'inspirant de l'Ancien Testament pour *dédier* ses lieux de prières et de sacrifices, et établir certaines fêtes ou cérémonies liturgiques. J. BELLAMY.

DÉESSE. La langue hébraïque ne possède aucun nom particulier pour désigner une déesse, parce que les Hébreux savaient qu'il n'en existait point et que les déesses des païens étaient des fictions. Le mot *dea*, « déesse, » se lit dans la Vulgate, III Reg., XI, 5, 33, appliqué à Astarthé, « déesse des Sidoniens. » Le texte original porte : *'Ĕlôhîm*, « dieu. » Dans le Nouveau Testament, Θεά, « déesse, » est dit, Act., XIX, 35, 37, d'Artémis ou Diane des Éphésiens. Voir ASTARTÉ et DIANE.

DEGRÉS (CANTIQUES DES), nom donné à quinze Psaumes, CXIX-CXXXIII, désignés en hébreu sous le titre de *šîr ham-ma'alôṭ*, « chant des montées, » soit parce qu'on les chantait en « montant » en pèlerinage à Jérusalem, après le retour de la captivité de Babylone, soit parce qu'ils ont ce qu'on a nommé le rythme de gradation, consistant en ce que le sens avance par degrés et monte en quelque sorte de verset en verset. On les appelle aussi Psaumes graduels. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, p. 351-352.

DEHAUT Pierre-Auguste-Théophile, exégète français, né à Montcornet (Aisne) le 29 mars 1800, mort à Septmonts le 22 avril 1887. Il fit ses études théologiques au grand séminaire de Soissons, et fut ordonné prêtre le 18 juin 1825. Il professa d'abord la philosophie au petit séminaire de Laon, et ensuite la physique au grand séminaire de Soissons. Après avoir été chargé de la paroisse de Billy-sur-Aisne, il occupa successivement la cure de Voyenne, en 1826; celle de Nampteuil-la-Fosse, en 1828; de Cuffies, en 1830; de Vassogne, en 1836, et de Septmonts, en 1850, où il mourut. On a de lui : *L'Évangile expliqué, défendu, médité, ou Exposition exégétique, apologétique et homilétique de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après l'harmonie des Évangiles*, 4 in-8°, Bar-le-Duc, 1864-1866; 2e édit., 5 in-8°, Paris, 1868; *édition abrégée à l'usage des laïques*, 3 in-12, Paris, 1868. — Voir *La Semaine religieuse de Soissons et Laon*, 1887, p. 275 et 738. O. REY.

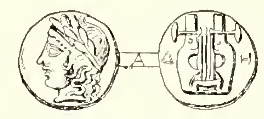
DÉLÉAN (hébreu : *Dil'ân;* Septante : Δαλάλ), ville de Juda, mentionnée une seule fois dans la Bible. Jos., XV, 38. Elle fait partie du second groupe des cités « de la plaine » ou de la *Sephêlah*. Si l'interprétation de Gesenius, *Thesaurus*, p. 341, *dil'ân* = « champ de courges ou de concombres », est exacte, le nom convient bien à une localité de cette fertile contrée. L'emplacement de cette ville n'est pas connu. Magdalgad, qui la précède dans l'énumération de Josué, est bien identifiée avec *El-Medjdel*, à l'est d'Ascalon, et Masepha, qui la suit, semble bien se retrouver dans *Tell es-Safiéh*, plus loin, vers le nord-est; mais les conjectures faites à son sujet n'ont amené aucun résultat sérieux. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. II, p. 166, pense qu'elle pourrait être représentée aujourd'hui par *Tina* ou *Tinéh*, au nord de Tell es-Safiéh. Le seul motif de cette supposition est le rapprochement des deux endroits; il en faudrait d'autres pour l'appuyer. La même difficulté existe pour Beit Tima, au sud d'El-Medjdel. Enfin l'hypothèse de Knobel, cherchant Déléan à Beit Oula, même

écrit Beit Doula par Tobler, à trois heures à l'est de Beit Djibrin, est encore plus impossible, puisqu'il n'y a correspondance ni onomastique ni topographique. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 130. A. LEGENDRE.

DELITZSCH Franz, exégète luthérien allemand, né à Leipzig le 23 février 1813, mort dans cette ville le 4 mars 1890. Issu d'une famille pauvre, il étudia la théologie et les langues orientales à l'université de sa ville natale, et y commença son enseignement comme *privatdocent*, en 1842; il devint professeur ordinaire de théologie à Rostock en 1846, à Erlangen en 1850, et à Leipzig en 1867. Ses productions littéraires sont nombreuses; elles se distinguent par l'élévation des vues, une connaissance approfondie de l'hébreu et de la littérature rabbinique. Pendant les dernières années de sa vie, Franz Delitzsch avait abandonné une partie des croyances traditionnelles qu'il avait d'abord défendues. Ses ouvrages exégétiques ou relatifs à la science biblique sont : *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit*, in-8°, Leipzig, 1836; *Jesurun, isagoge in grammaticam et lexicographiam linguæ hebraicæ*, in-8°, Grimma, 1838; *Die biblisch-prophetische Theologie*, in-8°, Leipzig, 1845, dans les *Biblisch-theologische und apologetische-kritische Studien* (en collaboration avec Caspari, voir CASPARI), 2 in-8°, Berlin, 1845-1848; *Neue Untersuchungen über Enstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. I Th., Das Matthäus-Evangelium*, in-8°, Leipzig, 1853; *System der biblischen Psychologie*, in-8°, Leipzig, 1855; 2e édit., 1861; *Jesus und Hillel mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichet*, in-8°, Erlangen, 1867; 2e édit., 1867; 3e édit., 1879; *Der Messias als Versöhner. Ein begründetes Zeugniss an die Gebildeten im jüdischen Volke*, in-8°, Paris et Strasbourg, 1867; Leipzig, 1885; *Handwerkerleben zur Zeit Jesu*, in-8°, Erlangen, 1868; 3e édit., 1879; *Paulus des Apostels Brief an die Römer, aus dem Griechischen Urtext in das Hebräische übersetzt und aus dem Talmud und Midrasch erläutert*, in-8°, Leipzig, 1870; *Studien zur Enstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Ximenes*, 3 in-8°, Erlangen, 1871-1876; *Fortgesetzte Studien zur Enstehungsgeschichte der complutensischen Polyglotte*, in-4°, Leipzig, 1866; *Complutensische Varianten zum altestamentlichen Texte*, in-4°, Leipzig, 1878; *Ein Tag in Kapernaum*, in-16, Leipzig, 1871; 2e édit., 1873; 3e édit., 1886; *Die Bibel und der Wein, Ein Thirza-Vortrag*, in-8°, Leipzig, 1885; *Durch Krankeit zur Genesung. Eine jerusalemische Geschichte der Herodierzeit*, in-8°, Erlangen, 1873; *Die Bücher des neuen Bundes aus dem Griechischen in's Hebräische übersetzt*, in-16, Leipzig, 1877; 11e édit., 1889. Delitzsch travailla plus de cinquante ans à cette traduction. Voir *Eine Uebersetzungsarbeit von 52 Jahren. Aeusserungen des weil. Prof. Frz. Delitzsch*, in-8°, Leipzig, 1891. Cf. du même : *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, in-8°, Leipzig, 1883. — Il a aussi publié des travaux et des commentaires estimés sur plusieurs livres de la Bible : *De Habacuci prophetæ vitæ atque ætate, commentatio historico-isagogica*, in-8°, Leipzig, 1842; *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, in-8°, Leipzig, 1846; *Der Prophet Habakuk ausgelegt* (Heft II de l'*Exegetisches Handbuch zu den Propheten des alten Bundes*, publié avec C. P. Caspari), in-8°, Leipzig, 1843; *Das Hohelied untersucht und ausgelegt*, in-8°, Leipzig, 1851; *Die Genesis ausgelegt*, in-8°, Leipzig, 1852; 2e édit., 1853; *Commentar über die Genesis*, 3e édit., 1860; 4e édit., 1872; *Neuer Commentar über die Genesis*, in-8°, Leipzig, 1887; *Commentar zum Briefe an die Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1860; *Commentar über den Psalter. I Theil. Uebersetzung und Auslegung von Ps. 1-89*, in-8°, Leipzig, 1859; *II Theil. Uebersetzung und Auslegung von Ps. 90-150*, in-8°, Leipzig, 1860; *Hanschriftliche Funde. I Heft. Die Erasmischen Enstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins*, in-8°, Leipzig, 1861; *II Heft. Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche-Aufschlüsse über die Apokalypse aus dem Bibliotheken in München, Wien und Rom*, in-8°, Leipzig, 1862. — Dans le *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, publié avec Frd. Keil, Delitzsch a donné : 1° *Der Prophet Jesaia*, in-8°, Leipzig, 1866; 2e édit., 1869; 3e édit., 1879; 4e édit., 1889; — 2° *Die Psalmen Neue Ausarbeitung*, in-8°, Leipzig, 1867; 2 in-8°, 1873-1874; 4e édit., 1883; 5e édit., 1894; — 3° *Das Buch Job*, in-8°, Leipzig, 1864; 2e édit., 1876; — 4° *Biblischer Commentar über das Salomonische Spruchbuch*, in-8°, Leipzig, 1873; — 5° *Biblischer Commentar über das Hohclied und Koheleth*, in-8°, 1875. — La dernière œuvre scripturaire de Franz Delitzsch est intitulée : *Messianische Weissagungen in geschichtlichen Folge*, in-8°, Leipzig, 1890. — Frz. Delitzsch a aussi publié en collaboration avec S. Baer le texte hébreu de plusieurs livres de l'Ancien Testament : *Liber Genesis*, in-8°, Leipzig, 1869; *Liber Jesaia*, 1872; *Liber Psalmorum hebraicus atque latinus ab Hieronymo ex hebræo conversus* (avec la collaboration de C. de Tischendorf), 1874; *Liber duodecim prophetarum*, 1878; *Liber Psalmorum*, 1880; *Liber Proverbiorum*, 1880; *Liber Ezechielis*, 1884; *Liber Chronicorum*, 1888; *Liber Jeremiæ*, 1890. — La plupart des œuvres exégétiques de Frz. Delitzsch ont été traduites en anglais.

F. VIGOUROUX.

DÉLOS (Δῆλος), île de la mer Égée, faisant partie du groupe des Cyclades (fig. 487). — Elle est mentionnée parmi les pays auxquels fut envoyée la lettre écrite par les Romains après le traité d'alliance conclu entre ce peuple et les Juifs, au temps de Simon. I Mach., XV, 23. Délos



487. — Monnaie de Délos.
Tête laurée d'Apollon, à gauche. — ℟. Lyre entre les deux lettres ΔΗ (Δῆλος).

était célèbre par son sanctuaire d'Apollon. Ce dieu, d'après les traditions grecques, y était né. Strabon, X, V, 2. Au VIIe siècle avant J.-C., le temple d'Apollon devint le centre d'une confédération de villes maritimes, et, après les guerres médiques, d'une ligue dont Athènes eut la direction. Cette ligue, détruite par la victoire de Sparte sur Athènes, à la suite de la guerre du Péloponèse, fut reconstituée par Athènes, en 375. Voir E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. franç., in-8°, Paris, 1883, t. II, p. 368, 379, 424, 450, 496, 523; t. III, p. 406; t. IV, p. 354; t. V, p. 109. En 315, Délos devint indépendante, et, jusqu'en 166, fut le centre d'une confédération d'insulaires, sous l'hégémonie successive des rois d'Égypte, de Syrie, de Macédoine et de la république de Rhodes. Ce fut la période la plus florissante de l'histoire de l'île. L'administration du sanctuaire délien pendant cette période nous est connue par de nombreux textes épigraphiques, retrouvés pour la plupart par M. Homolle dans les fouilles qu'il a faites dans l'île, surtout de 1877 à 1888, et dont les résultats ont été publiés dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. I-XIX (1877 à 1896). A partir de 250 avant J.-C., des négociants romains s'y établirent. En 166, le sénat rendit Délos à Athènes. En 146, le port fut déclaré franc, et la chute de Corinthe lui donna une grande importance. C'est peu après cette date que la lettre des Romains en faveur des Juifs fut envoyée aux habitants de l'île. Les marchands de Tyr, de Beyrouth, d'Alexandrie, y établirent des maisons qui furent en rapport avec tout le bassin de la Méditerranée. *Corpus*

inscript. græc., n° 2271; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. IV (1880), p. 222. Des quais, des môles, des ports furent construits. Lors de la guerre de Mithridate, Délos resta fidèle aux Romains; mais les amiraux du roi de Pont s'emparèrent de l'île et la ravagérent. Elle fut reconquise, en 87, par Sylla, et se releva de ses ruines. En 69, elle fut pillée par les pirates, et depuis lors elle fut de plus en plus désertée. Strabon, X, V, 4; Pausanias, VIII, XXXIII, 2; IX, XXXIV, 6; Th. Homolle, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. VIII (1884), p. 75-158. Délos possédait une colonie juive, dont plusieurs membres obtinrent le titre de citoyens romains. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 8 et 14. On a trouvé dans l'île une inscription grecque en l'honneur d'Hérode Antipas. *Bulletin de correspondance hellénique*, t. III (1879), p. 365. Outre les ouvrages cités, voir J.-A. Lebègue, *Recherches sur Délos*, in-8°, Paris, 1876; Th. Homolle, *Les travaux de l'école française à Délos*, in-8°, Paris, 1890. E. BEURLIER.

DELPHON (hébreu : *Dalfôn;* Septante : Δελφών; quelques manuscrits : ἀδελφων, et τον Δελφων), le second des dix fils d'Aman, massacrés par les Juifs le 13 du mois d'Adar. Esther, IX, 7.

DELRIO Martin-Antoine, jésuite belge, né à Anvers en 1551, mort à Louvain le 19 octobre 1608. Il était docteur de Salamanque, vice-chancelier et procureur général au conseil souverain de Brabant, quand, dégoûté du monde, il entra au noviciat des Jésuites, à Valladolid, en 1580. Il quitta l'Espagne en 1586, se rendit à Louvain, puis à Mayence, pour compléter ses études de théologie, enseigna la philosophie à Douai, puis l'Écriture Sainte à Louvain, à Gratz et à Salamanque. Renvoyé ensuite en Belgique, il arriva malade à Louvain et ne tarda pas à y succomber à ses souffrances. Delrio, que Juste Lipse appelait le miracle de son temps, était versé dans les connaissances les plus variées, comme en témoignent les nombreux ouvrages qu'il a publiés, parmi lesquels : 1° *In Canticum canticorum Salomonis commentarius litteralis et catena mystica, ille authore, hæc collectore Martino Del Rio*, in-f°, Ingolstadt, 1604; Paris, 1604, 1608; Lyon, 1604, 1611; 2° *Commentarius litteralis in Threnos*, in-4°, Lyon, 1608; 3° *Pharus sacræ sapientiæ*, in-4°, Lyon, 1608 : c'est un commentaire sur la Genèse; 4° *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti*, 2 in-4°, Lyon, 1612-1613, 1614-1618. On n'y trouve que les *Adagialia Veteris Testamenti;* ceux du Nouveau Testament furent composés et publiés par André Schott, S. J., en 1629.

C. SOMMERVOGEL.

DÉLUGE (hébreu : *mabbûl;* Septante : κατακλυσμός; Vulgate : *diluvium*), nom biblique de l'inondation qui eut lieu à une date inconnue des anciens âges, et qui, selon le récit de la Genèse, couvrit le globe et fit périr l'humanité entière, à l'exception de Noé et de sa famille. Aprés avoir décrit ce phénomène extraordinaire, nous en établirons la réalité historique, l'étendue et la nature.

I. DESCRIPTION. — 1° *Cause morale et annonce prophétique.* — La malice des hommes issus de l'union des Séthites avec les Caïnites, voir col. 43-44, et leur violence croissant sans cesse et étant parvenues aux extrêmes limites, Dieu se repentit d'avoir créé l'homme et résolut d'exterminer l'humanité coupable et tous les êtres qui avaient été les instruments ou les témoins de ses crimes. Seul Noé, qui était juste, trouva grâce à ses yeux, avec ses fils Sem, Cham et Japheth. Le moyen choisi par Dieu pour venger sa justice outragée et purifier la terre fut une inondation générale, qui ravirait la vie à tous les êtres vivants. L'instrument de salut, qui devait conserver l'espoir de l'humanité, fut une arche ou vaisseau. Voir t. I, col. 923-926. Dieu en indiqua les dimensions et désigna les hommes et les animaux qui devaient y pénétrer pour repeupler la terre. Il ordonna aussi à Noé d'y placer la nourriture nécessaire aux futurs habitants. Gen., VI, 1-21. Le déluge fut donc dans les desseins de Dieu un châtiment des crimes et de la perversité des hommes, et en même temps un moyen de préservation et de reconstitution d'une nouvelle humanité dans la vraie foi et les bonnes mœurs. Ce fut un événement providentiel, voulu par la sagesse de Dieu autant que par sa justice.

2° *Réalisation.* — Quand Noé eut accompli tous les ordres divins, tandis que ses contemporains continuaient, au mépris des avertissements reçus, leur vie indifférente et dissolue, Matth., XXIV, 37-39; Luc., XVII, 27, Dieu lui ordonna d'achever ses préparatifs et d'entrer dans l'arche avec sa femme, ses fils et leurs épouses; en tout huit personnes. I Petr., III, 20. Sur le nombre des animaux de chaque espèce qui devaient être introduits dans l'arche, les commentateurs n'ont jamais été d'accord. Les uns ont cru que Dieu avait fixé sept couples d'animaux purs et deux d'animaux impurs; les autres n'ont compté que sept individus purs et deux impurs, les expressions « sept, sept; deux, deux », étant des nombres distributifs. Voir t. I, col. 613-614. Sept jours aprés, tout étant exécuté comme Dieu l'avait commandé, et le Seigneur ayant lui-méme fermé la porte de l'arche derrière Noé, les eaux du déluge se répandirent sur la terre. C'était le dix-septiéme jour du deuxième mois, la six centième année de Noé. Toutes les sources du grand abîme se rompirent, les cataractes du ciel s'ouvrirent, et la pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits. Deux causes physiques de l'inondation sont seules ainsi métaphoriquement indiquées, l'invasion des eaux marines sur terre et une pluie torrentielle. On a pu croire que « les eaux du grand abîme » désignaient les sources souterraines, qui auraient jailli à gros bouillons et se seraient déversées complètement à la surface. Ce sont plutôt les flots de l'océan qui, abandonnant leurs réservoirs naturels, firent irruption sur la terre ferme et la couvrirent. Le mot hébreu *tehôm* employé ici s'entend plus souvent de la mer, Is., LI, 10; Ps. XXXVI, 7; LXXVIII, 15; Amos, VII, 4, que des sources souterraines. Job, XXXVIII, 16; Ps. LXXI, 20. « Les écluses des cieux » qui en s'ouvrant laissaient échapper des cataractes, voir col. 348, signifient dans la conception vulgaire de l'atmosphère terrestre les nuages qui crévent et répandent une pluie violente, *gešem*. L'inondation fut progressive, et les eaux en grossissant soulevérent l'arche et submergérent toute la surface de la terre. Tous les êtres vivants et tous les hommes, hormis ceux qui étaient renfermés dans l'arche, périrent. Tandis que le navire sauveur flottait et que la main de Dieu tenait le gouvernail, Sap., XIV, 6, les eaux montaient, et leur hauteur devint telle, qu'elles surpassérent de quinze coudées le sommet de toutes les montagnes qui sont sous le ciel. Elles couvrirent ainsi la terre pendant cent cinquante jours. Gen., VII, 1-24.

3° *Diminution et cessation.* — Au bout de ce temps, Dieu se souvint de Noé et des êtres qui étaient dans l'arche et fit cesser le déluge. Les causes de l'inondation n'agirent plus; les sources de l'abîme et les écluses du ciel furent fermées, et les pluies furent arrêtées. Dieu fit souffler sur la terre un vent intense et chaud, qui diminua graduellement les eaux par l'évaporation. Elles décrurent peu à peu et se retirérent, en retournant dans les lieux d'où elles étaient sorties. La mer regagnait son lit, et les nuages se reformaient dans l'atmosphère. Le vingt-septiéme jour, d'aprés la Vulgate, ou le dix-septiéme, suivant les textes hébreu et samaritain, le Targum et plusieurs versions anciennes, du septiéme mois, l'arche se reposa sur le mont Ararat, en Arménie. Voir t. I, col. 878-882. La décroissance des eaux continua jusqu'au commencement du dixième mois. Le premier jour de ce mois, les sommets des montagnes apparurent. Quarante jours plus tard, Noé, désirant savoir si la surface de la terre était à sec, ouvrit la fenêtre de l'arche et lâcha un corbeau, qui voltigea de divers côtés et ne revint pas. Il lâcha aussi une colombe, qui, ne trouvant pas où poser

le pied, revint. Sept jours après, il la fit sortir de nouveau, et le soir elle rapporta dans son bec un rameau d'olivier dont les feuilles s'étaient conservées vertes sous les eaux ou avaient déjà repoussé. A ce signe, Noé comprit que les eaux s'étaient entièrement retirées. Après sept autres jours, il envoya une troisième fois la colombe, qui ne reparut plus. Ouvrant le toit de l'arche, Noé constata que la surface de la terre était sèche. C'était le premier jour du premier mois de la six cent et unième année de Noé. Le vingt-septième jour du deuxième mois, la terre fut entièrement desséchée. Alors Dieu commanda à Noé de sortir de l'arche, lui, sa famille et tous les animaux. Le déluge avait donc duré dans sa totalité une année et onze jours. Or, comme les mois se rapportent, dans le récit biblique, à l'année lunaire, voir t. I, col. 637-645, et t. II, col. 67, la durée totale du déluge correspond à une année solaire de trois cent soixante-cinq jours. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 410-412. Le patriarche sauvé offrit au Seigneur un sacrifice d'action de grâces. Jéhovah en agréa l'odeur et promit de ne plus punir l'humanité coupable par les eaux du déluge. Désormais les saisons et les travaux agricoles, que l'inondation avait interrompus, ne seront plus bouleversés de cette manière. Gen., VIII, 1-22. Dieu bénit Noé et ses enfants, conclut avec eux une alliance, et choisit l'arc-en-ciel comme signe visible et perpétuel de sa promesse de ne plus submerger la terre par un déluge pareil à celui qui venait d'avoir lieu. Gen., IX, 1-17. Voir ARC-EN-CIEL, t. I, col. 910-911.

Les critiques modernes tiennent la narration biblique, que nous avons rapidement analysée, comme la combinaison assez maladroite de deux récits différents et contradictoires du déluge, l'un élohiste et l'autre jéhoviste. A les en croire, la distinction des documents résulte avec évidence des contradictions, des répétitions qu'il est aisé de remarquer, du style particulier de chaque source et notamment de l'emploi des noms divins Élohim et Jéhovah. Le récit élohiste est complet, tandis que le jéhoviste ne nous est parvenu que par fragments. Ces conclusions n'ont pas l'évidence qu'on leur attribue, et l'analyse critique de la narration du déluge est loin d'être aussi certaine qu'on le prétend. Les parties élohistes ne constituent pas un tout complet, dont la trame est suivie et serrée; elles présentent des lacunes et ne sont pas exemptes de répétition. Nonobstant ses redites, la narration actuelle forme un ensemble harmonique et progressif, et les répétitions, en insistant sur les circonstances principales, les précisent de plus en plus et sont d'un effet très frappant. Elles sont d'ailleurs conformes aux usages des Hébreux et aux récits amples et redondants des Orientaux. La légende cunéiforme du déluge, dont nous parlerons bientôt, et qui n'offre aucune trace d'élohisme et de jéhovisme, a les mêmes répétitions et réunit les traits qu'on déclare propres aux deux documents originaux. La narration biblique est l'œuvre d'un seul et unique rédacteur, qui, s'il a employé des sources antérieures, les a ordonnées avec une remarquable unité. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 333-336; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 241-253; Bickell, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1877, p. 128-131; Flunck, *ibid.*, 1885, p. 634; J. Halévy, *Recherches bibliques*, p. 115-145; de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 25-27; Schöpfer, *Histoire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1897, t. I, p. 73-77; A. Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, Amiens, 1892, p. 82-91.

II. RÉALITÉ HISTORIQUE DU DÉLUGE. — Le déluge biblique n'est pas un mythe astronomique; c'est un fait dont la vérité historique résulte du seul récit mosaïque. Ce récit reproduit la tradition hébraïque du souvenir du cataclysme. Mais il y a de ce fait d'autres preuves, qui ont été providentiellement mises en lumière à l'époque où la narration biblique était le plus fortement attaquée.

I. LES TRADITIONS DILUVIENNES. — 1° *La tradition chaldéenne.* — Il existe, en dehors de la Genèse, beaucoup de traditions diluviennes. La plus importante et la plus rapprochée du récit mosaïque est la tradition chaldéenne, dont nous possédons deux versions inégalement développées : celle de Bérose, conservée par Eusèbe, *Chronic.*, l. I, c. III, t. XIX, col. 114-116, et celle du poème de Gilgamès, déchiffrée en 1872. D'après l'interprétation de Bérose, sous le règne de Xisouthros arriva le grand déluge dont l'histoire est racontée de la manière suivante dans les documents sacrés : « Chronos lui apparut (à Xisouthros) dans son sommeil et lui annonça que le 15 du mois de daisios tous les hommes périraient par un déluge. Il lui ordonna donc de prendre le commencement, le milieu et la fin de tout ce qui était consigné par écrit et de l'enfouir dans la ville du Soleil, à Sippara, puis de construire un navire et d'y monter avec sa famille et ses amis les plus chers; de déposer dans le navire des provisions pour la nourriture et la boisson, et d'y faire entrer les animaux volatiles et quadrupèdes; enfin de tout préparer pour la navigation. Et quand Xisouthros demanda de quel côté il devait tourner la marche de son navire, il lui fut répondu : « Vers les dieux, » et de prier pour qu'il arrivât du bien aux hommes. — Xisouthros obéit et construisit un navire long de cinq stades et large de deux; il réunit tout ce qui lui avait été prescrit et embarqua sa femme, ses enfants et ses amis intimes. — Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux. Ceux-ci, n'ayant trouvé ni nourriture ni lieu pour se poser, revinrent au vaisseau. Quelques jours après, Xisouthros leur donna de nouveau la liberté; mais ils revinrent encore au navire avec les pieds pleins de boue. Enfin, lâchés une troisième fois, les oiseaux ne retournèrent plus. Alors Xisouthros comprit que la terre était découverte; il fit une ouverture au toit du navire et vit que celui-ci était arrêté sur une montagne. Il descendit donc avec sa femme, sa fille et son pilote, adora la Terre, éleva un autel et y sacrifia aux dieux; à ce moment, il disparut avec ceux qui l'accompagnaient. — Cependant ceux qui étaient restés dans le navire, ne voyant pas revenir Xisouthros, descendirent à terre à leur tour et se mirent à le chercher en l'appelant par son nom. Ils ne revirent plus Xisouthros, mais une voix du ciel se fit entendre, leur prescrivant d'être pieux envers les dieux; qu'en effet il recevait la récompense de sa piété, en étant enlevé pour habiter désormais au milieu des dieux, et que sa femme, sa fille et le pilote partageaient un tel honneur. La voix dit en outre à ceux qui restaient qu'ils devaient retourner à Babylone, et, conformément aux décrets du destin, déterrer les écrits enfouis à Sippara, pour les transmettre aux hommes. Elle ajouta que le pays où ils se trouvaient était l'Arménie. Ceux-ci, après avoir entendu la voix, sacrifièrent aux dieux et revinrent à pied à Babylone. Du vaisseau de Xisouthros, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans les monts Gordiens, en Arménie, et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont râclé sur les débris; on s'en sert pour repousser l'influence des maléfices. Quant aux compagnons de Xisouthros, ils vinrent à Babylone, déterrèrent les écrits déposés à Sippara, fondèrent des villes nombreuses, bâtirent des temples et restituèrent Babylone. » Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., 1880, t. I, p. 387-389.

L'autre version, qui est plus intéressante encore, est écrite sur des tablettes cunéiformes exhumées de la bibliothèque d'Assurbanipal, à Ninive, et conservées au Musée britannique, à Londres. Ces tablettes ont été copiées, au VIIe siècle avant notre ère, sur un exemplaire très ancien, qui provenait d'Érech, en Chaldée. La date de l'original est inconnue. Cependant George Smith la fait remonter à dix-sept siècles au moins avant Jésus-Christ. Le récit du déluge n'est qu'un épisode d'une épopée en

douze chants, qui raconte les exploits du héros Gilgamés. Il est reproduit sur la onzième tablette et constitue le onzième chant, qui existe presque en entier. Gilgamés est allé trouver son ancêtre, Samas-napistim, dans le pays éloigné et de difficile accès où les dieux l'ont transporté pour le faire jouir d'une éternelle félicité. Samas-napistim raconte à son petit-fils l'histoire du déluge et de sa propre conservation. La ville de Surippak sur l'Euphrate était déjà ancienne, quand les dieux résolurent de taire un déluge. Éa révéla leur dessein à Samas-napistim et lui ordonna de construire un vaisseau, dont il lui indiqua les mesures, et il lui suggéra la réponse à donner aux questions des habitants de Surippak. Samas-napistim devait dire qu'il voulait fuir devant la colère de Bel, qui inonderait bientôt la contrée. Le vaisseau achevé, Samas-napistim offrit un sacrifice, rassembla ses richesses et fit monter dans le navire ses serviteurs et ses servantes, les animaux des champs et des semences de vie. Dès que la pluie tomba, il entra lui-même dans le vaisseau, dont il ferma la porte. La tempête produite par les dieux fut si effroyable, qu'ils en furent eux-mêmes épouvantés. L'humanité était redevenue de la boue. Le vent, le déluge et l'orage régnèrent sept jours et sept nuits. Le septième jour, à l'aurore, la pluie cessa, la mer devint tranquille et le vent s'apaisa. La lumière ayant reparu, Samas-napistim vit la plaine liquide comme un désert. Son vaisseau fut arrêté par la montagne de Nizir et ne put passer au delà. Après sept jours d'arrêt, Samas-napistim lâcha une colombe, qui alla, tourna et revint, parce qu'elle n'avait pas trouvé une place de repos. Une hirondelle fit de même. Un corbeau ne revint pas. Samas-napistim fit sortir les animaux et offrit aux dieux un sacrifice d'agréable odeur. Bel se montra très irrité de la préservation de Samas-napistim. Éa lui reprocha son emportement et lui conseilla de punir désormais les seuls coupables, au lieu d'envoyer sur terre un déluge universel. Bel apaisé fit monter Samas-napistim et sa femme dans le vaisseau, les bénit, leur conféra l'immortalité et les fit habiter « à la bouche des rivières ». Voir G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 184-193; *Chaldæan Account of Genesis*, 1876, p. 263-272, et édition Sayce, Londres, 1880, p. 279-289; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1874, p. 534-587. Le texte seul est publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. L-LI. Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., 1880, t. I, p. 390-418, 601-618; P. Haupt, *Der Keilinschriftliche Sintflutbericht mit dem autographistem Keilschriftext des babylonischen Sintflutfragmenten*, Leipzig, 1881, et dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., Giessen, 1882, p. 55-79; A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, 1891; A. Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, Amiens, 1892, p. 39-95; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne, Istubar-Gilgamès*, Paris, 1894; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 309-325; Sayce, *La lumière nouvelle*, trad. franç., Paris, 1888, p. 35-48; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, Paris, 1893, p. 147-151.

Cette légende présente avec le récit biblique du déluge de nombreux points de contact. Les ressemblances qui existent dans la marche générale de la narration, dans l'ordre de la composition et parfois jusque dans les détails du style, rendent indiscutable la parenté des deux documents. On constate cependant de notables divergences. Sans parler du caractère polythéiste et mythologique du poème chaldéen, celui-ci a été composé chez un peuple maritime et porte l'empreinte des mœurs et des coutumes des habitants du golfe Persique, tandis que la Genèse décrit le déluge pour un peuple continental. Si les analogies prouvent la communauté du fond, les divergences, qui sont caractéristiques, établissent l'individualité propre des deux récits. Quant aux rapports originels des deux traditions, les critiques ne sont pas d'accord. Les uns admettent la dépendance des deux documents, hébreu et chaldéen, ou au moins des deux traditions qu'ils représentent. Aux yeux de certains critiques rationalistes, qui rabaissent la date du Pentateuque, le récit de la Genèse serait un emprunt direct et assez tardif fait au poème cunéiforme; il n'en est qu'une édition épurée, une adaptation aux idées religieuses des Hébreux et une transformation monothéiste et très abrégée. L'emprunt, s'il a existé, n'a pas eu lieu à une époque récente, et il n'est pas l'œuvre d'un homme; c'est l'œuvre de plusieurs générations. La transformation des légendes chaldéennes s'était faite chez les Hébreux dans la tradition populaire avant que le récit ne fût reproduit dans les documents bibliques. « Rien ne s'oppose à ce que l'histoire du déluge ait été connue par les ancêtres d'Israël durant leur séjour en Mésopotamie, et qu'elle se soit conservée, en se modifiant et en s'épurant, chez les descendants d'Abraham jusqu'au moment où nous la trouvons fixée dans les textes bibliques. » A. Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, p. 93. Mais d'autres critiques reconnaissent avec plus de vraisemblance dans la légende chaldéenne et la narration mosaïque deux récits parallèles, nés d'une tradition commune et primitive plus ou moins fidèlement conservée. Elles représentent deux formes indépendantes, nationales et localisées de la tradition sémitique. Ce sont des traditions *sœurs* qui, sous l'empire de causes physiques et morales, ethniques et géographiques, se sont diversifiées. La tradition mère se serait mieux conservée dans le récit de Moïse que dans le document babylonien, où elle est défigurée par des altérations mythologiques. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1880, t. I, p. 407-408; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, p. 330.

2° *Les autres traditions diluviennes.* — Des traditions relatives au déluge se retrouvent chez la plupart des peuples du monde. On les a généralement rapprochées du récit de la Genèse, mais avec des divergences de vues qui ont donné lieu à trois interprétations différentes. — 1. Suivant l'une, la tradition diluvienne est universelle, et tous les peuples ont gardé le souvenir du déluge de Noé. Déjà on a constaté l'existence de ce souvenir chez la plupart, et, si une nation semble ne l'avoir plus, c'est qu'elle n'a pas encore livré toutes ses traditions, ou qu'elle a perdu celle du déluge par suite de migration, de mélange avec d'autres peuplades ou de quelque autre circonstance historique analogue. Or toutes ces traditions diluviennes sont des lambeaux plus ou moins mutilés de l'unique et véritable tradition primitive. Les transformations qu'elles ont subies s'expliquent par l'adaptation locale du cataclysme et se sont produites par restriction. L'événement, de général et universel qu'il était, est devenu local, particulier et restreint. Cf. Lüken, *Traditions de l'humanité*, trad. franç., 1862, t. I, p. 249-350; Lambert, *Le déluge mosaïque*, 2e édit., Paris, 1870, p. 43-165; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., 1895, t. I, p. 590-596. — 2. Une étude critique et scientifique de ces souvenirs du déluge a permis de distinguer les traditions réellement diluviennes, qui se rapportent de fait au déluge de Noé, des pseudo-diluviennes, qui se réfèrent à des inondations locales. Les traditions réellement diluviennes sont elles-mêmes ou originales et aborigènes, c'est-à-dire originaires des pays où elles sont conservées et propres aux peuples qui les détiennent, ou importées par des étrangers dans la région où on les retrouve et par conséquent empruntées. Or, si la tradition diluvienne n'est pas absolument universelle, elle existe dans toutes les grandes races de l'humanité, sauf une, la race nègre, chez laquelle on en a vainement cherché la trace. Les races aryenne ou indo-européenne, sémitique ou syro-arabe, chamite ou couschite, l'ont en propre et ne l'ont pas empruntée l'une à l'autre; chez elles, elle est primitive. La race jaune la possède, mais

par importation. Les populations américaines la connaissent, mais on ne peut dire avec certitude si leurs traditions sont originales ou si elles sont d'importation asiatique ou européenne. Au nombre des légendes pseudo-diluviennes, on peut ranger les déluges d'Ogygès et de Deucalion, la grande inondation placée par les livres historiques de la Chine sous le règne de Yao, et la légende de Botchica, chez les Muyscas de l'Amérique méridionale. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques,* 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 55-91; *Les origines de l'histoire,* 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 382-491. — 3. D'autres critiques enfin tirent plus rigoureusement encore les conclusions de l'étude critique des traditions diluviennes, et aboutissent à ne plus reconnaître pour réellement diluvienne et aborigène que la tradition chaldéenne. Elle a été importée de la Mésopotamie, son pays d'origine, dans les contrées voisines; elle a fait souche et a porté les branches hébraïque, phénicienne, syrienne, arabe, phrygienne et arménienne. Les traditions antéro-asiatiques sont seules réellement diluviennes; toutes les autres sont pseudo-diluviennes. L. Diestel, *Die Sintflut und die Flutsagen des Alterthums,* Berlin, 1876, p. 17-20; A. Dillmann, *Genesis,* 6e édit., 1892, p. 132; Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* 1887, p. 159; R. Andree, *Die Fluthsagen,* in-12, Brunswick, 1891, p. 1; R. de Girard, *Le déluge devant la critique historique,* Fribourg, 1893, p. 53-281. Quoi qu'il en soit, si même on réduit au minimum les traditions réellement diluviennes, le fait du déluge reste historiquement certain. Sa certitude historique repose sur un groupe de traditions réelles, qui ont transmis jusqu'à nous le souvenir du grand cataclysme qui frappa l'humanité à l'origine de l'histoire. Cf. E. Mangenot, *Le déluge devant la critique historique,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* août 1895, p. 97-119.

II. GÉOLOGIE. — Les premiers géologues avaient cru trouver dans les couches de la surface terrestre des preuves directes de la submersion du globe à une époque historique, et ils attribuaient au déluge mosaïque la formation de terrains alluvionnels, qu'ils nommèrent en conséquence *diluvium.* Leur opinion est aujourd'hui généralement abandonnée. Les géologues contemporains reconnaissent qu'une inondation du genre de celle de Noé, qui n'a duré qu'un an, n'a pu laisser sur le sol de traces assez durables pour être reconnues avec certitude après des siècles, ni assez caractéristiques pour être distinguées de celles d'autres inondations précédentes. Ils rapportent à des époques antérieures et ils expliquent par l'action d'autres causes les phénomènes que leurs prédécesseurs regardaient comme des preuves géologiques du déluge. On a constaté, en effet, qu'il y a plusieurs espèces de *diluvium,* et dans chacune d'elles plusieurs couches dues à des facteurs différents et se rapportant à des époques distantes. Elles ont été produites par une longue série de révolutions dans lesquelles l'eau joue un rôle important, mais non exclusif. Les graviers d'alluvion, qui constituent le *diluvium gris,* ont été entraînés des montagnes dans les vallées par des cours d'eau plus puissants que nos fleuves actuels et coulant dans d'autres conditions de pente et de niveau. Le *lœss* est dû au ruissellement de pluies très abondantes, qui dégradaient les pentes et emmenaient des boues fines et des fragments de pierre. Le *diluvium rouge* est le résultat d'alternatives de gelée et de dégel sur la surface d'un sol constamment gelé dans ses profondeurs. A. de Lapparent, *Traité de géologie,* Paris, 1883, p. 1079-1091. — Les blocs *erratiques,* ces immenses rochers transportés à des centaines de kilomètres des monts auxquels ils ont été arrachés, n'ont pas été roulés par les eaux, car leurs angles ne sont ni brisés ni arrondis, ils ont été charriés par les immenses glaciers qui aux temps quaternaires ont couvert une partie du globe. Les cavernes et les fissures de rochers remplies d'ossements d'hommes et d'animaux fortement cimentés ensemble et mêlés de fragments des roches environnantes se sont formées à l'époque où le froid excessif obligea les habitants de l'Europe à chercher un abri dans les cavernes. Leurs ossements se sont entassés avec ceux des animaux dont ces grottes avaient été les repaires ou dont eux-mêmes se nourrissaient, et le tout s'est soudé par l'action de l'eau qui s'infiltrait. A. de Lapparent, *Traité de géologie,* p. 1092-1096. — Les *cavernes à ossements* et les *brèches osseuses* ne sont donc, pas plus que les terrains diluviens et les blocs erratiques, des preuves certaines du déluge noachique. Toutefois la géologie, qui ne confirme pas directement l'existence du déluge, ne le contredit pas. Elle en montre même la possibilité, lorsqu'elle constate les traces d'inondations considérables aux temps tertiaires et quaternaires. Le déluge biblique ne peut donc pas être déclaré antiscientifique ni impossible. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, p. 596-599; Schöpfer, *Histoire de l'Ancien Testament,* trad. franç., t. I, p. 75-78; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* Paris, p. 870-872.

III. ÉTENDUE DU DÉLUGE. — Le texte biblique présente le déluge comme universel; mais cette universalité a été entendue dans trois sens différents, et l'inondation a été tenue pour universelle : 1° quant à la surface du globe; 2° quant à la terre habitée par les hommes; 3° quant à la région occupée par une partie seulement de l'humanité. Il y a donc trois opinions relativement à l'étendue du cataclysme : la première admet l'universalité absolue et géographique du déluge, la deuxième son universalité anthropologique, la troisième son universalité restreinte à une fraction de l'humanité.

1° *Universalité absolue et géographique.* — La plupart des anciens écrivains ecclésiastiques, Pères, docteurs, théologiens et commentateurs, croyaient que le déluge avait été complet dans le sens le plus large du mot, et qu'il avait recouvert toute la terre. Ils donnaient au récit mosaïque le sens qu'il présente au premier aspect, et ils l'entendaient d'une inondation qui avait submergé le globe et détruit tous les animaux et tous les hommes. Les termes employés par Moïse ne leur paraissaient pouvoir souffrir d'autre exception que celle qu'ils indiquent et qui concerne Noé et sa famille. L'universalité absolue du déluge est décrite dans la Genèse en termes très forts et très nets, et le texte est si clair, que pendant des siècles il a été entendu dans ce sens. Rien n'indique que l'universalité du cataclysme doive être restreinte, et le contexte, par là même qu'il excepte Noé et qu'il n'excepte personne autre, exclut toute interprétation restrictive. Dieu, en effet, a résolu de produire le déluge pour détruire toute chair qui est sous le ciel. Des représentants de toutes les espèces des animaux terrestres sont introduits dans l'arche pour la conservation des espèces sur la terre. Les eaux inondent tout et couvrent les plus hautes montagnes qui sont sous tous les cieux. Toute chair périt, et il ne reste que les seuls êtres vivants qui étaient renfermés dans l'arche. Dieu promet à Noé qu'il n'y aura plus de déluge pour détruire toute chair. Or il y a eu depuis lors des déluges partiels, celui de Deucalion chez les Grecs et la grande inondation des Chinois. Si le déluge de Noé n'avait pas été universel, Dieu aurait donc violé sa promesse. Le gage qu'il en a donné, l'arc-en-ciel, se voit dans toutes les contrées, il est universel. Il faut donc que le déluge, dont il est le signe, ait été universel. En présence d'un texte si formel, les objections tirées des sciences physiques contre l'universalité absolue du déluge ont peu de valeur, et lors même que la raison ne pourrait les résoudre suffisamment, la foi du chrétien ne serait pas ébranlée; car Dieu, qui avait tout réglé en vue d'une catastrophe universelle, a eu assez de puissance pour réaliser des effets que la science est incapable d'expliquer. D'ailleurs les difficultés que soulève un déluge absolument universel ne sont pas aussi fortes qu'on se l'imagine parfois, et il n'est pas

certain que la quantité d'eau existante n'ait pas suffi à la submersion générale du globe, surtout si l'on admet que l'irruption des mers sur les continents ne s'est pas faite partout en même temps, mais a couvert successivement toutes les contrées du monde. L'universalité absolue du déluge est confirmée par un passage de la seconde Épître de saint Pierre, III, 6 et 7. L'apôtre compare au déluge la conflagration universelle qui aura lieu à la fin des temps. Le monde périra alors par le feu comme il a péri une première fois par l'eau. La comparaison entre les deux catastrophes n'existe que sous le rapport de l'étendue; elle serait inexacte si toutes deux n'avaient pas la même universalité. — Ces arguments exégétiques, joints à l'interprétation unanime des anciens et à l'universalité des traditions diluviennes, ont déterminé quelques exégètes modernes à admettre encore que le déluge a couvert la terre entière et a détruit tous les hommes et tous les animaux. D'Avino, *Enciclopedia dell' Ecclesiastico,* 3e édit., 1878, t. I, p. 850-852; Moigno, *Les splendeurs de la foi,* 1877, t. III, p. 1118-1133; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam,* 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 735-753; T. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos,* Malines, 1883, t. I, p. 302-312.

2° *Universalité relative et anthropologique.* — Beaucoup de commentateurs et de théologiens de nos jours estiment que le déluge de Noé doit être restreint à la portion de la terre qui était colonisée lorsqu'il se produisit. Suivant eux, tous les hommes, hormis la famille de Noé, ont été engloutis dans les flots; mais l'inondation n'a pas recouvert tout le globe ni détruit tous les animaux. L'universalité du déluge n'est ni géographique ni zoologique; elle est seulement anthropologique.

Cette interprétation leur paraît nécessaire pour couper court aux graves objections que la zoologie et la physique soulèvent contre l'universalité absolue du déluge. Le placement dans l'arche, qui était proportionnellement insuffisante, de toutes les espèces animales aujourd'hui connues et des provisions nécessaires à leur alimentation si variée durant une année; les soins qu'exigeait leur entretien de la part de huit personnes seulement; la nécessité pour les animaux venus de zones différentes de s'accommoder à un climat uniforme; le repeuplement du globe entier, alors que les migrations des animaux spéciaux à l'Amérique et à l'Océanie, par exemple, n'ont pas laissé de traces, alors que les faunes ont toujours été localisées et que certaines espèces animales n'ont jamais existé en dehors de leurs zones respectives; la conservation des poissons d'eau douce et d'eau salée dans le mélange des eaux de la pluie et des fleuves avec les flots de la mer: tout cela crée des difficultés insurmontables. D'autre part, dans le domaine de la physique, on ne peut guère expliquer la provenance de l'immense masse d'eau nécessaire pour inonder le globe entier. La quantité d'eau connue est insuffisante. Même sans tenir compte des crevasses et des enfoncements de la surface terrestre, il faudrait, au-dessus du niveau de la mer, un volume d'eau d'une profondeur égale à la hauteur du pic le plus élevé de l'Himalaya, à une hauteur de 8839 mètres. L'eau fût-elle suffisante, la submersion simultanée des deux hémisphères serait physiquement impossible. Cette submersion amènerait dans l'atmosphère un changement qui modifierait les conditions de la vie sur terre. Recourir à la toute-puissance divine pour expliquer ces impossibilités, c'est multiplier les miracles que le récit sacré ne mentionne pas et que les principes d'une sage exégèse ne permettent pas d'introduire inutilement.

Du reste, le texte de la Genèse peut s'interpréter légitimement, en restreignant les limites de l'inondation. Les expressions générales et absolues: « toute chair qui a vie sous le ciel, tout ce qui existe sur la terre; toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel, » Gen., VI, 17; VII, 19, doivent être entendues d'après le génie propre des langues orientales. Or les Orientaux emploient souvent l'hyperbole, non seulement dans leurs écrits poétiques, mais jusque dans leurs livres historiques, et rien n'est plus fréquent dans la Bible que de désigner des contrées déterminées par les mots « toute la terre ». La famine qui régna du temps de Jacob dans les pays voisins de la Palestine et de l'Égypte a prévalu sur toute la terre. Gen., XLI, 54, 56, 57. L'entrée des Israélites en Palestine répand l'effroi chez tous les peuples qui habitent sous le ciel, Deut., II, 25, c'est-à-dire chez les peuples limitrophes. De même, Deut., XI, 25, et II Par., XX, 29. Toute la terre qui désirait voir Salomon, III Reg., X, 24, était seulement la terre qui avait entendu parler de lui. A la première Pentecôte chrétienne, il y avait à Jérusalem des hommes de toute nation qui est sous le ciel, c'est-à-dire des Juifs de tous les pays de la dispersion. Les anciens exégètes avaient remarqué chez les écrivains bibliques l'emploi de termes absolus et généraux pour exprimer des faits restreints. S. Jérôme, *In Isaiam,* XIII, 5, t. XXIV, col. 160. Il est donc permis d'appliquer au récit du déluge dans la Genèse ce procédé de restriction, qui est nécessaire dans d'autres passages bibliques. Ce récit présente d'ailleurs des indices positifs de restriction. La colombe ne trouva pas où poser le pied, parce qu'il y avait de l'eau sur la surface de toute la terre. Gen., VIII, 9. L'oiseau voyageur n'avait évidemment pas parcouru le globe entier, et « toute la terre » désigne simplement ici l'espace que la colombe avait exploré. Enfin, dans l'interprétation du récit biblique, il faut tenir compte du point de vue subjectif du narrateur et des lecteurs. Or Noé et ses premiers descendants, Moïse et ses contemporains, ne connaissaient pas le globe entier; leur science géographique était bornée. Le récit du déluge, longtemps transmis par la tradition orale et enfin consigné par écrit, est conforme à leurs connaissances. Il ne se rapportait qu'à la terre alors connue d'eux, aux montagnes qu'ils avaient vues, aux animaux qui les entouraient et dont ils avaient entendu parler. Il est donc légitime de restreindre le texte sacré à la terre habitée, et, malgré des apparences contraires, cette restriction n'est pas en contradiction avec la narration de Moïse. Quant à la parole de saint Pierre, elle signifierait, si on la prenait à la rigueur, que la terre fut détruite par l'eau au temps du déluge comme elle le sera par le feu à la fin des temps. Toutefois le but de l'apôtre n'est pas de comparer les deux catastrophes au point de vue de l'étendue, mais seulement au point de vue de la certitude du fait et des effets produits.

La restriction de l'universalité du déluge à la terre habitée n'est pas opposée non plus à la tradition ecclésiastique, qui n'a pas reconnu sans exception l'universalité absolue de l'inondation. L'auteur anonyme des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos,* q. XXXIV, *Patr. gr.,* t. VI, col. 1282, réfute quelques écrivains anciens qui disaient que le déluge n'a pas envahi toute la terre, mais seulement les contrées que les hommes habitaient alors. Théodore de Mopsueste soutenait ce sentiment, ainsi que nous l'apprend au VIIe siècle Jean Philopon, *De mundi creatione,* l. I, c. XIII, dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum,* Venise, t. XII, 1778, p. 486. Le cardinal Cajetan, *In Genesim,* VIII, 18 (dans ses *Opera omnia in S. S.,* 5 in-f°, Lyon, 1639, t. I, p. 46), excluait les sommets des plus hautes montagnes. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, trois écrivains protestants enseignèrent l'universalité restreinte du déluge. Isaac Vossius, *De vera ætate mundi,* La Haye, 1659, s'en fit le champion et répondit aux objections de George Horn, *Castigationes ad objecta Georgii Hornii,* et *Auctuarium castigationum ad scriptum de ætate mundi,* La Haye, 1659. Abraham van der Mill avait émis la même opinion dans un écrit publié plus tard, *De origine animalium et migratione populorum,* Genève, 1667, et Halle, 1705. Son gendre, André Colvius, communiqua le manuscrit de son beau-père à Vossius, qui lui adressa une lettre, *Ad Andream Colvium epistola qua refelluntur argumenta quæ diversi*

scripto de ætate mundi opposuere, La Haye, 1659. Une dissertation anonyme, *De diluvii universalitate dissertatio prolusoria*, 1667, attribuée à George-Gaspard Kirchmaier, restreint le déluge à l'Asie entière, ou même au centre de l'Asie, la seule partie du monde que les hommes occupaient alors. En 1685, les ouvrages de Vossius et de Horn sur la chronologie biblique et le déluge furent examinés par la congrégation de l'Index. Mabillon, qui vint alors à Rome, fut consulté à ce sujet, et, à la séance du 29 janvier 1686, il lut son *Votum de quibusdam Isaaci Vossii opusculis*, publié dans ses *Œuvres posthumes*, 1724, t. II, p. 59-74. Des trois points incriminés, il n'étudia que le dernier, le seul contestable, celui qui concerne l'étendue du déluge. Il exposa les raisons favorables et défavorables, et conclut qu'à son avis il n'y avait aucun péril à tolérer le sentiment de Vossius, et qu'il valait mieux ne pas le censurer. Si cependant la congrégation jugeait plus sage de le condamner, il fallait en même temps frapper les ouvrages de Horn. La congrégation tint compte des conclusions de Mabillon, et par décret du 2 juillet 1686 condamna à la fois dix opuscules de Vossius et deux de Horn. Les motifs de la censure sont inconnus. On peut présumer que l'opinion du déluge restreint à la terre habitée n'a pas été directement atteinte, et que le décret prohibe seulement la lecture d'ouvrages d'écrivains protestants. Eût-elle été visée, cette opinion fut reprise par des catholiques, et, après avoir été expurgée des erreurs accessoires et appuyée sur de meilleures preuves, elle est soutenable et ne paraît pas contraire à l'orthodoxie. Cf. E. Mangenot, *L'universalité restreinte du déluge à la fin du XVIIe siècle*, dans la *Science catholique*, février et mars 1890, p. 148-158, 227-239. Elle compte de nombreux partisans : Samuel d'Engel, *De la prétendue universalité du déluge et des divers systèmes qui ont servi à l'établir*, Amsterdam, 1767; Alphonse Nicolai, *Dissertazioni e lezioni di Sacra Scrittura, Genesi*, Florence, 1766, t. IV, p. 149 et 152; Marcel de Serres, *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838, p. 205; Maupied, *Dieu, l'homme et le monde*, 1851, t. III, p. 803-805; de Bonald, *Moïse et les géologues modernes*, Avignon, 1835, p. 99; A. Sorignet, *La cosmogonie devant les sciences perfectionnées*, Paris, 1854, p. 59; Godefroy, *Cosmogonie de la révélation*, Paris, 1847, p. 293; Pianciani, *Cosmologia naturale comparata col Genesi, appendice sopra il diluvio*, dans la *Civiltà cattolica*, 19 septembre 1862, p. 28 et 290; H. Reusch, *La Bible et la nature*, trad. franç., Paris, 1867, p. 368-382; F. Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., 1875, t. III, p. 337; Lambert, *Le déluge mosaïque*, Paris, 1870, p. 359-394; C. Güttler, *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 266-278; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, p. 600-604; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 97-99; Brucker, *L'universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, et *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895, p. 254-325; Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses d'après la Bible et la science*, Paris, t. II, p. 214-267; J. Gonzalez-Arintero, *El diluvio universal*, Vergara, 1891.

3° *Universalité restreinte à une partie de l'humanité.* — D'autres savants, parmi lesquels on compte des écrivains catholiques, restreignent davantage encore le déluge et admettent que tous les hommes n'ont pas péri sous les flots, et que des races entières, éloignées depuis longtemps du théâtre de l'inondation, ont été préservées. Ces races seraient, d'après plusieurs, celles qui étaient issues de Caïn, et seule la lignée de Seth aurait été frappée. Quelques-uns même pensent que les populations qui se trouvaient en dehors de la vallée de l'Euphrate n'ont pas été atteintes. — Cette opinion repose sur les mêmes raisons que la seconde, dont elle n'est qu'une application plus rigoureuse. Elle part des difficultés scientifiques que la paléontologie, l'ethnologie et la linguistique opposent à l'existence d'un déluge qui aurait englouti tous les hommes. Une multitude de faits de plus en plus nombreux permettent d'affirmer que dès les temps quaternaires l'homme occupait les quatre parties du monde, qu'il avait atteint les extrémités de l'ancien continent et qu'il touchait à celles du nouveau. A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines, Introduction à l'étude des races humaines*, Paris, 1887, p. 64. Or les paléontologistes ne remarquent pas, par les ossements fossiles des humains, dans l'histoire des races les lacunes que le déluge aurait dû y introduire. Aussi loin que remontent les documents historiques, on constate l'existence des races blanche, jaune et noire. Le nègre apparaît avec ses caractères distinctifs sur les plus anciens monuments de l'Égypte. Comme les variations se sont produites lentement sous l'influence des milieux, « les plus anciennes races humaines se sont formées, selon toute apparence, à la suite des changements qu'a subis notre globe et des premières migrations ». A. de Quatrefages, *Histoire générale des races*, p. 169. La linguistique confirme les conclusions de l'ethnologie. Les langues, si on admet leur formation naturelle, n'auraient pas eu le temps de se diversifier depuis le déluge jusqu'à l'époque où on les voit toutes formées. L'allongement de la chronologie biblique du déluge à Abraham, voir CHRONOLOGIE DE LA BIBLE, col. 723-727, ne suffit pas à expliquer entièrement les faits constatés. Ces faits justifient donc la restriction du déluge à une fraction de l'humanité.

D'ailleurs cette restriction se concilie parfaitement avec le récit de la Genèse. Si, de l'aveu des partisans de l'universalité anthropologique, les expressions si absolues en apparence : « toute la terre, tous les animaux, » s'interprètent légitimement dans un sens restrictif, l'expression semblable : « Tous les hommes, » dans le même contexte, pourra s'entendre aussi d'une partie des hommes, des individus qui habitaient le théâtre de la catastrophe. Refuser d'admettre la restriction du mot *tout* quand il s'agit des humains, alors qu'on l'admet pour la terre et les animaux, serait une inconséquence que rien ne justifie. Il y a autant de motifs de restreindre l'universalité pour l'humanité que pour la terre et les animaux. La corruption morale, qui fut la cause du déluge, n'était pas absolument universelle, sinon dans la contrée où vivait Noé. La narration de la Genèse raconte les faits suivant la manière ordinaire de parler, selon laquelle « toute la terre » désigne la contrée submergée par les eaux; « tous les hommes, » les habitants de cette contrée. En outre, la Genèse n'est pas l'histoire de l'humanité, mais seulement celle des ancêtres du peuple de Dieu. Or, au moment où elle raconte le déluge, elle a éliminé de son cadre des races entières, issues des fils et des filles d'Adam et des autres patriarches. Son récit du déluge, qui a d'ailleurs une couleur locale bien marquée, ne parle plus de ces races et n'a en vue que les habitants de la contrée où s'étaient passés les faits. Enfin, de l'aveu de tous, la table ethnographique du chapitre X de la Genèse n'est pas complète et ne mentionne pas les races jaune, rouge et noire. Ces races proviennent sans doute d'individus qui n'étaient pas de la lignée de Noé. L'abbé Motais, *Le déluge biblique*, in-8°, Paris, 1885, p. 301-333, avait cru trouver dans le Pentateuque des traces des survivants du déluge, et il nommait les Caïnites, les Amalécites, les Sodomites et les populations géantes de la Palestine, les Émim, les Zomzommim, les Avorim et les Horim. Mais ces traces sont peu probables. Voir AMALEC, t. I, col. 426-427; CINÉENS, t. II, col. 768-770, et Rambouillet, *Caïn redivivus*, in-8°, Amiens, 1887.

A cette interprétation, les partisans de l'universalité du déluge quant aux hommes objectent, non sans fondement, que le récit biblique renferme divers traits qui sont directement et positivement opposés à toute restriction du cataclysme à une fraction de l'humanité. L'homme que Dieu veut détruire par le déluge, c'est l'homme qu'il a créé, qu'il

se repent d'avoir fait, Gen., VI, 5-8; c'est donc le genre humain et non une partie seulement de l'humanité. D'ailleurs Noé, après sa sortie de l'arche, est présenté comme le père et le chef de tous les hommes qui vivront après le déluge. Gen., IX, 1 et 19. Enfin le plan de la Genèse n'élimine pas nécessairement avant le chapitre VI les enfants de Caïn et les autres descendants des patriarches en dehors de la lignée principale, qui devait être celle du peuple de Dieu. Cette lignée n'est complètement isolée qu'au début de l'histoire d'Abraham. A la troisième opinion, on oppose aussi des textes bibliques qui sont pris en dehors de la Genèse et qui affirment que tous les hommes ont péri dans le cataclysme. — Mais « l'espérance de l'univers, réfugiée sur un navire », qui conserva « le germe d'une postérité », Sap., XIV, 6, peut s'entendre de Noé, père des hommes postdiluviens, même dans l'hypothèse d'autres races survivantes. En tout état de choses, Noé, juste et parfait, fut la rançon de l'humanité; il fut au moins une semence de justes ou le chef d'une nouvelle race. Eccli., XLIV, 17 et 18. Si Jésus compare la fin du monde avec le déluge, qui emporta sinon tous les hommes, du moins tous les voluptueux du temps, Matth., XXIV, 37-39, sa comparaison porte non sur l'universalité des victimes, mais bien sur le caractère inopiné du déluge et du jugement dernier, et il dit seulement : « Malgré les avertissements et les signes certains, les contemporains de Noé furent surpris par le déluge, qui les extermina tous. » Cf. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 470. Quand saint Pierre parle des huit âmes qui furent sauvées dans l'arche, I Petr., III, 19 et 20, son but n'est pas de démontrer la nécessité ou l'universalité du baptême, mais son efficacité. Il compare l'eau du baptême à celle du déluge en tant qu'elle sauve, non en tant qu'elle perd, et il affirme que tous les baptisés seront sauvés aussi certainement que le furent le petit nombre d'âmes qui étaient renfermées dans l'arche au temps du déluge. Drach, *Épitres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 100. Si le même apôtre dit que Dieu n'a pas épargné le monde primitif et n'a sauvé que Noé le huitième, c'est-à-dire sept autres personnes avec lui, en amenant le déluge sur le monde des impies, II Petr., II, 5-7, on peut expliquer sa parole du monde au milieu duquel vivait Noé, le prédicateur de la justice. Donc ces textes ne prouvent ni pour ni contre l'universalité ethnographique du déluge.

Oppose-t-on à la troisième opinion l'accord unanime avec lequel les Pères reconnaissent l'universalité anthropologique du déluge, ses partisans répliquent qu'il est loisible de s'écarter du sentiment commun des Pères sur ce point aussi légitimement qu'au sujet de l'universalité géographique et zoologique. Il est vrai, on a dit que le témoignage des Pères relativement à l'inondation du globe et à la destruction des animaux ne constitue pas un enseignement ecclésiastique, tandis qu'il affirme la destruction du genre humain comme un point de foi, comme une vérité connexe avec la foi, puisqu'il la donne pour base à un type certain, à la signification figurative de l'arche, représentant l'Église, hors de laquelle il n'y a pas de salut. L'existence du type est indiscutable. Mais il n'est pas de la nature du type qu'il y ait équation entre lui et l'antitype qu'il représente. Un fait relativement universel peut servir de type à un fait absolument universel. La maison de Rahab est considérée par les Pères comme la figure de l'Église, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut. Les huit personnes qui étaient dans l'arche représentaient tous les sauvés. Les contemporains de Noé, les seuls habitants de la contrée submergée, peuvent représenter tous ceux qui seront damnés hors de l'Église, sans que la signification typique du déluge perde de sa valeur. L'universalité relative du déluge quant aux hommes suffit donc à maintenir la vérité du type. Les Pères, il est vrai, s'appuient sur l'universalité absolue de la destruction des hommes. Ils n'en ont pas fait toutefois une condition nécessaire du type prophétique; ils n'ont pas exclu expressément l'universalité relative, et leur manière de s'exprimer ne l'exclut pas équivalemment. Ils n'ont donc pas tranché d'autorité une question qui ne se posait pas pour eux.

Si la troisième opinion ne peut pas invoquer en sa faveur l'autorité des anciens, elle compte déjà beaucoup de partisans. Elle n'est pas tout à fait nouvelle. Le dominicain Jérôme Oléaster, *Comment. in Pentateuchum*, Lyon, 1586, p. 518, admettait que les Cinéens, Num., XXIV, 21, descendaient de Caïn. Isaac de la Peyrère restreignait le déluge à la Palestine, *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, 1655, p. 202-219; Aug. Malbert, *Mémoire sur l'origine des nègres et des Américains*, dans le *Journal de Trévoux*, 1733, p. 1940-1972; Frdr. Klee, *Le déluge, considérations géologiques et historiques*, 1853, p. 311-319; Ch. Schœbel, *De l'universalité du déluge*, 1856, et *Annales de philosophie chrétienne*, 1878, p. 422; d'Omalius d'Halloy, *Discours à la classe des sciences de l'Académie de Belgique*, 1866; Scholz, *Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis*, 1877, p. 71; Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885; Ch. Robert, *La non-universalité du déluge*, Paris et Bruxelles, 1887; *Encore la non-universalité du déluge*, extraits de la *Revue des questions scientifiques*. Un plus grand nombre d'écrivains, sans l'adopter positivement, la tiennent pour libre, soutenable et probable. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, p. 748-773; cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 235-238; J. A. Zahm, *Bible, science et foi*, trad. franç., Paris [1896], p. 105-163; Schöpfer, *Histoire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1897, p. 82-87; *Bibel und Wissenchaft*, 1896, p. 201-245; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 235-236, qui donne une bibliographie très complète. Si les sciences établissaient par une démonstration rigoureuse ou par un ensemble d'indications précises et convergentes la non-universalité anthropologique du déluge, on devrait admettre que le récit biblique ne s'y oppose pas. Mais les sciences n'ont pas encore jusqu'à présent établi ce fait, et on peut satisfaire à leurs légitimes exigences actuelles en reculant la date du déluge. Il n'est donc pas nécessaire d'adopter le sentiment qui restreint le déluge à une partie de l'humanité. On n'y serait contraint que si la non-universalité devenait une vérité incontestable, et on pourrait le faire, puisque la foi n'y apporte pas obstacle. En attendant, il est sage et prudent de s'en tenir à la seconde opinion.

IV. Nature du déluge. — Aussi longtemps qu'on a admis l'universalité absolue du déluge, on a cru à son caractère miraculeux. Une intervention directe de Dieu était, en effet, nécessaire pour expliquer la submersion du globe entier, et l'universalité absolue de l'inondation entraîne comme conséquence logique une origine miraculeuse. Les anciens exégètes ont pu hésiter et ne pas s'accorder dans la détermination du point précis où l'action immédiate de Dieu s'était fait sentir, voir Motais, *Le déluge biblique*, p. 210-214; d'un accord unanime, ils ont reconnu dans le déluge biblique un fait produit en dehors des lois ordinaires de la nature, un fait miraculeux. Mais dès qu'on a commencé à restreindre l'inondation à des limites déterminées, soit à la région qu'occupaient alors les hommes, soit aux pays connus des Hébreux, soit à une contrée particulière, elle est apparue comme un événement provoqué sans doute par une intention spéciale de Dieu, mais réalisé par le jeu des forces naturelles; comme un fait providentiel dans son but, miraculeux dans son annonce prophétique, mais naturel dans son mode de production. Il y a donc lieu de se demander si le déluge a été produit par une intervention directe de Dieu, ou s'il a été l'effet de causes physiques dirigées seulement par la Providence.

L'annonce prophétique de la catastrophe ne prouve pas que le cataclysme lui-même a été miraculeux. D'autres

événements, annoncés dans la Bible comme des vengeances divines, comme des châtiments exemplaires, ont été des phénomènes entièrement naturels en eux-mêmes. La destruction de Jérusalem, prédite par Jésus-Christ avec des détails plus circonstanciés que ceux du déluge, n'en fut pas moins réalisée par des agents naturels et humains. Tous les faits prophétisés ne sont pas des miracles. Pour que la prophétie se réalise, Dieu n'a pas besoin de déroger aux lois naturelles, il suffit que, sans nuire à leur fonctionnement régulier, il les dirige à ses fins, et que les causes physiques agissent spontanément au moment qu'il a fixé. Dieu est certainement intervenu, quand il a ordonné à Noé de quitter l'arche, Gen., VIII, 15-17, et quand il a contracté avec lui une nouvelle alliance. Gen., VIII, 21 et 22; IX, 1-17. Mais on peut soutenir que son action directe ne s'est pas fait sentir dans la production de l'inondation. Tandis que la légende chaldéenne du déluge fait intervenir les dieux dans l'exécution même de l'inondation, le récit de la Genèse, qui montre Dieu agissant avant et après l'événement, ne parle pas de son action dans la réalisation du cataclysme. Il indique expressément les causes physiques qui entrèrent en jeu, une pluie torrentielle et l'envahissement de la mer sur le continent, Gen., VII, 11 et 12, sans les mettre dans les mains de Dieu. Les progrès et la décroissance de l'inondation sont aussi présentés comme s'opérant naturellement. Gen., VII, 17-19, 24, et VIII, 2-14. Toute la marche de l'inondation est donc décrite dans la Genèse comme naturelle. Les indices de l'action directe de Dieu dans la réalisation même du déluge, qu'on a cru trouver dans le récit de la Genèse, ne sont pas certains ni assez évidents. La leçon de l'Italique : « Intrabunt ad te, » au lieu de : « Ingredientur tecum, » Gen., VI, 20, suivant laquelle saint Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 27, t. XLI, col. 475, a fait intervenir Dieu dans le rassemblement des animaux, ne répond pas au texte original, qui annonce simplement le fait, sans indiquer d'aucune manière le mode de son exécution. La Vulgate montre Dieu fermant la porte de l'arche, Gen., VII, 16; le texte hébreu dit seulement que « Dieu ferma sur Noé ». Cela peut signifier simplement que par son action providentielle Dieu ne permit à personne, en dehors de la famille de Noé, de trouver un refuge dans l'arche. Muet sur toute action miraculeuse, le texte biblique est absolument formel en faveur des causes naturelles de l'inondation. On peut en conclure que, quoique providentiel dans son but, le déluge fut un événement naturel dans le mode de sa réalisation. R. de Girard, *Le caractère naturel du déluge*, Fribourg, 1894. Cette conclusion serait certaine, s'il était démontré que l'inondation fut localisée dans des limites assez étroites, ou que l'humanité était encore peu répandue. Elle perd de sa rigueur logique, si les hommes étaient déjà disséminés au loin et de divers côtés. Dans ce cas, l'inondation semble avoir dépassé la mesure des catastrophes ordinaires, et avoir exigé l'intervention miraculeuse de Dieu, conformément à l'interprétation générale.

Si le déluge peut être considéré comme un événement naturel, il est logique de chercher à découvrir le mode de sa réalisation. On n'a pas manqué à cette tâche, et les essais d'explications scientifiques peuvent se classer suivant leurs tendances en quatre groupes. — 1° Les théories cosmiques font appel à un changement dans la position de l'axe des pôles. Le déplacement plus ou moins subit de l'axe terrestre aurait eu pour effet de déverser tous les océans sur les continents et de produire une gigantesque barre d'eau qui aurait fait le tour du globe, en passant au-dessus des montagnes. Il est difficile d'indiquer une cause adéquate de ce brusque déplacement de l'axe terrestre. On a parlé du choc d'une comète et du soulèvement des montagnes, qui auraient changé la valeur de l'angle d'inclinaison de l'axe terrestre sur le plan de l'écliptique. Frd. Klee, *Le déluge, considérations historiques et géologiques*, in-12, Paris, 1846, p. 83-123 et 205-332. — 2° Les partisans des théories volcaniques rapprochent le déluge de la catastrophe récente de la Sonde, et expliquent l'inondation par un soulèvement des eaux de la mer, produit par l'éruption d'un volcan. — 3° Les tenants des théories orogéniques rattachent le cataclysme à des soulèvements montagneux ou à des effondrements dans le genre de celui qui a englouti l'Atlantide. K. de Léonhard, *Géologie*, trad. Grimblot et Toulouzan, 1839 et 1840, t. II, p. 722; Hugh Miller, *Testimony of the rocks*, 1858, p. 344-348. Cf. Reusch, *La Bible et la nature*, p. 395-398. — 4° La théorie sismique, s'appuyant principalement sur l'interprétation scientifique de la légende cunéiforme du déluge, explique l'inondation par un séisme ou tremblement de terre, qui se produisit au fond du golfe Persique et projeta sur les plaines de la Mésopotamie les flots de la mer. Un terrible cyclone se joignit au raz de marée, et l'onde sismique transporta l'arche de la ville de Surippak, située sur le rivage de l'Euphrate, aux montagnes de Nizir. Cette translation de l'arche d'aval en amont, à contre-pente des fleuves du pays, est à elle seule un indice certain du caractère sismique et marin du cataclysme. E. Suess, *Die Sintfluth, eine geologische Studie*, 1er fascicule de l'*Antlitz der Erde*, Prague et Leipzig, 1883, p. 11-27; R. de Girard, *La théorie sismique du déluge*, Fribourg, 1895, p. 23-541. Il est impossible de dire laquelle de ces théories se rapproche le plus de la vérité. Toutes prêtent le flanc à la critique. Elles ont au moins le mérite de montrer que le déluge, qui est historiquement certain, est physiquement possible.

E. MANGENOT.

DEMAS (Δημᾶς, nom probablement contracté de Δημήτριος, ou selon quelques-uns de Δήμαρχος), compagnon de saint Paul, qui le nomme parmi ses collaborateurs. Philem., 24. Dans la conclusion de l'Épître aux Colossiens, IV, 14, il est également nommé, mais sans les éloges et recommandations qui accompagnent les autres noms. On voit par ces deux Épîtres que Démas était avec l'Apôtre pendant sa première captivité, à Rome. Mais durant son second emprisonnement, saint Paul se plaint à Timothée que Démas, par amour du monde présent, l'ait abandonné et se soit retiré à Thessalonique. II Tim., IV, 9. Son retour dans cette ville a fait supposer qu'il en était originaire. Saint Jean Chrysostome, *In II Tim., hom.* X, 1, t. LXII, col. 655. En tout cas, il n'était pas de race juive, puisque saint Paul, Col., IV, 11, 14, le sépare « de ceux qui étaient circoncis ». On ne sait comment il finit sa vie. Quelques Pères, entre autres saint Épiphane, *Hæres.*, LI, 6, t. XLI, col. 897, ont conclu de II Tim., IV, 9, qu'il avait apostasié. D'après Estius, au contraire, ce serait Démas que saint Ignace dans sa lettre aux Magnésiens appelle leur évêque digne de Dieu. Mais aucun document ne vient appuyer ces diverses conjectures.

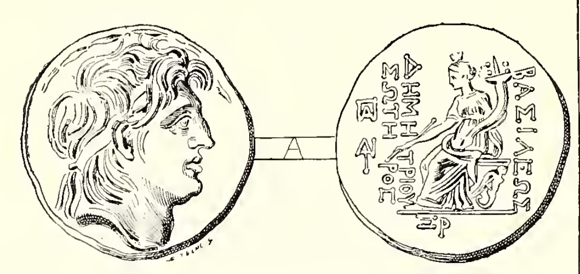
E. LEVESQUE.

DÉMÉTRIUS (Δημήτριος). Nom de deux rois de Syrie, d'un orfèvre d'Éphèse et d'un chrétien.

1. DÉMÉTRIUS Ier SOTER, roi de Syrie, fils de Séleucus IV Philopator et petit-fils d'Antiochus III le Grand (fig. 488). Il régna de 162 à 150 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 151-162.

I. SON HISTOIRE. — Tout enfant, en 175 avant J.-C., il fut envoyé en otage à Rome, en échange de son oncle, Antiochus IV Épiphane, et y resta pendant tout le règne de ce prince. A la mort d'Épiphane, en 164, il demanda au sénat la liberté et la permission d'aller occuper le trône de Syrie. Le sénat refusa. Démétrius s'échappa de Rome avec la complicité de Polybe et débarqua en Syrie. Il avait alors vingt-trois ans. Polybe, XXXI, 12. Le pays se déclara en sa faveur; le jeune Antiochus V Eupator, son cousin, fut mis à mort avec son tuteur Lysias, et Démétrius devint maître du royaume. Polybe, XXXI, 19-23;

Appien, *Syriac.*, 46, 47; Justin, XXXIV, 3; Tite-Live, *Epit.*, XLVI; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 1. I Mach., VII, 1-4; II Mach., XIV, 1-2. Voir LYSIAS. Il s'efforça de gagner la sympathie des Romains en leur envoyant une ambassade chargée de présents et en leur livrant l'assassin de l'ambassadeur Cn. Octavius. Ceux-ci le reconnurent pour roi sur les instances de Tibérius Gracchus. Polybe, XXXII, 4 et 6. Il s'occupa alors de pacifier l'Orient et délivra Babylone du satrape Héracléides, qui s'y était établi en maître. Ce fut alors que les Babyloniens lui décernèrent le titre de *Soter* ou Sauveur. Polybe, *ibid.;* Appien, *Syr.*, 47. Il chassa Ariarathe de Cappadoce; mais le sénat romain soutint ce roi et le rétablit. Polybe, XXXII, 20, 3; cf. III, 5, 2; Appien, *Syr.*, 47; Tite-Live, *Epit.*, XLVII; Justin, XXV; I. Démétrius tenta ensuite, mais sans succès,



483. — Tétradrachme de Démétrius Ier Soter.
Tête de Démétrius diadémé, à droite. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ. La Fortune de profil, à gauche, assise sur un trône, tenant un sceptre et une corne d'abondance. Dans le champ, à gauche, AII et AIN, en monogramme; dans l'exergue, la date ΞΡ (an 160 de l'ère des Séleucides).

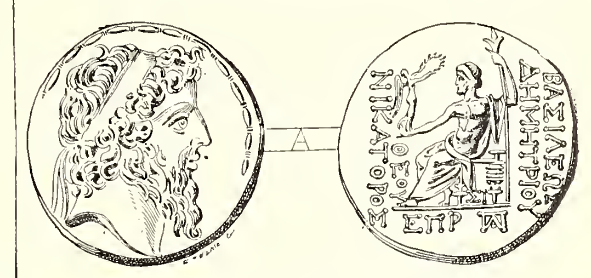
de s'emparer de Cypre par trahison. Polybe, XXXIII, 3, 2. Il s'aliéna bientôt ses sujets par ses débauches. Polybe, XXXI, 21, 8; XXXIII, 14, 1; Justin, XXXV, 1. Héracléides suscita contre lui Alexandre Balas. Polybe, XXXIII, 14 et 16. Voir ALEXANDRE BALAS, t. I, col. 348-350. Soutenu par de puissants alliés, entre lesquels étaient les Romains, Attale, roi de Pergame, Ariarathe, roi de Cappadoce, et Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte, Alexandre vainquit Démétrius, et celui-ci périt dans la bataille. Polybe, XXXIII, 16; Appien, *Syr.*, 67; Justin, XXXV, 1. Démétrius périt en 150 avant J.-C., après douze ans de règne. Polybe, III, 5.

II. RAPPORTS DE DÉMÉTRIUS AVEC LES JUIFS. — Dès le début du règne de Démétrius, Alcime, qui voulait être grand prêtre, se rendit auprès du roi de Syrie avec quelques-uns de ses partisans, pour l'engager à se rendre compte des désordres que, selon lui, Judas Machabée fomentait en Judée, et pour l'en punir, lui et ses amis. I Mach., VII, 5-7. Voir ALCIME, t. I, col. 338-340. En 161, Démétrius envoya une armée, à la tête de laquelle il plaça Bacchide, gouverneur de Mésopotamie, avec ordre d'établir Alcime dans la dignité de grand prêtre et de châtier Judas. I Mach., VII, 8-9; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 2. Voir BACCHIDE, t. I, col. 1373-1374. Alcime et Bacchide feignirent des intentions pacifiques. Judas et ses frères ne s'y trompèrent pas (voir JUDAS MACHABÉE); mais les Assidéens se laissèrent gagner. Voir ASSIDÉENS, t. I, col. 1131. Alcime et Bacchide saisirent soixante d'entre eux et les mirent à mort. L'épouvante s'empara alors de tout le peuple. I Mach., VII, 10-19; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 2. Bacchide quitta Jérusalem et s'établit à Bethzétha. I Mach., VII, 25; II Mach., XIV, 3-11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 3. Voir BETHZÉTHA, t. I, col. 1763. Le roi envoya en Judée Nicanor, chef des éléphants et grand ennemi des Juifs, avec ordre de châtier ce peuple. Il devait s'emparer de Judas Machabée et rétablir Alcime dans le souverain pontificat. I Mach., VII, 26; II Mach., XIV, 12-13. Voir NICANOR. Les habitants de la Judée qui n'étaient pas de race juive se joignirent à Nicanor, dans l'espoir de voir la ruine de leurs ennemis. II Mach., XIV, 14. Les Juifs furent remplis de terreur. Sur l'ordre de Judas, ils établirent leur camp à Dessau. II Mach., XIV, 15-16. Voir DESSAU. Simon, frère de Judas, marcha à la rencontre des Syriens; mais leur arrivée soudaine le mit en fuite. II Mach., XIV, 17. Voir SIMON. Nicanor, qui avait en haute estime la valeur de Judas et de ses compagnons, résolut d'entrer en pourparlers avec eux. Il envoya en ambassade Posidonius, Théodotion et Mathias. Une entrevue fut décidée entre Judas et Nicanor. Judas prit ses précautions pour ne pas être surpris. Nicanor, de son côté, se conduisit avec douceur. Judas lui était sympathique; il lui donna une épouse, et pendant quelque temps ils vécurent en paix. I Mach., VII, 27-29; II Mach., XIV, 18-25. Ces relations pacifiques furent interrompues par les intrigues d'Alcime. Celui-ci dénonça Nicanor à Démétrius. Il présenta au roi le chef des éléphants comme un conspirateur, qui voulait placer Judas sur le trône de Syrie. Le roi, irrité, donna à Nicanor l'ordre de lui amener Judas enchaîné à Antioche. Nicanor n'osait rompre la trêve sans que Judas lui donnât un motif de le faire. Cependant il chercha une occasion d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu. Judas s'aperçut du changement survenu dans l'esprit de Nicanor et se cacha. II Mach., XIV, 26-30; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 3-4. Une bataille s'engagea à Capharsalama, entre les troupes syriennes et celles de Judas. Voir CAPHARSALAMA, col. 210. Nicanor fit de nombreux prisonniers, en massacra un certain nombre et jeta leurs corps dans un puits. Il confia ensuite le pays à Alcime, laissa quelques troupes pour le défendre et retourna vers Démétrius. I Mach., VII, 20-21. Judas entreprit de délivrer son pays de la tyrannie d'Alcime. Celui-ci, incapable de résister, demanda de nouveau le secours de Démétrius. I Mach., VII, 27-31. Près de cinq mille Syriens périrent dans le combat; le reste s'enfuit dans la cité de David. I Mach., VII, 32; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 4. Nicanor monta alors vers le mont Sion. Un groupe de prêtres vint le saluer et lui montrer les victimes destinées aux holocaustes qu'on offrait pour le roi. Il les traita avec insolence et menaça de brûler le Temple, si Judas et son armée n'étaient livrés entre ses mains. Les prêtres implorèrent la vengeance de Dieu contre l'impie. I Mach., VII, 33-38; II Mach., XIV, 31-36; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5. Nicanor quitta ensuite Jérusalem et s'établit à Béthoron, où il fut rejoint par une armée syrienne. Judas et son armée campèrent dans le voisinage, à Adarsa. I Mach., VII, 39-40. Voir ADARSA, t. I, col. 213-214, et BÉTHORON 1, t. I, col. 1699-1705. En apprenant cela, Nicanor résolut d'attaquer l'armée juive un jour de sabbat. Les Juifs qui s'étaient ralliés à lui le supplièrent de respecter le jour du Seigneur. Il leur répondit insolemment; mais il ne put exécuter son dessein. II Mach., XV, 1-5. Judas pria et exhorta ses soldats à combattre avec courage et confiance en Dieu. I Mach., VII, 41-42; II Mach., XV, 7-11. Le grand prêtre Onias et le prophète Jérémie lui apparurent en songe et lui promirent la protection céleste. II Mach., XV, 12-16. L'armée tout entière fut remplie d'ardeur, et les habitants de Jérusalem eurent grand espoir. II Mach., XV, 19-20. Le combat fut livré le 13 du mois d'adar. I Mach., VII, 43. Voir ADAR 3, t. I, col. 211. Judas invoqua le Dieu d'Israël, et remporta une victoire complète. Nicanor lui-même succomba. I Mach., VII, 43-46; II Mach., XV, 25-29. Un jour de fête fut établi en souvenir de ce triomphe, la veille du jour de Mardochée. I Mach., VII, 48-49; II Mach., XV, 36-37; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5; *Meghillath Thaamith*, 12; *Le Talmud de Jérusalem*, trad. Schwab, t. VIII, in-8°, Paris, 1886, p. 217. Judas profita de la défaite de Nicanor (161) pour mettre à exécution un projet qu'il caressait depuis longtemps, celui de faire alliance avec Rome. Les ambassadeurs juifs devaient en même temps demander au sénat de signifier à Démétrius qu'il eût

à s'abstenir de toute guerre contre leur nation. L'alliance fut conclue, et ordre fut envoyé de Rome à Démétrius de respecter désormais la Judée, sous peine d'être châtié par Rome. I Mach., VIII, 19 et 31-32. Pendant ces négociations, Démétrius, pour venger Nicanor, avait envoyé une armée considérable, commandée par Bacchide (160). Alcime accompagnait le général syrien. Les troupes grecques traversèrent la Galilée, campèrent à Masaloth et tuèrent un grand nombre de Juifs qui s'étaient réfugiés près de là, dans les cavernes d'Arbèles (voir ARBÈLES, t. I, col. 884); elles marchèrent ensuite vers Jérusalem, puis se rendirent à Béréa. I Mach., IX, 1-4. Voir BÉRÉE, t. I, col. 1606. Judas campait à Laisa. Voir LAISA. Bacchide s'avança pour l'attaquer. Effrayés par le nombre des Syriens, les soldats de Judas désertèrent presque tous. Huit cents seulement restèrent fidèles. Malgré cette infériorité, Judas engagea la lutte. I Mach., IX, 5-10. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1. Il mit en déroute l'aile droite de l'armée syrienne et la poursuivit jusqu'à Azôt ou Aza. Voir AZOT, t. I, col. 1309. Mais l'aile gauche enveloppa Judas, et ce héros succomba criblé de blessures. I Mach., IX, 11-22. Délivré de son vaillant adversaire, Bacchide établit la domination syrienne par la violence et la cruauté, et avec la complicité de tous les Juifs traîtres à leur patrie et à leur Dieu. I Mach., IX, 23-27. Ceux qui restèrent fidèles élurent pour chef Jonathas, frère de Judas. I Mach., IX, 28-31. Voir JONATHAS. Bacchide lui dressa des embûches; mais Jonathas et Simon, son frère, s'enfuirent dans le désert de Thécué, près du lac Asphar. I Mach., IX, 32-34. Voir SIMON. Bacchide les poursuivit peu après et attaqua les Juifs un jour de sabbat, sur les bords marécageux du Jourdain. Malgré la sainteté du jour, Jonathas n'hésita pas à livrer combat. Il faillit tuer Bacchide; puis, vaincu par le nombre, il se sauva à la nage avec son armée. I Mach., IX, 43-48. Bacchide retourna à Jérusalem, et pour assurer la domination de Démétrius il fortifia les villes d'Ammaüs, de Béthoron, de Béthel, de Jéricho, de Thamnatha, de Phara, de Thopus, de Bethsura, de Gazara, et y établit des garnisons syriennes et des dépôts de vivres. I Mach., IX, 50-53. Il enferma comme otages dans la citadelle de Jérusalem les fils des principaux habitants du pays. I Mach., IX, 54. Après la mort d'Alcime, qui survint vers cette époque, Bacchide retourna auprès de Démétrius, et la Judée fut tranquille pendant deux ans. I Mach., IX, 54-57. Cependant les intrigues des ennemis de Jonathas ramenèrent Bacchide en Judée. Jonathas, averti, fit mettre à mort cinquante des traîtres et se réfugia à Bethbessen, dans le désert. Simon fut chargé de la défense de la forteresse, et Jonathas fit des incursions dans le pays. I Mach., IX, 58-66. Bacchide attaqua Simon et fut vaincu. Jonathas lui offrit la paix. Bacchide accepta et se retira pour ne plus revenir. Cependant les troupes de Démétrius Ier continuèrent à tenir garnison dans les forteresses syriennes et à Jérusalem. Jonathas s'établit à Machmas. I Mach., IX, 67-73. Pendant quatre ans, de 157 à 153, la Judée fut tranquille.

En 153, Démétrius Soter, inquiet des agissements d'Alexandre Balas, écrivit à Jonathas pour lui demander son appui contre l'usurpateur. Il conféra au chef juif le droit de lever des troupes et de fabriquer des armes et lui rendit les otages. Jonathas vint à Jérusalem et lut les lettres du roi; il restaura les murs de la ville et y établit sa résidence. I Mach., X, 1-12. Cependant il ne se crut pas engagé envers Démétrius, et, plus confiant dans les promesses d'Alexandre Balas, il fit alliance avec ce dernier. I Mach., X, 15-21. Démétrius écrivit alors une seconde lettre par laquelle il exemptait les Juifs d'impôts de diverses natures, déclarait Jérusalem ville sainte et libre, remettait à Jonathas la citadelle, le confirmait dans sa dignité de grand prêtre et promettait de faire don au Temple de quinze mille sicles par an et des revenus de la ville de Ptolémaïde, de mettre en liberté tous les prisonniers juifs et de les exempter d'impôts, de respecter le sabbat et les jours de fêtes, ainsi que les trois jours qui précéderaient et qui suivraient, d'empêcher toute action contre les Juifs pendant ce temps, de prendre à sa solde trente mille de leurs compatriotes, qui seraient commandés par des chefs de leur propre race, de leur ouvrir l'accès des fonctions publiques. Trois villes de Samarie devaient être jointes au pays gouverné par le grand prêtre. Droit d'asile était donné au Temple. Démétrius Ier s'engageait enfin à contribuer à la restauration des murailles de Jérusalem. I Mach., X, 25-45. Ces promesses étaient trop belles pour que Jonathas les crût sincères; il resta fidèle à Alexandre. Un combat s'engagea entre les deux rois, et Démétrius fut tué. I Mach., X, 46-50. Voir de Saulcy, *Histoire des Machabées*, in-8°, Paris, 1880, p. 201-233. E. BEURLIER.

2. **DÉMÉTRIUS II NICATOR**, roi de Syrie, fils de Démétrius Soter (fig. 489). Il régna une première fois



489. — Tétradrachme de Démétrius II Nicator.

Tête de Démétrius barbu et diadémé, de profil, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΘΕΟΥ ΝΙΚΑΤΟΡΟΣ. Zeus, assis sur un trône, à gauche, la chlamyde sur l'épaule et sur les genoux, s'appuyant sur un long sceptre et portant une petite Victoire sur sa main droite. Sous le trône : ΣΙ; dans l'exergue, la date ΕΠΡ (an 185 de l'ère des Séleucides), et un monogramme composé des lettres ΑΠ. Monnaie frappée à Sidon.

de 146 à 138 avant J.-C. (de l'ère des Séleucides, 166-175), et une seconde fois de 130 à 125 avant J.-C. (de l'ère des Séleucides, 182-187).

I. SON HISTOIRE. — Son père l'envoya à Cnide au moment où Alexandre Ier Balas envahit la Syrie, et ainsi il put échapper aux mains du vainqueur. Voir ALEXANDRE BALAS, t. I, col. 348-350. Il demeura en exil pendant quelques années; puis, en 148 ou 147 avant J.-C., il débarqua en Cilicie avec une troupe de Crétois. Voir CRÉTOIS, col. 1116. Ptolémée Philométor se déclara en sa faveur et lui donna en mariage sa fille Cléopâtre, qu'il avait d'abord donnée à Alexandre. Avec cet appui, il défit son adversaire, qui périt en Arabie, où il s'était réfugié. Justin, XXXV, 2; Tite-Live, *Epit.*, LIII; Appien, *Syriac.*, 67; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV; I Mach., X, 67; XI, 1-18. Cette victoire valut à Démétrius II le surnom de Nicator. Ptolémée mourut peu après. Désormais exempt de toute crainte, Démétrius s'abandonna à ses instincts de cruauté et s'aliéna l'esprit de ses sujets. Il licencia toutes ses troupes, à l'exception des mercenaires crétois. I Mach., XI, 38. Un prétendant nommé Diodote et surnommé Tryphon alla chercher en Arabie un fils d'Alexandre Balas et groupa autour de lui tous les mécontents. Il réussit à s'emparer d'Antioche et d'une grande partie de la Syrie. Démétrius se retira à Séleucie et à Babylone, d'où il s'engagea dans une expédition contre les Parthes. Après avoir remporté quelques succès, il fut attiré dans un piège, défait et emmené captif (138). Justin, XXXVI, 1; XXXVIII, 9; Tite Live, *Epit.*, LIII; Appien, *Syriac.*, 67; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V; I Mach., XI, 39-40; XIV, 1-3. Justin et Appien, *ibid.*, placent la révolte de Tryphon après la captivité de Démétrius, le premier livre des Machabées la place avant. Le récit biblique est cer-

tainement celui qui donne la suite exacte des événements. Le roi des Parthes, Arsace VI Mithridate Ier, traita son prisonnier avec magnanimité, lui donna un train royal et lui fit épouser sa fille Rhodogune. Après la mort de Mithridate, Démétrius tenta plusieurs fois de s'échapper; malgré cela, Arsace VII Phraate III le traita avec douceur. Cependant Antiochus VII Sidetès, frère de Démétrius, vainquit Tryphon. Une fois en possession du trône, le nouveau roi commença une expédition contre les Parthes. Ceux-ci, pour faire diversion, délivrèrent Démétrius, qui marcha contre son frère. Antiochus VII périt dans un combat, et Démétrius recouvra sa couronne (130), qu'il conserva en dépit des efforts de Phraate. Justin, XXXVIII, 9, 10; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. Il entreprit alors une expédition contre l'Égypte; mais il fut abandonné par ses soldats et par ses sujets, qui le détestaient. Ptolémée Physcon lui suscita un adversaire en la personne d'Alexandre Zébina. Démétrius fut défait et obligé de fuir. Cléopâtre, qui ne pouvait lui pardonner son mariage avec Rhodogune, lui refusa l'entrée de Ptolémaïde. Démétrius périt assassiné (125), peut-être par les ordres de la reine, au moment où il tentait de s'embarquer pour Tyr. Justin, XXXIX, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 3; Appien, *Syriac.*, 68; Tite Live, *Epit.*, LX. Démétrius porte sur ses monnaies, outre le surnom de Nicator, ceux de Théos et de Philadelphe. Sur les monnaies antérieures à sa captivité, il est toujours représenté imberbe; après sa délivrance, il porte souvent une longue barbe, comme les rois parthes. Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 229-231, croit que c'est en souvenir de sa captivité. M. Babelon, *Catalogues de monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. Les rois de Syrie*, in-8°, Paris, 1890, p. CXLV-CXLVI, pense qu'il voulait ainsi se donner un type divin, celui de Jupiter Olympien. Les pièces où le roi est barbu sortent de l'atelier d'Antioche; celui de Tyr conserva le type imberbe.

II. RAPPORTS DE DÉMÉTRIUS II AVEC LES JUIFS. — Jonathas, comme Judas Machabée, resta fidèle à Alexandre Ier Balas; il eut pour cette raison à soutenir l'attaque d'Apollonius, gouverneur de Cœlésyrie, qui s'était déclaré en faveur de Démétrius II. Voir APOLLONIUS I, t. I, col. 776. Le gouverneur rassembla une armée près de Janina, et provoqua Jonathas au combat. Celui-ci réunit dix mille hommes et marcha sur Joppé, dont il s'empara. I Mach., X, 69-76. Après une victoire remportée près d'Azot, Jonathas s'empara de cette ville et y mit le feu. Le temple de Dagon fut détruit; un grand nombre d'habitants de la ville et de Syriens périrent par le glaive ou dans les flammes. Ascalon eut le même sort, et Jonathas rentra triomphant à Jérusalem. I Mach., X, 77-87; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 4. Après la mort d'Alexandre Balas, Jonathas mit le siège devant la citadelle de Jérusalem. Démétrius le fit venir à Ptolémaïde, pour rendre compte de sa conduite. Jonathas se rendit dans cette ville, accompagné d'une nombreuse suite de prêtres et d'anciens du peuple et porteur de riches présents. Le roi fut gagné, combla Jonathas d'honneurs, le confirma dans sa dignité de grand prêtre et, moyennant la promesse de trois cents talents, exempta d'impôts la Judée et les trois districts de Samarie et de Galilée joints à ce pays. I Mach., XI, 20-28. Il écrivit à Lasthène le Crétois, qui lui avait fourni les auxiliaires à l'aide desquels il avait conquis son royaume, et à qui il avait confié les rênes du gouvernement, une lettre dans laquelle il indiquait toutes les immunités accordées à la Judée et à ses dépendances. I Mach., XI, 29-37; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Lors de la révolte de Tryphon (143), Jonathas écrivit à Démétrius II pour lui demander de rappeler la garnison syrienne établie dans la citadelle de Jérusalem. Le roi promit tout ce qu'on lui demanda et plus encore, si les Juifs venaient à son aide. Jonathas envoya trois mille hommes à Antioche. Les Juifs trouvèrent la ville révoltée, le roi menacé de mort et enfermé dans son palais; ils massacrèrent les insurgés, mirent le feu à la ville, délivrèrent le roi et retournèrent à Jérusalem chargés de dépouilles. I Mach., XI, 44-51. Démétrius, une fois hors de danger, oublia ses promesses. I Mach., XI, 52-53; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 1-3. Cependant Tryphon et le jeune Antiochus VI, fils d'Alexandre Balas, s'avançaient avec les troupes licenciées par Démétrius et s'emparaient d'Antioche. Démétrius II fut contraint de fuir, et Antiochus fut proclamé roi. I Mach., XI, 54-56. Antiochus écrivit aussitôt à Jonathas pour le confirmer dans tous ses privilèges, et lui envoya de riches présents; il nommait en outre Simon général de l'armée qui défendait la côte depuis Tyr jusqu'à l'Égypte. I Mach., XI, 57-59; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 4. Jonathas soutint Antiochus contre Démétrius, prit Ascalon et Gaza, et conquit pour le jeune roi tout le pays jusqu'à Damas. I Mach., XI, 60-63. Cependant les troupes de Démétrius II, partant de Cadès en Galilée, attaquèrent Jonathas dans les plaines d'Azor. Un moment surpris, les Juifs furent mis d'abord en déroute; mais Jonathas releva leur courage, et l'armée de Démétrius fut défaite. I Mach., XI, 63-74; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 6-8.

L'année suivante (143), ayant appris que les lieutenants de Démétrius, avec des forces nouvelles, voulaient attaquer la Judée, il marcha au-devant d'eux et les rencontra dans la région d'Amathite, voir t. I, col. 447. Informé par ses espions que les Syriens voulaient tenter une surprise nocturne, il se tint sur ses gardes, et les assaillants se retirèrent découragés. Jonathas les poursuivit sans pouvoir les atteindre. I Mach., XII, 24-30. Simon mit une garnison à Joppé, pour empêcher qu'on ne livrât cette ville à Démétrius. I Mach., XII, 33-34; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 10-11. Après la mort de Jonathas, traîtreusement assassiné par Tryphon, Simon se retourna du côté de Démétrius. Le roi répondit à ses avances par une lettre où il lui promettait la paix, lui permettait de tenir garnison dans certaines forteresses, enfin lui faisait remise des impôts. En même temps il lui envoyait de riches présents. L'autonomie de la Judée était reconnue sous le gouvernement de Simon (142). I Mach., XIII, 34-43; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 1-6.

Dans la lettre qu'il écrivit aux Romains pour solliciter leur alliance, Simon rappelle que Démétrius l'a reconnu en qualité de grand prêtre et a fait alliance avec lui. I Mach., XIV, 38-39. Les Romains envoyèrent à Démétrius II notification du traité conclu entre eux et Simon. I Mach., XV, 22. Mais celui-ci n'était plus sur le trône, il était prisonnier d'Arsace. I Mach., XIV, 1-3. Depuis ce moment il n'eut plus aucune relation avec les Juifs. Voir de Saulcy, *Histoire des Machabées*, in-8°, Paris, 1880, p. 233-278.

E. BEURLIER.

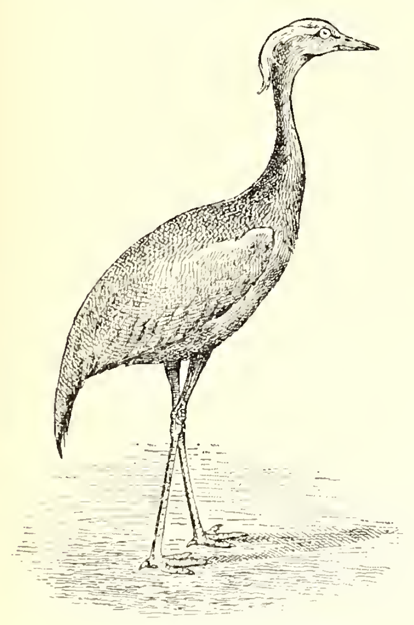
3. **DÉMÉTRIUS**, orfèvre d'Éphèse qui fabriquait de petits temples en argent, à l'imitation du fameux sanctuaire de Diane, à Éphèse. Act. XIX, 24. Il employait de nombreux ouvriers et se faisait un revenu considérable avec ces petits édicules, qu'il vendait comme des talismans ou objets de piété pour se procurer la protection de la grande déesse. (Voir DIANE.) En voyant les progrès de l'Évangile, il craignit pour son trafic; alors, réunissant tous les artisans qui vivaient de ce travail, il leur représenta non seulement le tort que la prédication de Paul allait faire à leur métier, mais l'abandon dans lequel tomberait forcément le culte de Diane. Excités par ces paroles, ils se mettent à crier : « Elle est grande, la Diane des Éphésiens. » La ville fut bientôt toute dans l'agitation et le trouble; on se précipite au théâtre, en y entraînant deux compagnons de saint Paul. L'Apôtre voulait s'y rendre pour haranguer la foule; mais ses disciples et quelques-uns des Asiarques (voir ASIARQUE, t. I, col. 1001) l'en détournèrent. Un Juif nommé Alexandre, poussé par ses coreligionnaires, voulut parler au peuple, sans doute pour dégager leur cause de celle

des chrétiens (voir ALEXANDRE 5, t. I, col. 350), mais dès qu'on sut qu'il était Juif, les cris redoublèrent et durèrent pendant deux heures. Enfin un greffier ou secrétaire de la ville persuada habilement au peuple que personne n'en voulait à la grande déesse, et que s'ils continuaient ce tumulte, on les accuserait de sédition; que si Démétrius avait à se plaindre, il pouvait s'adresser aux magistrats, qui jugeraient la cause. Il congédia ensuite l'assemblée, et tout rentra dans le calme. Act. XIX, 23-40.

E. LEVESQUE.

4. DÉMÉTRIUS. Chrétien, vivement recommandé par saint Jean dans sa lettre à Gaïus. III Joa., 12. Peut-être était-il le porteur de cette lettre; on ne sait rien de plus sur ce personnage. Quelques auteurs, comme Serarius, *Comm. in Epist. Canon.*, in-f°, Paris, 1704, p. 104, ont supposé que ce Démétrius d'Éphèse n'était autre que le précédent converti à la foi. Mais rien n'appuie cette conjecture, pas plus que celle de Salmeron, *Disputation.*, t. XVI, p. 336, qui semble faire de ce chrétien un évêque, ni celle de la Chronique controuvée de Lucius Dexter, d'après laquelle Démétrius serait le frère de Gaïus, à qui saint Jean adressa cette lettre. E. LEVESQUE.

DEMOISELLE DE NUMIDIE, oiseau appartenant au genre grue (voir GRUE), et nommé *ardea virgo* par

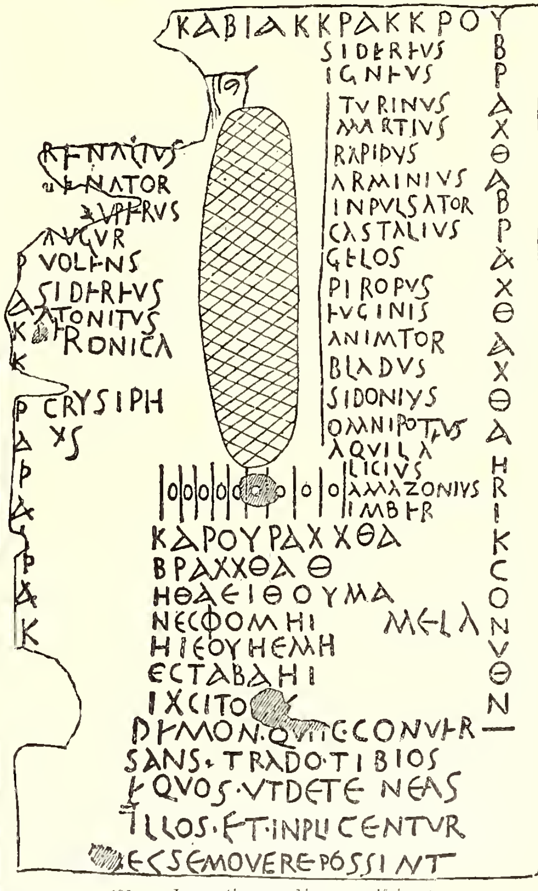


490. — Demoiselle de Numidie.

les naturalistes (fig. 490). Cet oiseau est remarquable par la grande élégance de ses formes. Les plumes de sa tête sont noires et se prolongent en avant par une belle touffe de même couleur, qui retombe sur la poitrine. Sur cette parure sombre se détachent deux aigrettes de plumes blanches, qui prennent naissance auprès des yeux et se dirigent en arrière de la tête. Cet ensemble gracieux a valu à l'animal son nom de *virgo,* « demoiselle. » La taille de l'oiseau est celle de la grue cendrée. Il se rencontre en Turquie, dans la Russie méridionale, dans le nord de l'Afrique et dans les régions avoisinantes en Asie. Les monuments égyptiens le reproduisent. Aussi est-on fondé à croire que la demoiselle de Numidie est mentionnée, en même temps que la grue cendrée, sous le nom générique de *'âgûr,* dans les deux passages où il est parlé des cris de la grue. Is., XXXVIII, 14, et de l'époque de sa migration. Jer., VIII, 7. H. LESÈTRE.

DEMON, ange révolté contre Dieu et précipité du ciel en enfer. Le même nom s'applique à tous les anges déchus, devenus pervers et méchants et cherchant à nuire aux hommes.

I. LES NOMS DU DÉMON. — 1° *Dans le texte hébreu.* — 1. *Šâtân,* dans Job avec l'article, *haššâtân,* du verbe *šâtan,* « dresser des embûches, persécuter, être adversaire. » Ce nom implique donc à la fois ruse et méchanceté. Le nom de Satan ne se trouve du reste que très



491. — Invocation au démon malfaisant.

On a trouvé à Carthage, dans une tombe romaine datant du Ier ou du IIe siècle de notre ère, une lamelle de plomb portant une invocation au « démon », génie malfaisant. Un magicien a tracé, au stylet, sur cette feuille de métal une enceinte elliptique quadrillée, qui représente le cirque, puis de petits ronds séparés par des barres pour figurer les *carceres* d'où partaient les chars pour la course. Enfin on y voit une double liste de noms de chevaux accompagnés de lettres cabalistiques, ΑΒΡΑΧ, etc., et on y lit cette invocation :

DEMON · QVI (H)IC · CONVER
SANS · TRADO · TIBI · (II)OS
EQVOS · VT DETENEAS
ILLOS · ET · INPLICENTVR
(N)EC SE MOVERE POSSINT

(*Corpus Inscriptionum Latinarum,* t. VIII, n° 12504).

rarement dans la Bible hébraïque pour désigner le démon. Job, I, 6, 9, 12; II, 3, 4, 6, 7; I Par., XXI, 1; Zach., III, 1, 2. — 2. Les deux noms *beliya'al* et *'ăzâ'zêl* ne peuvent être considérés comme désignant le démon dans le texte hébreu. Voir t. I, col. 1561, 1874.

2° *Dans les versions.* — 1. Σατᾶν, *Satan,* pour traduire le *šâṭân* hébreu. Il faut remarquer toutefois que les Septante n'emploient jamais Σατᾶν pour traduire *šâtân* comme

nom propre; ils se servent alors de διάβολος. Σατᾶν ne se trouve que pour rendre le mot hébreu en tant que nom commun. III Reg., xi, 14, 24. La Vulgate traduit alors par *adversarius*. — 2. Δαίμων, *dæmon*, et δαιμόνιον, *dæmonium*. Le mot δαίμων, qui vient probablement comme δαήμων, « savant, » d'un radical δάω, « enseigner, » et au passif « connaître », ou encore de δαίω, « diviser » et « allumer », désigne dans les auteurs grecs les dieux, le destin, les divinités inférieures, les âmes des morts et les génies, bons ou mauvais, attachés à un homme, à une cité, etc. Le mot δαιμόνιον est donné par les mêmes auteurs quelquefois aux divinités, Act., xvii, 18; plus souvent aux êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes et aux génies. Dans certains textes, « Démon » est réellement un génie malfaisant. Plutarque, *Cæs.*, 69 (fig. 491). Les deux mots grecs ne prennent le sens précis de « démon » que dans les Septante et le Nouveau Testament. Il y a donc là adaptation d'un mot ancien à une idée nouvelle. Cf. Bailly-Egger, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1895, p. 425, 434. Les versions traduisent par ce nom différents mots du texte hébreu dont le sens est moins déterminé : *śe'îrîm*, « boucs, » idoles ayant la forme de ces animaux, Lev., xvii, 7; II Par., xi, 15, et parfois boucs sauvages vivant au désert, Is., xiii, 21; xxxiv, 14; voir t. i, col. 1871; — *šêdîm*, « puissants, » idoles analogues aux *be'âlîm*, « seigneurs » ou dieux, Deut., xxxii, 17; Ps. cvi (cv), 37; — *ĕlîlîm*, « des néants, » autre nom donné aux idoles, Ps. xcvi (xcv), 5; — *ṣiyyîm*, « bêtes sauvages » habitant le désert, Is., xxxiv, 14; — *yâšûd*, « ce qui dévaste, » dans ce texte du Ps. xci (xc), 6 :

> La peste qui se glisse dans les ténèbres,
> La ruine qui dévaste en plein midi.

Les Septante mentionnent ici un « démon du midi », par suite du rapport qu'ils supposent entre *yâšûd* et *šêdîm*, « puissants, » et d'après eux « démons », les deux mots venant du même radical *šûd*, « être puissant » et « dévaster ». Les versions de Baruch, iv, 7, 35, emploient les mots δαιμόνια, *dæmonia*. — 3. Διάβολος, *diabolus*, de διαβάλλω, « diviser, attaquer, calomnier. » Chez les auteurs grecs, διάβολος est le nom de l'homme qui inspire la haine ou l'envie, Pindare, *Fragm.* 270; Aristophane, *Equit.*, 45, et du calomniateur. Aristote, *Topic.*, 4, 5, 9, 11. L'Écriture se sert de ce nom pour désigner le démon. Les Septante rendent par διάβολος le *sâtân* hébreu dans les deux premiers chapitres de Job, I Par., xxi, 1, et Zach., iii, 1, 2, où la Vulgate traduit par *Satan*. — Au Ps. cix (cviii), 6, où David souhaite que l'accusateur (*sâtân* employé comme nom commun) se tienne à la droite du traître, on lit διάβολος, *diabolus* dans les versions. Voir Diable. — Dans le texte de III Reg., xxi, 13, des hommes de *beliya'al*, c'est-à-dire des vauriens, sont appelés par les Septante hommes de « transgressions » et d'« apostasie », et par la Vulgate *filii diaboli* et *viri diabolici*. — Les versions du psaume lxxvii (lxxviii), 49, parlent d' « anges mauvais », ἀγγέλοι πονηροί, *angeli mali*. En hébreu, les *mal'ăkê râ'îm* sont seulement des « anges de malheurs », probablement de bons anges envoyés par Dieu, comme l'ange exterminateur, pour châtier les coupables.

3° *Dans le Nouveau Testament*. — 1. Σατανᾶς, *Satanas*, et jamais l'indéclinable *Satan*. Ce mot désigne ordinairement le prince des démons. — 2. Διάβολος, *diabolus*, avec le même sens. — 3. Δαίμων, δαιμόνιον, *dæmon*, *dæmonium*, nom donné aux anges qui obéissent à Satan. — 4. *Béelzébub*. Voir t. i, col. 1547. — 5. Le « dragon » ou « serpent antique » du paradis terrestre. Apoc., xii, 3, 9; xiii, 2; xvi, 13; xx, 2. — 6. Le « tentateur », ὁ πειράζων, *tentator*. Matth., iv, 3. — 7. Le « mauvais », πονηρός, *malignus*, *nequam*. Act., xix, 12; I Joa., ii, 13. — 8. L' « adversaire », ὁ ἀντίδικος, qualificatif du diable. I Petr., v, 8. — 9. L' « esprit immonde », τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα, *spiritus immundus*. Matth., xii, 43, etc. Ce nom est donné à Satan et à tous les démons. — 10. Dans saint Paul, Ephes., vi, 12, « princes et puissances, » « gouverneurs de ce monde de ténèbres, » κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, *mundi rectores tenebrarum harum*, cf. Luc., xxii, 53, « esprits de malice, » πνευματικὰ τῆς πονηρίας, *spiritualia nequitiæ*. — 11. *Belial*. Voir t. i, col. 1561. — On ne peut présenter comme des noms du démon, ainsi que quelques Pères l'ont fait, les mots *Behemoth*, qui désigne l'hippopotame, voir t. i, col. 1551, et *Leviathan*, qui désigne le crocodile, voir t. ii, col. 1120. Le nom de « Lucifer » lui-même n'apparaît dans la Sainte Écriture que pour signifier l'aurore ou une brillante étoile, ἑωσφόρος, *hêylêl*. Dans le passage où Isaïe, xiv, 12, écrit : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer! » il s'adresse à Babylone, dont il prédit la chute retentissante. Le nom de Lucifer, comme du reste tout le passage d'Isaïe, xiv, 12-15, ne peuvent donc s'appliquer à Satan que dans le sens figuré. Voir Petau, *De angelis*, III, ii, 21.

II. La notion du démon dans l'Écriture. — 1° *De Moïse à Salomon*. — Ainsi que nous l'avons constaté à propos des noms du démon, l'idée de l'ange déchu semble avoir été à dessein laissée dans l'ombre à travers les plus anciens livres de l'Écriture. Dans le récit de la chute, il n'est question que d'un serpent; mais ce serpent cache une personnalité spirituelle et invisible qui n'est pas nommée. La tromperie dont la femme est victime est attribuée, non pas à l'esprit qui se dissimule dans le serpent, mais au serpent lui-même, et c'est ce dernier seul que semble frapper la sentence divine. Gen., iii, 13-15. L'intention formelle du narrateur sacré est donc de ne pas nommer Satan. Le motif de ce silence se comprend. Le but de Moïse était d'établir inébranlablement dans l'esprit de son peuple l'idée du Dieu invisible, mais unique, tout-puissant, maître absolu de toutes choses en ce monde, particulièrement du bien et du mal. S'il eût nommé dès la première page de la Genèse un être invisible, assez puissant pour contrecarrer par sa malice les volontés de Dieu et faire avorter ses plans, les Hébreux grossiers n'auraient sans doute pas manqué de faire de cet être une divinité du mal, analogue à la divinité du bien, et de détourner vers elle la plus grande partie de leurs hommages inspirés par la crainte. C'est ainsi que les Égyptiens honoraient à la fois Râ et les dieux du bien, Set et les dieux du mal. Chez les Chaldéens, la plupart des dieux étaient malfaisants, et le culte consistait principalement à conjurer leurs attaques. Cf. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. i, p. 157, 630-636. Il n'en pouvait être ainsi chez les Hébreux. Aussi le législateur inspiré et, à son exemple, les écrivains sacrés qui le suivent, n'attribuent-ils au génie du mal qu'un rôle tout subalterne.

2° *Dans le livre de Job et après la captivité de Babylone*. — Pour la première fois le nom de Satan apparaît dans le livre de Job. Le démon s'y montre envieux, malfaisant, cruel envers l'homme vertueux, dont il semble se faire un ennemi personnel. Mais son action est étroitement subordonnée à la permission de Dieu. Job, i, 12; ii, 6. Cette subordination est même si accusée, qu'Herder a cru pouvoir ne reconnaître dans le Satan de Job qu'un « ange entièrement soumis à Dieu, dont il n'est que le messager...; l'ange justicier de Dieu, qui l'envoie pour découvrir et punir le mal ». *Histoire de la poésie chez les Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 102. Cette idée n'est point juste, car Satan manifeste des sentiments de haine qui ne sauraient convenir à un ange fidèle. Job, i, 9-11; ii, 5. Il ne serait pas exact non plus d'affirmer, comme l'ont fait quelques auteurs, que la notion distincte du démon n'est parvenue aux Hébreux qu'à la suite de leur contact avec les Perses, durant la captivité, et qu'en conséquence le Satan de Job ne désignerait qu'un « adversaire » indéterminé. Le silence de l'Écriture ne prouve

pas que le nom et la personnalité de Satan fussent inconnus des Hébreux avant la captivité. Les fréquentes allusions que l'un des livres salomoniens fait à l'arbre de vie, Prov., III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4, et au chemin de vie, Prov., II, 19; V, 6; X, 17; XII, 28, démontrent, au contraire, que l'histoire du paradis terrestre était alors familière à tous, et que le rôle joué par l'esprit du mal n'échappait à personne. Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. I, p. 51; Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 50. A l'époque où fut composé le livre de Job, le danger d'une déification de Satan était beaucoup moindre qu'au temps de Moïse. A plus forte raison en fut-il ainsi après la captivité de Babylone. Satan est nommé deux fois dans les livres postérieurs à cette époque. Tandis que le texte des Rois, II, XXIV, 1, dit simplement, à propos du dénombrement suggéré à David : « La fureur du Seigneur continua à s'irriter contre Israël, » le livre des Paralipomènes, I, XXI, 1, s'exprime ainsi : « Satan s'éleva contre Israël. » Zacharie, III, 1, 2, signale la présence de Satan debout devant le grand prêtre Jésus pour lui faire opposition. — On a prétendu à tort que les Juifs avaient emprunté aux Perses, à la fin de la captivité, la notion de Satan. Les documents cunéiformes établissent que, longtemps avant les Perses, les Chaldéens admettaient l'existence d'esprits méchants, et c'est là une des croyances primitives de l'humanité. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 227.

3° *Dans les Septante.* — Après la captivité, le nom de Satan fut regardé comme exécrable, et il fut interdit de le prononcer. *Berachoth,* f. 60, 1. Aussi ne se trouve-t-il jamais comme nom propre sous la plume des Septante, qui étaient des traducteurs juifs. Par contre, ceux-ci se croient le droit de substituer le nom des « démons » à d'autres noms moins précis usités dans les livres hébreux. Ainsi ils appellent formellement δαιμόνια les idoles de différents noms : *śe'irim,* Lev., XVII, 7; II Par., XI, 15; *šêdîm,* Deut., XXXII, 17; Ps. CVI (CV), 37; *ĕlîlîm,* Ps. XCVI (XCV), 6; d'autres idoles de nom inconnu, Bar., IV, 7, 35, et même des animaux du désert. Is., XXXIV, 14. Dans le livre de Tobie, III, 8, il est question d'un πονηρὸν δαιμόνιον du nom d'Asmodée. Voir ASMODÉE. Dans la Sagesse, II, 24, le démon est appelé διάβολος. « Cependant nulle part la littérature hébraïque ne confond Satan avec une divinité adorée dans les contrées voisines; nulle part il n'est dit que les hommages adressés à Baal ou à Moloch s'adressent en définitive à Satan. » Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 232. Les Septante se contentent seulement d'identifier les idoles avec les démons en général. — Josèphe, *Bell. jud.,* VII, VI, 3, donne le nom de δαιμόνια aux âmes des méchants qui sont morts. Cette idée n'a rien de biblique.

4° *Dans le Nouveau Testament.* — L'Évangile et les écrits des Apôtres nomment fréquemment Satan et les démons. Le Sauveur dénonce formellement aux hommes leur ennemi acharné, « celui qui peut perdre en enfer le corps et l'âme. » Matth., X, 28. Non seulement cette révélation ne court plus le risque de favoriser la démonolâtrie, mais elle est absolument nécessaire pour expliquer l'existence du mal moral au sein de l'humanité, faire comprendre la vie de Jésus-Christ venu « pour détruire les œuvres du démon », I Joa., III, 8, et justifier la lutte à laquelle il convie ses disciples.

III. L'ACTION DU DÉMON D'APRÈS L'ÉCRITURE. — 1° *Au paradis terrestre.* — La Genèse ne parle que d'un serpent. Saint Jean, à la dernière page des Saints Livres, déclare que Satan, le diable, est le serpent antique dont il est question à la première page. Apoc., XII, 9; XX, 2. C'est par son envie, par sa jalousie contre l'homme, que la mort est entrée dans le monde à la suite du péché. Sap., II, 24; Hebr., II, 14. Il est ainsi homicide dès le commencement. Joa., VIII, 44. Sa jalousie contre l'homme vient de ce qu'il n'a pas su lui-même demeurer dans la vérité, Joa., VIII, 44, et qu'avec ses anges il a été précipité dans le feu éternel. Matth., XXV, 41.

2° *Dans le livre de Job.* — Satan se présente avec les anges au conseil de Dieu, parle de ses allées et venues sur la terre et tient sur Job des propos ironiques. Job, I, 6, 8, 10. Cette description fait partie du prologue d'un livre poétique, et les anciens interprètes ne se sont pas crus obligés d'y voir autre chose qu'une allégorie, destinée à rendre sensible ce que l'intelligence humaine ne pourrait naturellement concevoir. Knabenbauer, *In Job,* Paris, 1885, p. 41-43. Le récit « renferme au moins un fonds de vérité historique, savoir : que Satan a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour éprouver son serviteur, et qu'il n'a rien pu que ce que Dieu lui a permis. Mais ces communications de Dieu avec de purs esprits, comprenons-nous comment elles se passent, et pouvons-nous les exprimer d'une manière simple et vulgaire autrement que par des métaphores? Le langage figuré était donc ici nécessaire ». Le Hir, *Le livre de Job,* Paris, 1873, p. 234. — Satan fait le tour de la terre et la parcourt en tous sens. Job, I, 7. C'est « l'adversaire, le diable qui rôde partout comme un lion rugissant, à la recherche d'une proie ». I Petr., V, 8. — Satan accuse Job de ne pratiquer la vertu que par intérêt. Job, I, 10, 11; II, 5. Saint Jean dit de lui : « Il est à bas l'accusateur de nos frères, lui qui les accusait nuit et jour en présence de notre Dieu. » Apoc., XII, 10. — Satan frappe Job dans ses biens et dans son corps, de même qu'il frappera les sept premiers maris de Sara, fille de Raguel, Tob., III, 8, et beaucoup d'autres malheureux dont parle l'Évangile. Luc., XIII, 16, etc. — Les afflictions que Satan inflige à Job ne triomphent pas de sa vertu. Donc, non seulement Dieu commande en maître à Satan et règle la mesure de ses attaques, I Cor., X, 13; mais l'homme lui-même peut résister au démon et lui disputer victorieusement son âme.

3° *Dans le livre de Tobie.* — Contre le démon homicide Asmodée, la prière adressée à Dieu obtient le secours du saint ange du Seigneur Raphaël. Tob., III, 8, 24, 25. Les hommes ne sont donc pas abandonnés à la malice des démons ; les bons anges interviennent pour les défendre. — Ce qui fait que le démon peut violenter les hommes, c'est que ceux-ci s'abandonnent à leurs mauvaises passions. Tob., VI, 17. — Raphaël, après que, sur son ordre, le jeune Tobie a brûlé le foie du poisson, « se saisit du démon et le relègue dans le désert de la haute Égypte. » Tob., VIII, 3. A partir de ce moment, le démon n'inquiète plus Sara. Le désert était regardé comme l'habitation du démon. Bar., IV, 35. Notre-Seigneur dit que, « quand l'esprit immonde est sorti d'un homme, il s'en va errer dans les lieux arides et y cherche le repos sans le trouver. » Matth., XII, 43. C'est pourquoi les Septante parlent de δαιμόνια dans deux passages d'Isaïe, XIII, 21 ; XXXIV, 14, où il n'est question que de bêtes du désert. Saint Jean fera aussi de Babylone ruinée et déserte l'habitation des démons et le repaire des esprits immondes. Apoc., XVIII, 2. Ce séjour est assigné au démon parce qu'il n'y trouve point d'hommes auxquels il puisse nuire.

4° *Dans les Évangiles et les Épîtres.* — 1. La plupart des passages évangéliques qui parlent du démon se rapportent à des possessions. Voir DÉMONIAQUES. — 2. Le démon ne cherche pas seulement à nuire aux corps; il s'attaque surtout aux âmes. Il les tente pour les faire tomber dans le mal, Act., V, 3; I Cor., VII, 5; II Cor., II, 11; il leur dresse des embûches, Ephes., IV, 27; VI, 11, et cherche à les prendre dans ses liens. I Tim., III, 6, 7; VI, 9; II Tim., II, 26. Pécheur dès l'origine, il travaille à faire commettre le péché. I Joa., III, 8. Pour mieux guetter sa proie, il se tient dans les régions aériennes voisines de la terre. Ephes., VI, 12. Il en veut surtout à ceux qui sont chargés de procurer le salut des âmes, II Cor., XII, 7; il contrarie leurs projets, I Thess., II, 18,

et s'acharne à les faire passer par le crible des persécutions. Luc., XXII, 31. — 3. Pour mieux séduire, Satan sait se transformer en ange de lumière. II Cor., XI, 4. Il sème le mauvais grain dans le champ du Seigneur, Matth., XIII, 39, et en ôte le bon grain. Marc., IV, 15; Luc., VIII, 12. Les démons ont leur doctrine, qui combat la foi et les mœurs. I Tim., IV, 1. Par le culte des idoles, ils se font rendre l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu. I Cor., X, 20, 21. — 4. Le pouvoir des démons est limité par Dieu, et ils ne peuvent l'exercer qu'avec sa permission. Ils sont habituellement enchaînés dans les prisons infernales, dans lesquelles ils ont été précipités sans que le pardon leur ait été offert, et ils attendent le jugement qui les réduira à l'impuissance absolue. II Petr., II, 4; Jud., 6. « Les démons croient et tremblent. » Jacob., II, 19. Ils sont à la torture quand ils sentent la présence de Dieu. Matth., XI, 29; Marc., V, 7; Luc., VIII, 28. Les bons anges luttent contre eux, mais respectent la liberté que Dieu leur laisse. « Quand l'archange Michel entra en contestation avec le diable pour lui disputer le corps de Moïse, il n'osa pas porter un jugement et le taxer de blasphème; mais il dit : Que le Seigneur te commande! » Jud., 9. Aussi Satan est-il appelé le « prince de ce monde », Joa., XII, 31; XIV, 30, et le « dieu de ce siècle ». II Cor., IV, 4; Ephes., II, 2. — 5. Les disciples de Jésus-Christ doivent lutter contre les démons avec « une foi courageuse ». I Petr., V, 8; Ephes., VI, 12. Ils peuvent vaincre Satan avec la grâce de Dieu, II Cor., XII, 7, 9; I Joa., II, 13, 14, qui les aide à le fouler aux pieds. Rom., XVI, 20. La résistance qu'on lui oppose le met en fuite. Jacob., IV, 6. Quand les disciples le chassaient, Jésus-Christ voyait « Satan tombant comme la foudre du haut du ciel », Luc., X, 18, c'est-à-dire précipité honteusement et en un clin d'œil des hauteurs où il s'établit pour persécuter les âmes. Un jour, les chrétiens fidèles seront les juges des mauvais anges. I Cor., VI, 3. — 6. Tous ne savent pas résister victorieusement à Satan. Il en est même qui font cause commune avec lui. Notre-Seigneur reprochait aux scribes et aux pharisiens leur opposition à sa mission et leur disait : « Vous faites ce que vous avez vu auprès de votre père... Vous venez d'un père qui est le diable, et vous voulez mettre à exécution les désirs de votre père. » Joa., VIII, 41, 44. Satan eut une action particulière sur l'apôtre Judas. Déjà un an avant la trahison, le Sauveur pouvait dire à propos du traître : « L'un de vous est un diable. » Joa., VI, 71. Satan inspira à Judas sa trahison, Joa., XIII, 2, et il finit par rentrer en lui pour l'aider à exécuter son forfait. Luc., XXII, 3; Joa., XIII, 27. Par l'excommunication, l'Église livrait à Satan ceux qui commettaient des crimes scandaleux. Cf. I Cor., V, 5; I Tim., I, 20. Les hommes se trouvent donc divisés en deux camps, les enfants de Dieu et les enfants du diable. Act., XXVI, 18; Col. I, 13; I Thess., V, 5; I Joa., III, 10. Il ne peut exister aucun accord entre les deux camps, entre le Christ et Bélial. II Cor., VI, 14-17. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 229-231; Petau, *De angelis,* III, II-VI; O. Everling, *Die paulinische Angelologie,* in-8°, Gœttingue, 1888.

5° *Dans l'Apocalypse.* — Saint Jean décrit dans ce livre les destinées de l'Église de Dieu, et, à cette occasion, donne d'importants détails sur la lutte entreprise contre elle par Satan. Il signale la présence à Smyrne de faux Juifs qui combattent l'Évangile et forment une « synagogue de Satan ». Le diable doit exciter la persécution dans cette ville et faire mettre en prison les disciples du Seigneur. Apoc., II, 9, 10. — A Pergame, il y a le « siège de Satan », les temples de Jupiter, de Minerve, de Bacchus, et surtout celui d'Esculape, qui était un puissant foyer d'idolâtrie. Apoc., II, 13. — A Philadelphie se trouve une autre « synagogue de Satan », composée de faux Juifs. Apoc., III, 9. — L'invasion de sauterelles, qui suit le signal donné par la trompette du cinquième ange, est commandée par « l'ange de l'abîme, qui se nomme en hébreu Abaddon, en grec Apollyon, et en latin l'Exterminateur ». Apoc., IX, 11. Voir ABADDON. — Au chapitre XII, 1-17, saint Jean trace le tableau de la guerre entreprise par le Dragon contre la femme qui représente l'Église. Ce Dragon a sept têtes couronnées et dix cornes, et sa queue entraîne la chute du tiers des étoiles. Il s'apprête à dévorer l'enfant de la femme. « Alors un grand combat se livra dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le Dragon, le Dragon combattait avec ses anges. Mais ceux-ci ne l'emportèrent pas, et il ne se trouva plus de place pour eux dans le ciel. Et fut précipité ce grand Dragon, le serpent antique, appelé diable et Satan, qui séduit le monde entier; il fut précipité sur la terre, et ses anges furent chassés avec lui. » C'était l'accusateur de nos frères devant Dieu. Il cherche à assouvir sa fureur sur la terre, « sachant qu'il ne dispose pas d'un long temps. » Il persécute la femme, cherche à l'engloutir et, ne le pouvant pas, tourne sa rage contre ses enfants, les serviteurs de Dieu. Ce passage semble faire allusion à la lutte initiale qui eut lieu dans le ciel, au moment de la révolte du premier ange et de ses complices. Toutefois il ne s'y rapporte pas littéralement. Le combat dont parle ici saint Jean est postérieur à l'existence de la femme, qui est l'Église, et à la naissance de son enfant. D'ailleurs l'apôtre note expressément que ce Dragon, qui lutte dans le ciel avec Michel, n'est autre que le « serpent antique ». La description de saint Jean a donc trait à une des phases de la guerre menée par Satan contre l'Église. — De la bouche du Dragon sortent des esprits immondes, des démons qui opèrent des prodiges. Apoc., XVI, 13, 14. — Un ange du ciel saisit le Dragon, le lie pour mille ans et l'enferme dans l'abîme, d'où Satan sortira, après cette période écoulée, pour recommencer la lutte. Apoc., XX, 2, 3, 7. — De tous ces passages de l'Apocalypse, il résulte que Satan est l'ennemi acharné de l'Église, qu'il met tout en œuvre pour perdre ses enfants; mais que Dieu se sert de ses anges pour contenir la fureur des démons et assurer leur châtiment final. Cette révélation devient claire et complète à la fin des Livres Saints. Les actes et les paroles de Notre-Seigneur ont démasqué Satan, et le mystère de la rédemption a porté sa malice au comble. Il convient donc qu'alors l'Église soit officiellement avertie de la guerre que va lui livrer l'ennemi, et qu'elle soit encouragée à la lutte par la certitude de la victoire finale.

IV. LES DÉMONS EN FACE DE JÉSUS-CHRIST. — 1. Le démon se présente pour la première fois à Notre-Seigneur au désert, après le jeûne de quarante jours. Jésus-Christ est conduit dans ce désert par l'Esprit pour être tenté par le démon. Il ne pouvait être tenté à la manière des hommes, et surtout ne pouvait succomber à la tentation. Il consent néanmoins à se prêter humblement aux recherches de Satan. Celui-ci pose deux fois la question significative : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres se changent en pain...; jette-toi du haut en bas. » Il ressort nettement du texte qu'il veut savoir si l'homme auquel il s'adresse est le Fils de Dieu. Les deux premières réponses de Jésus ne lui apprennent rien. Alors, avec plus d'audace, Satan propose au Sauveur un acte abominable d'idolâtrie, qui sera récompensé par la possession de toutes les richesses de la terre. Le divin Maître le chasse avec indignation, sans rien dire qui puisse le renseigner dans un sens ou dans l'autre. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12, 13; Luc., IV, 1-13. Peu satisfait du résultat de son enquête, le tentateur « s'en va pour un temps », Luc., IV, 13, se promettant de renouveler l'expérience sous une autre forme. — 2. Peu après, Jésus trouve un possédé dans la synagogue de Capharnaüm, et l'esprit immonde lui crie : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Tu viens donc nous perdre? Je sais bien qui tu es, le Saint de Dieu. » Marc., I, 24; Luc., IV, 34. Le Sauveur ne répond pas à l'insinuation du démon et lui commande de se taire. Les démons persistaient à prétendre qu'ils le con-

naissaient et qu'il était le Christ. Le divin Maître leur imposait silence et ne leur répondait ni oui ni non. Marc., I, 34; Luc., IV, 41. — Une autre fois, « les esprits immondes, en le voyant, se prosternaient devant lui et s'écriaient : C'est toi le Fils de Dieu. Et il les menaçait sévèrement pour qu'ils ne le découvrissent point. » Marc., III, 12. Ils l'appelaient « Fils du Dieu Très-Haut », et le suppliaient de ne pas les torturer. Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., VIII, 28. Notre-Seigneur prescrivait aux démons de se taire pour rejeter tout témoignage venu d'eux. Cf. Petau, *De angelis,* I, VIII, 13-15. D'ailleurs ce cri des démons ne pouvait être inspiré par aucun bon sentiment. Interpeller ainsi Notre-Seigneur, « c'est une manière de combattre le Prophète; en appelant Jésus : Saint de Dieu, Fils de David, Messie enfin, ils réveillent dans la foule les idées fausses qu'elle attache à ce titre, et nous savons que rien n'était plus propre à entraver l'action du vrai messianisme. » Didon, *Jésus-Christ,* Paris, 1891, t. I, p. 295. — 3. Jésus-Christ manifeste l'opposition que lui fait Satan au moyen des Juifs qui se laissent conduire par ses inspirations, et auxquels il reproche d'avoir le diable pour père. Joa., VIII, 44. Satan trouve un auxiliaire dans Judas, dont il s'empare. Luc., XXII, 3; Joa., XIII, 2, 27. — 4. Notre-Seigneur déclare formellement, peu avant sa passion, que « c'est maintenant le jugement du monde, maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors ». Joa., XII, 31. La rédemption va, en effet, le déposséder de l'empire qu'il possédait sur l'humanité. Après la dernière Cène, le Sauveur ajoute : « Voici venir le prince de ce monde, et il n'a rien contre moi. » Joa., XIV, 30. Il n'a, en effet, aucun droit de mort sur celui qui n'a point péché en Adam. « Le prince de ce monde est déjà jugé, » Joa., XVI, 11, dit encore Notre-Seigneur; sa sentence définitive a été portée dès sa révolte dans le ciel, et le nouvel attentat qu'il va commettre ne servira qu'à la faire ratifier. Au jardin de l'agonie, Jésus-Christ déclare qu'il pourrait recevoir du Père pour sa défense plus de douze légions d'anges, Matth., XXVI, 53, mais qu'il s'abandonne à ses ennemis parce que c'est leur heure et « la puissance des ténèbres », Luc., XXII, 53, c'est-à-dire l'heure où Satan, prince des ténèbres, Eph., VI, 12, pourra tout oser contre lui. — 5. Par sa mort, Jésus-Christ « détruit celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable ». Hebr., II, 14. « Il a effacé le texte du décret qui nous était contraire, et l'a mis hors d'usage en le fixant à la croix. Dépouillant ainsi les principautés et les puissances, il les a données hardiment en spectacle et en a publiquement triomphé en sa propre





492. — Têtes de démons. Musée de Saint-Louis à Carthage.

personne. » Col., II, 14, 15. Ainsi a cessé en droit l'empire de Satan, en attendant qu'il cesse en fait à la fin du monde.

Les mauvais esprits ont été figurés par l'art chrétien sous la forme d'êtres hideux. Ces représentations sont antérieures au christianisme, et on les retrouve chez les païens. Parmi les amulettes que l'on rencontre parfois en si grand nombre dans les tombeaux puniques de Carthage, on remarque souvent des têtes cornues à face de satyre (fig. 492), offrant les diverses expressions que l'on donne de nos jours aux figures du démon. Tous ces masques proviennent de sépultures datant du VIe siècle environ avant notre ère. H. LESÊTRE.

DÉMONIAQUES (δαιμονιζόμενοι, δαιμονισθέντες, δαιμόνια ἔχοντες, σεληνιαζόμενοι, *a demonio vexati, dæmonia habentes, lunatici*), possédés du démon, c'est-à-dire hommes sur le corps desquels le démon exerce un pouvoir malfaisant. Voir § III.

I. LES CAS DE POSSESSION DIABOLIQUE. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Par deux fois, il est dit de Saül qu'un esprit mauvais, *rûaḥ rá'âh,* venant de Dieu, c'est-à-dire déchaîné par la permission de Dieu, fit irruption en lui. Cet esprit l'agitait, lui inspirait une humeur farouche et homicide, qu'il fallait calmer au moyen de la musique. I Reg., XVI, 14-16; XIX, 9. Josèphe, *Ant. jud.,* VI, VIII, 2, raconte que les mauvais esprits causaient à Saül des suffocations et des étranglements, si bien que les médecins ne lui prescrivaient aucun autre remède que la musique. Plus loin, VI, XI, 2, il fait dire par Jonathas que David a chassé les mauvais esprits et les démons qui hantaient Saül, et qu'il lui a rendu la tranquillité.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. En général, la possession est accompagnée de diverses maladies : la privation de la vue et de la parole, Matth., XII, 22; Luc., XI, 14, ou de la parole seule, Matth., IX, 32; la contraction musculaire persistante, Luc., XIII, 11, 16; des maladies non indiquées par les évangélistes. Matth., VIII, 16; Marc., I, 32, 34, 39; Luc., IV, 41; VII, 21; VIII, 2; Matth., XV, 22; Marc., VII, 25. — 2. Dans plusieurs cas, les démons produisent la paralysie et l'épilepsie (le mal des σεληνιαζόμενοι ou lunatiques). Matth., IV, 24; Marc., III, 11; Luc., VI, 18. Certains démoniaques épileptiques présentent des caractères effrayants. Tel est le jeune homme qu'on amène aux Apôtres, pendant que Notre-Seigneur est sur la montagne de la Transfiguration. Le démon le maltraite de toutes manières, le déchire, le jette dans le feu ou dans l'eau. Tour à tour le malheureux possédé écume, grince des dents, se roule à terre, tombe en prostration, perd la parole et pousse des cris. Matth., XVII, 14; Marc., IX, 16, 17; Luc., IX, 39. — 3. Chez les démoniaques de Gadara, c'est la folie la plus furieuse. Ils sont deux à habiter dans des sépulcres, toujours redoutables aux passants et brisant toutes les chaînes dont on veut les charger. L'un en particulier met tout en pièces, crie sans cesse, ne souffre pas de vêtements, se frappe avec des pierres et court le désert sous l'impulsion du démon. Matth., VIII, 28-32; Marc., V, 2-13; Luc., VIII, 27-33. — 4. Le démon fait parler certains possédés, déclarant par leur bouche qu'il reconnaît en Jésus-Christ le Fils de Dieu. Marc., I, 24, 34; III, 2; V, 7; Luc., IV, 34, 41; VIII, 28; Matth., VIII, 29. Voir DÉMON, IV, 2. A Philippes, en Macédoine, une fille possédée d'un esprit python poursuit saint Paul et Silas en criant : « Ces hommes sont des serviteurs du Dieu Très-Haut, qui vous annoncent la voie du salut. » Act., XVI, 16-18. — 5. Enfin il arrive aussi que certains possédés tombent au pouvoir de plusieurs démons et non plus seulement d'un seul. Notre-Seigneur dit que quand l'esprit immonde est sorti d'un homme, il va chercher sept autres esprits pires que lui pour reprendre possession de sa victime. Matth., XII, 43-45; Luc., XI, 24-26. Madeleine fut ainsi possédée de sept démons. Marc., XVI, 9. Les démons étaient en si grand nombre dans un autre malheureux, qu'ils s'appelaient eux-mêmes « légion ». Marc., V, 9; Luc., VIII, 30.

II. RÉALITÉ DES POSSESSIONS DIABOLIQUES. — On fait valoir contre cette réalité certaines raisons qui se résument aux deux suivantes. — 1° Les possédés ne sont que des malades ordinaires atteints de folie, d'épilepsie, d'hystérie et de certaines affections que la science du temps ne savait pas caractériser. Chez les Grecs, par exemple, δαιμονᾶν signifiait simplement « avoir l'esprit égaré ». Euripide, *Phœnic.,* 888; Xénophon, *Memor.,* I, I, 9; Plutarque, *Marcel.,* 23; Lucien, *Philops.,* 16. De même, dans l'Évangile, on dit à Jésus qu'il a un démon, pour marquer qu'il ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait. Matth., XI, 18; Joa., VII, 20; VIII, 48, 52; X, 20. Sans

doute Notre-Seigneur parle de démons et semble les chasser; mais « il se conforme à la manière de parler de son temps, et guérit ces infortunés sans partager l'erreur populaire ». Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 191. — 1. Il est vrai que plusieurs des symptômes signalés chez les démoniaques de l'Évangile se rencontrent chez certains malades. Ceci prouve seulement ou que le démon a la puissance de produire dans les corps des maladies connues, comme il l'a fait pour Job, II, 7, ou qu'il peut profiter soit d'une maladie préexistante, soit d'une prédisposition morbide qu'il développe, pour s'introduire dans un corps. — 2. Quand on dit de quelqu'un qui déraisonne qu'il a un démon, cette expression n'implique pas toujours le fait de la possession. Nous disons en français d'un homme vif et impétueux : « Il a le diable au corps. » Racine, *Plaideurs*, II, XI. Cette locution et beaucoup d'autres analogues, qui sont dans le langage courant, ne supposent nullement qu'un homme bouillant, emporté, déraisonnable, soit un possédé. Mais il ne suit nullement de là que les évangélistes ne veuillent parler que de maladifs quand ils attribuent à la présence du démon l'état de certains hommes. Ils distinguent, au contraire, très bien entre ceux qui sont simplement malades ou infirmes, Matth., VIII, 14-17; XII, 9-14, etc., et ceux qui sont possédés. Quelquefois, dans la même circonstance, ils notent les guérisons distinctes des malades atteints de diverses affections et des malheureux tourmentés par les démons. Matth., IV, 24; Marc., III, 10, 11; Luc., VI, 18, etc. Ils ne confondent donc pas les uns avec les autres. S'ils disent que Jésus guérissait les démoniaques, Matth., XV, 28; Luc., IX, 43, c'est parce que la maladie concomitante à la possession ou produite par elle réclamait une guérison, et que cette guérison était l'effet le plus sensible de la sortie du démon. — 3. Les Apôtres constataient chez les démoniaques des effets qu'on ne peut classer parmi ceux que produit une simple maladie. Il n'y a pas de maladie qui, au moment de sa disparition, jette violemment à terre le malheureux qu'elle abandonne, Luc., IV, 35, ou le laisse pour mort sur le sol, Marc., IX, 25; qui puisse passer du corps d'un homme dans le corps des animaux. Matth., VIII, 31, 32, etc. — 4. On ne saurait admettre que Notre-Seigneur se soit prêté à une feinte, en semblant chasser des démons là où il n'y avait que des maladies. Si la croyance aux possessions diaboliques eût été une illusion populaire, le divin Maître l'eût contredite et rectifiée, plutôt que de laisser l'esprit de ses contemporains s'égarer sur une question aussi grave. C'est ce qu'il fit à propos de l'aveugle-né. Se conformant à la croyance populaire, ses disciples jugèrent que cet aveugle devait son infirmité soit à des péchés commis avant sa naissance, soit aux péchés de ses parents. Notre-Seigneur rectifia ce jugement erroné, provenant d'une opinion qui avait cours chez les Juifs. Joa., IX, 2, 3. Il eût certainement agi de même si la croyance aux possessions diaboliques eut été une illusion. — 5. Enfin le divin Maître ne se contente pas de guérir ceux qui passent pour être possédés du démon. Il adresse à ses disciples des instructions expresses sur les possessions diaboliques, Matth., XII, 43-45; XVII, 17-20; Marc., IX, 27, 28; Luc., X, 17-20; XI, 24-26, et il leur confère le pouvoir de chasser les démons. Matth., X, 1; Marc., VI, 7; XVI, 17; Luc., IX, 1. Non seulement donc il tolère la croyance à la réalité des possessions diaboliques, mais encore il l'accrédite lui-même par ses actes et par ses paroles.

2° Si les cas de possession étaient réels, on en trouverait des exemples nombreux dans toute l'Écriture. Or c'est à peine s'il s'en rencontre un seul dans l'Ancien Testament. Quant aux démoniaques dont parle l'Évangile, ils vivent presque tous en Galilée, et en tout cas hors de Judée, et leurs guérisons ne sont racontées que par les synoptiques, tandis que saint Jean les passe sous silence. — 1. Si la possession était un phénomène d'ordre purement naturel, on pourrait s'attendre à la constater d'une manière régulière à certaines époques et dans certains pays, comme la lèpre, par exemple, ou les diverses maladies avec lesquelles on a cherché à identifier la possession elle-même. Mais s'il y a là une action diabolique, il faut bien admettre que cette action s'exercera dans des conditions exceptionnelles, déterminées à la fois par la volonté perverse de Satan et par la permission que Dieu lui accorde. Aussi, remarque Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 305, « la manière dont Satan fait valoir sa domination sur l'humanité varie réellement suivant les temps et les circonstances. Dans l'Ancien Testament, c'est par l'idolâtrie, dont le fond véritable est l'adoration des démons (*šêdim;* Septante : δαιμόνια), c'est par les différentes pratiques jointes à l'idolâtrie, magie, nécromancie, divination, que Satan tenait en servitude tous les peuples, y compris Israël infidèle à Jéhovah avant l'exil. Exerçant ainsi sa domination sur les grandes masses, il n'avait pas besoin de montrer son pouvoir sur les individus, puisqu'il était là dans son propre domaine. Mais lorsque le châtiment salutaire de l'exil eut porté pour toujours le coup fatal à l'idolâtrie dans Israël, le pouvoir qu'a le royaume des ténèbres de nuire aux âmes et aux corps humains prit une autre forme. Des phénomènes sporadiques de possession corporelle ou plutôt à la fois spirituelle et corporelle commencèrent à s'y joindre. Si au temps de Jésus-Christ ils avaient crû en intensité et en nombre d'une si effroyable manière, c'est que le royaume des ténèbres mettait sur pied toutes ses forces, pour tenir tête à son vainqueur qui venait d'entrer dans l'histoire, et pour susciter contre lui l'hostilité des hommes qu'il rachetait. Mais Dieu avait son plan : faire reconnaître, à son triomphe éclatant sur les démons, la venue du royaume de Dieu dans le Christ et avec le Christ. Luc., XI, 20. » Dans la pensée de Dieu, ces possessions multiples devaient servir à manifester sa gloire, comme l'infirmité de l'aveugle-né, Joa., IX, 3; la mort de Lazare, Joa., XI, 4, etc. Notre-Seigneur semble le dire au démoniaque de Gadara, qui veut le suivre après sa délivrance. Marc., V, 19. — 2. On comprend dès lors que les possessions diaboliques se soient produites de préférence en Galilée, où régnait un courant sympathique à la personne et à l'œuvre du Sauveur, tandis qu'en Judée l'orgueil des scribes, des pharisiens et des princes des prêtres entretenait contre le divin Maître une opposition qui pouvait satisfaire pleinement les vues de Satan, et qui aboutit à la condamnation finale de Jésus. Les synoptiques racontent les guérisons de possédés qui se produisaient fréquemment en Galilée; saint Jean ne parle pas de démoniaques, parce qu'il ne s'en rencontrait guère à Jérusalem et en Judée, où se passent les événements auxquels il borne à peu près exclusivement ses récits. Toutefois il ne tait pas ce qui se disait à ce sujet à Jérusalem même, où quelques-uns accusaient Notre-Seigneur d'avoir un démon et d'être atteint de folie, tandis que les autres répondaient avec une parfaite raison : « Ces paroles ne sont pas d'un homme ayant un démon; un démon peut-il donc ouvrir les yeux des aveugles? » Joa., X, 20, 21. — 3. Les faits de possession diabolique ne se bornent nullement à ceux que rapportent les évangélistes. Les Pères relatent un grand nombre de faits de même nature, ayant un caractère public et inexplicable autrement que par l'intervention diabolique. Ils tirent hardiment contre les dieux du paganisme un argument basé sur le pouvoir qu'ont les chrétiens de chasser les démons. Tertullien, *Apologet.*, XXIII, t. I, col. 410; Minutius Felix, *Octav.*, XXVII, t. III, col. 323; S. Jérôme, *Adv. Vigilant.*, 10, t. XXIII, col. 348, etc. Saint Justin, originaire de Sichem, en Palestine, qui se trompe en disant que les démoniaques sont tout simplement des hommes tourmentés par les âmes des morts, *Apolog.*, I, 18, t. VI, col. 356, apporte en faveur de la divinité de Jésus-Christ cette raison qu'en son nom on soumet tout démon, ce

que ne produit l'invocation d'aucun autre nom, si saint qu'il soit; et c'est contre un Juif que le philosophe chrétien fait valoir cet argument. *Dialog. cum Tryph.*, 85, t. VI, col. 676. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 13; X, 19, t. XXXIII, col. 472, 685, rappelle également à son auditoire palestinien la puissance du Christ sur les démons, sans craindre d'étonner personne. — 4. Même à notre époque et dans nos pays catholiques, on constate de temps en temps des cas de possession diabolique, en face desquels la médecine est obligée d'avouer son impuissance radicale. Ces cas ont toujours été nombreux dans les pays de missions, où Satan a besoin de fortifier sa domination contre la propagande de l'Évangile. Cf. Waffelaert, *Possessions diaboliques,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 2515-2541. — 5. Il n'est donc pas possible de contester la réalité des possessions diaboliques. Sans doute, à la suite d'examens superficiels, on a pu confondre parfois certaines affections morbides avec la possession. Cette confusion ne se serait pas produite si l'on s'en était toujours tenu aux règles si prudentes que formule le Rituel romain en avant des prières prescrites *De exorcizandis obsessis a dæmonio.* Mais il n'y a rien à craindre de semblable au sujet des faits évangéliques concernant les démoniaques. L'autorité de Notre-Seigneur et celle des écrivains sacrés, celle de saint Luc en particulier, qui était médecin, en garantissent absolument l'authenticité et l'interprétation. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1891, t. V, p. 386-395.

III. L'ÉTAT PHYSIOLOGIQUE ET PSYCHOLOGIQUE DES DÉMONIAQUES. — 1° Le démon cherche à exercer sa tyrannie sur la créature humaine par l'obsession et par la possession. Par l'obsession, il assiège le corps du dehors, afin d'effrayer, de dominer et de pervertir l'âme. Par la possession, il s'empare du corps lui-même, le soustrait au pouvoir de l'âme, et s'en sert comme d'un instrument dont il fait ce qu'il veut. Il lui est donc possible de communiquer à ce corps une énergie et des propriétés qui lui manqueraient naturellement, lui faisant briser des chaînes, Marc., V, 4; Luc., VIII, 29, lui infligeant d'étonnantes violences sans qu'il en souffre, le soustrayant à l'empire des lois naturelles de l'espace, de la pesanteur, etc., mettant sur ses lèvres des propos que le sujet ne saurait proférer de lui-même. Act., XVI, 16-18, etc. En un mot, c'est le démon qui anime le corps à la place de l'âme et fait accomplir par ce corps des actes en rapport avec sa propre action satanique. Cette substitution de l'action du démon à celle de l'âme dans la direction du corps a ses analogies dans les phénomènes hypnotiques, comme la suggestion, etc. « La possession démoniaque doit avoir les mêmes phases que la possession magnétique (aujourd'hui on dit : hypnotique); elle est fondée sur la même loi psychologique, sur la faculté pour l'âme humaine d'être privée de ses puissances sensitives, auxquelles se substitue une puissance étrangère. » Pauvert, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Poitiers, 1867, t. I, p. 226. — 2° Les Pères enseignent que les anges ne peuvent connaître ce qui se passe dans l'âme humaine, Pétau, *De angelis*, I, VII, 5, et qu'à plus forte raison le démon ne peut pénétrer dans cette âme malgré elle. C'est un privilège que Dieu s'est réservé d'entrer dans une âme qu'il a créée. Cf. *De spiritu et anima,* 27; *De ecclesiasticis dogmatibus*, 50, dans les Œuvres de saint Augustin, t. XL, col. 799; t. XLII, col. 1221. Le démon ne peut pas même atteindre l'âme directement pour violenter sa liberté. S. Thomas, *In 2 Sent., d.* 8, *q.* 1, *a.* 5 *ad* 6. Il n'y a donc pas possession par rapport à l'âme, mais seulement obsession. Satan cherche à la terroriser et à l'amener à composition, en dérobant à son influence le corps auquel elle commande habituellement. Mais comme ce corps n'obéit plus à l'âme, on s'explique pourquoi les démoniaques de l'Évangile, malgré la conscience qu'ils peuvent avoir de leur misérable état, ne réclament jamais d'eux-mêmes leur guérison, comme le font les autres malades. Aussi Notre-Seigneur ne s'adresse-t-il jamais à eux, mais au démon qui s'est emparé de leur ouïe comme de tous leurs sens. — 3° Les démoniaques ne sont nullement responsables des actes que le démon accomplit au moyen de leurs corps. Il ne paraît pas non plus que, pour les démoniaques de l'Évangile, la possession soit le châtiment de fautes antérieures. Notre-Seigneur se contente de chasser le démon, sans faire aucun reproche à ces malheureux. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* p. 301; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques,* Paris, 1883, t. III, p. 190-223.

IV. L'EXPULSION DES DÉMONS. — Pour guérir les démoniaques, il fallait expulser les démons dont la présence occasionnait parfois la maladie. — 1° Les livres de l'Ancien Testament ne parlent nulle part de démons expulsés par le ministère d'un homme. Au livre de Tobie, VIII, 3, on voit un ange, Raphaël, intervenir pour chasser le démon. L'ange commande, il est vrai, au jeune Tobie de faire brûler sur des charbons le cœur du poisson qu'il a pris, en assurant que la fumée ainsi produite a la vertu de chasser toute espèce de démons. Tob., VI, 8; VIII, 2. Mais il ne semble pas nécessaire de voir dans cette combustion autre chose qu'un moyen choisi par l'ange pour cacher sa personnalité et la puissance qui s'y attachait. Voir COLLYRE, col. 884. — 2° On lit dans Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5, que Salomon avait reçu de Dieu le pouvoir de chasser les démons, et qu'il avait composé des formules d'adjuration très efficaces. « Cette manière de guérir, ajoute-t-il, est encore en grand usage parmi nous. » L'historien juif raconte qu'un certain Éléazar obtint la délivrance de possédés, en présence de Vespasien et de ses officiers, au moyen d'une racine très rare, indiquée dans les formules salomoniennes. On faisait respirer aux possédés cette racine enfermée dans un anneau, et le démon leur sortait par le nez. La précieuse racine, couleur de flamme, se rencontrait dans un lieu appelé Baaras et portait elle-même ce nom. Pour la cueillir, il fallait accomplir des formalités de toutes sortes. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 3. Les Juifs employaient certaines incantations pour chasser les démons, *Schabbath*, XIV, 3; *Abodah Zarah,* fol. 12, 2; quelquefois en versant de l'huile sur la tête du malade soumis à l'incantation. *Sanhédrin,* X, 1. Ces procédés paraissent en partie inspirés par ceux qui avaient cours chez les Égyptiens et les Chaldéens, pour guérir les maladies attribuées à l'influence des mauvais génies. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 212, 683, 780. Toutefois il paraît certain que, chez les Juifs, certains hommes arrivaient à chasser les démons au nom de Dieu. « Ce n'était pas le plus instruit qui était le plus propre à cette œuvre de bienfaisance, mais le plus religieux. Plus on était pieux, plus on était apte à guérir les malades, c'est-à-dire à chasser les démons. Les rabbis avant tout, les scribes, les docteurs de la Loi, s'occupaient de chasser les démons, et quelques-uns y passaient pour fort habiles. » Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 243. C'est pourquoi Notre-Seigneur peut dire aux pharisiens qui l'accusent de chasser les démons au nom de Béelzébub : « Et vos fils, par qui les chassent-ils donc? » Matth., XII, 27; Luc., XI, 19. Si les exorcismes juifs n'avaient pas été parfois efficaces, le divin Maître n'aurait point parlé de la sorte. Il y avait des Juifs qui portaient le nom d'exorcistes. Act., XIX, 13. Plusieurs même chassaient les démons au nom de Jésus, sans cependant être de ses disciples. Marc., IX, 37; S. Irénée, *Contr. hæres.*, II, VI, 2, t. VII, col. 725. — 3° Pour atténuer la portée des miracles opérés par le Sauveur, les Juifs l'accusaient de chasser les démons par le prince des démons, Matth., IX, 34; par Béelzébub. Matth., XII, 24, 27; Marc., III, 22; Luc., XI, 15, 19. A la rigueur, le démon pouvait se laisser

chasser par des hommes qui travaillaient à l'extension de sa domination. Il y avait adresse de sa part à accréditer ceux qui en définitive servaient sa cause. Voir MAGIE. Mais, par sa doctrine et par ses œuvres, Notre-Seigneur combattait ouvertement le règne de Satan. Il n'était donc pas possible qu'il tînt de Satan un pouvoir qui tendait à anéantir la domination des esprits de ténèbres parmi les hommes. « Si c'est Satan qui chasse Satan, il est divisé contre lui-même; comment donc subsistera son royaume? » Matth., XII, 26. Jésus chasse le démon par le pouvoir divin qui lui est propre, les fils des Juifs par le pouvoir divin qui leur est communiqué. De part et d'autre, la cause de l'expulsion est la même. C'est pourquoi les exorcistes juifs auraient droit de s'élever contre les calomniateurs qui attribuent à Satan le pouvoir qu'ils exercent eux-mêmes. — 4° Toutes les fois qu'il veut délivrer un démoniaque, Notre-Seigneur s'adresse impérativement au démon. Il lui parle en Dieu, et le démon ne résiste pas. Dans le cas de la fille de la Chananéenne, la délivrance s'opère même à distance. Matth., XV, 22; Marc., VII, 25. Les démons se sentent au supplice en présence de Jésus-Christ, Matth., V, 7; Luc., VIII, 28, et ils lui disent qu'il vient les torturer avant le temps, Matth., VIII, 29, c'est-à-dire les chasser des corps où ils ont la liberté de nuire et les refouler dans l'enfer, d'où il ne leur sera plus permis de sortir après le dernier jugement. Ils demandent, comme une sorte de compensation, d'être autorisés à entrer dans le corps de pourceaux, et ils ne peuvent le faire qu'avec la permission du Sauveur. Matth., VIII, 31, 32. — 5° Notre-Seigneur communique à ses Apôtres le pouvoir de chasser les démons. Matth., X, 1; Marc., VI, 7; Luc., IX, 1; il le donne ensuite aux soixante-douze disciples, Luc., X, 17, et le promet à ceux qui croiront en lui. Marc., XVI, 17. Ce pouvoir ne constitue pourtant pas un mérite. Luc., XVII, 20. Parfois même il semble lié, pour l'humiliation de ceux qui l'ont reçu; les Apôtres ne peuvent chasser le démon du lunatique qu'on leur amène au pied de la montagne de la Transfiguration, et Notre-Seigneur leur enseigne que certains démons ne sont expulsés que par la prière et le jeûne. Matth., XVII, 15, 20; Marc., IX, 27, 28; Luc., IX, 40. L'exorcisme au nom de Jésus n'est donc pas toujours efficace par lui-même; il y faut joindre la pratique de certaines vertus particulièrement antipathiques aux démons. Certains Juifs exorcistes d'Éphèse, les sept fils de Scéva, en firent l'expérience à leurs dépens. Ils disaient aux démons: « Je vous adjure par Jésus que prêche Paul. » Un démoniaque très dangereux se jeta sur deux d'entre eux, en disant: « Je connais Jésus, je sais qui est Paul; mais vous, qui êtes-vous? » il les dépouilla et les blessa grièvement. Act., XIX, 13-16. — 6° Le pouvoir conféré par Notre-Seigneur aux Apôtres et aux disciples se conserva dans l'Église. Pendant les trois premiers siècles, tous les chrétiens, clercs et laïques, réussissaient à conjurer les esprits. Tertullien, *Apologet.*, XXIII, t. I, col. 410. Plus tard, l'Église institua un ordre particulier, celui des exorcistes, auquel fut dévolu ce pouvoir. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 312. H. LESÊTRE.

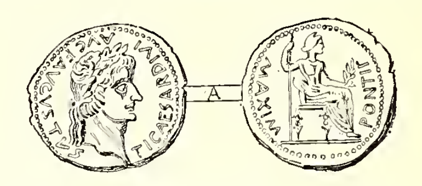
DÉMOPHON (Δημοφῶν), gouverneur syrien, qui resta en Judée après le départ de Lysias et la trêve faite entre Antiochus Eupator et Judas Machabée. Comme les autres gouverneurs des provinces, il ne fut pas fidèle aux conditions convenues et ne cessa d'inquiéter les Juifs. II Mach., XII, 2.

DÉNABA (hébreu: *Dinhâbâh*; Septante: Δεννχβά), ville du roi iduméen Béla, fils de Béor. Gen., XXXVI, 32; I Par., I, 43. Gesenius, *Thesaurus*, p. 347, suppose que le mot est composé de *di*, « maître, » c'est-à-dire « lieu », et de *nehâbâh*, « pillage, » et veut dire un « repaire de voleurs ». Si l'interprétation était bien fondée, le nom aurait une signification assez caractéristique. Quoi qu'il en soit, il n'est pas inconnu dans les pays situés à l'orient de la Palestine. Ptolémée, V, 15, mentionne Δανάβα dans la Palmyrène, et, suivant Zosime, *Hist.*, III, 27, il y avait une Δανάβη en Babylonie. Cf. Frz. Delitzsch, *Genesis*, Leipzig, 1887, p. 433. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 114, 249, identifient « Dannaba, la ville de Balac, fils de Béor, roi d'Édom », avec une localité existant encore de leur temps, « le bourg (κώμη, *villa*) de Dannaia (Δαννεά), à huit milles (près de douze kilomètres) d'Aréopolis (aujourd'hui *Er-Rabbah*), en allant vers l'Arnon. » Ils signalent en même temps « une autre Dannaba sur le mont Phogor, à sept milles (plus de dix kilomètres) d'Esbus (Hésébon) ». Ces deux endroits, appartenant à Moab, ne sauraient désigner la capitale de Béla. L'une ou l'autre pourrait tout au plus indiquer son lieu « d'origine », si tel est le sens qu'il faut donner au texte, d'après certains auteurs.

A. LEGENDRE.

DENIER (δηνάριον, *denarius*), monnaie romaine, qui à l'époque d'Auguste pesait 3gr,898 et valait en francs 0f,87.

1° *Le denier dans le Nouveau Testament.* — Le denier (fig. 493) est souvent mentionné dans le Nouveau Testament. Les dettes sont évaluées dans cette unité monétaire. Matth., XVIII, 28; Luc., VII, 41. Le denier servait de monnaie courante pour les payements. Marc., VI, 37; XIV, 5; Luc., X, 35; Joa., VI, 7; XII, 5; Apoc., VI, 6. La taxe que chaque Juif était tenu de payer à l'empereur était d'un denier. Matth., XXII, 19; Marc., XII, 15; Luc., XX, 24. C'était également le prix d'une journée de vigneron. Matth., XX, 2, 9, 10, 13.



493. — Denier de Tibère.

TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS. Tête laurée de Tibère, à droite. — PONTIF MAXIM. Livie (?) assise, à droite, tenant un sceptre et une branche.

2° *Histoire du denier.* — Les Romains commencèrent à frapper des monnaies d'argent en 268 avant J.-C., en vertu d'une loi votée en 269. Pline, *H. N.*, XXXIII, III, 44; Tite Live, *Epit.* XV. La plus forte des pièces fut appelée *denarius*, parce qu'elle valait dix as. Le poids du denier primitif est de 4gr,548, et sa valeur en francs de 1f,02. C'était la soixante-douzième partie de la livre romaine. Les Romains avaient emprunté ce système monétaire aux Tarentins et aux Syracusains. Le poids du denier était un peu plus fort que celui de la drachme attique, c'est-à-dire de la monnaie le plus en cours sur le marché. Th. Mommsen, *Histoire de la monnaie romaine*, trad. de Blacas, in-8°, Paris, 1865-1873, t. II, p. 39. Les deniers de l'époque primitive portaient au droit la tête de Rome coiffée d'un casque ailé et le sigle X; au revers, les Dioscures à cheval, au-dessus de deux étoiles, avec la légende: ROMA. Klugmann, *Die Typen der ältesten Bigati*, dans la *Zeitschrift für Numismatik*, t. V (1878), p. 62. Cf. Mommsen, *Histoire de la monnaie*, t. II, p. 24. Bientôt s'introduisit un autre type sur le revers, celui de la Victoire, sur un char attelé de deux chevaux. Pline, *H. N.*, XXXIII, III, 46; Tite Live, XXIII, 15; XXXIII, 23, etc. En 217 avant J.-C., la valeur de l'as fut réduite, et le denier valut désormais seize as. Pline, *H. N.*, XXXIII, III, 45. Il continua cependant à porter au droit le sigle X, parce qu'on le compta toujours pour dix as dans le payement de la solde des troupes. Ce n'est que vers le Ier siècle avant J.-C. qu'on mit le sigle XVI. Mommsen,

Histoire de la monnaie, t. II, p. 67. Depuis la réforme de 217, la monnaie d'argent fut la monnaie courante, et le cuivre ne servit plus que d'appoint. Sur le revers, on omit souvent la légende ROMA; la Victoire fut souvent remplacée par d'autres divinités; enfin on vit apparaître des quadriges portant Jupiter ou d'autres dieux. Aussi les deniers prirent-ils dans le langage populaire le nom de *quadrigati.* Tite Live, XXII, 52, Pline, *H. N.,* XXXIII, III, 46. En 91 avant J.-C., M. Livius Drusus fit passer une loi qui permettait d'émettre un denier fourré sur huit. Pline, *H. N.,* XXXIII, III, 46. La quantité de monnaie fausse ne fit que s'accroître à partir de cette époque. En 84, le préteur M. Marius Gratidianus retira les pièces fourrées de la circulation, Cicéron, *De offic.,* III, XX, 80; Pline, *H. N.,* XXXIII, IX, 132; mais Scylla rétablit le cours forcé de cette monnaie. *Digest.,* V, XXV, 1. Sous l'empire il fut également défendu de vérifier la valeur des pièces. Arrien, *Epict.,* III, 1. On continua, en effet, à frapper des deniers sous l'empire. Ces monnaies portent au droit l'image de l'empereur et son nom, au revers soit la Victoire ou une autre divinité sur un quadrige et l'inscription *S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus)*, soit d'autres types et d'autres légendes, variées à l'infini. Néron réduisit le denier au poids de la quatre-vingt-seizième partie de la livre, soit 3gr,41, et sous ses successeurs l'alliage de cuivre alla toujours en augmentant. Mommsen, *Histoire de la monnaie,* t. III, p. 29. A l'époque républicaine, la monnaie, était frappée sous la surveillance des *tres viri monetales.* Suétone, *Cæsar.,* 41. Les questeurs étaient chargés de surveiller cette opération. Mommsen, *Histoire de la monnaie,* t. II, p. 41-54. Sous l'empire, la frappe de la monnaie d'argent et d'or, fut réservée à l'empereur et placée sous la direction d'un procurateur. Mommsen, *Histoire de la monnaie,* t. III, p. 14, n. 1.

E. BEURLIER.

DÉNOMBREMENT. Voir NOMBRE, VI, t. IV, col. 1684, 1687.

E. BEURLIER.

DENT (hébreu : *šên,* de *šânan,* « aiguiser, » et *šinnayim,* la double rangée de dents; *metallе'ôt,* Job, XXIX, 17; Prov., XXX, 14; Joel, I, 6, et *maltâ'ôt,* Job, IV, 10; Ps. LVIII, 7, avec transposition de lettres, de *ṭâla',* « mordre, » mots employés dans les passages poétiques; *résén,* mâchoire, mandibule du crocodile, Job, XLI, 5; *toḥănôt,* les molaires, de *ṭâḥan,* « moudre, » Eccle., XII, 3; Septante : ὀδούς, μύλαι; Vulgate : *dens, mola, molares*), chacun des petits os émaillés qui sont implantés dans la mâchoire de l'homme et de certains animaux, et servent à la mastication des aliments, quelquefois à l'attaque ou à la défense, etc.

I. LES DENTS AU SENS PROPRE. — 1° La Bible parle des dents des animaux, surtout des bêtes féroces, Deut., XXXII, 24; Eccli., XXXIX, 36; Dan., VII, 5, 7; du lion, Ps. LVII (LVIII), 7; Joel, I, 6; Eccli., XXI, 3; Apoc., IX, 8; du lionceau, Job, IV, 10; du crocodile, Job, XLI, 5; des monstres. Sap., XVI, 10. Sur les dents de l'éléphant, voir IVOIRE. — 2° Elle rappelle différents détails sur les dents de l'homme. Ces dents sont blanches comme le lait. Gen., XLIX, 12; comme des troupeaux de brebis. Cant., IV, 2; VI, 5. Elles servent à mâcher la viande, Num., XI, 33; mais le vinaigre, Prov., X, 26, et les fruits trop verts les agacent. Jer., XXXI, 29, 30. Parfois elles se gâtent. Prov., XXV, 19. Dans la vieillesse, elles cessent leur travail, parce que leur nombre et leur force ont diminué. Eccle., XII, 3. D'après la Vulgate, Deut., XXXIV, 7, les dents de Moïse n'étaient pas ébranlées quand il mourut à cent vingt ans. On lit dans l'hébreu : *lô'-nâs lêḥoh:* « sa vigueur n'avait pas disparu. » Au lieu de *lêaḥ,* « vigueur, » de *lâḥaḥ,* être vert et vigoureux, les versions ont lu *leḥi,* « mâchoire, » Septante : χελώνια. — Dans les cas où l'on faisait appel à la violence pour attaquer ou se défendre, il arrivait qu'on brisait les dents de l'adversaire. Ps. III, 8. Celui qui brisait ainsi une dent à son esclave était obligé de le renvoyer en liberté. Exod., XXI, 27. — Grincer des dents est un signe de maladie nerveuse, Marc., IX, 17; de fureur, de rage ou de désespoir. Ps. XXXIV (XXXV), 16; CXI (CXII), 10; Job, XVI, 20; Lam., II, 16; Act., VII, 54. C'est pourquoi Notre-Seigneur parle du grincement de dents comme accompagnant le supplice des damnés. Matth., VIII, 12; XIII, 42, 50; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30; Luc., XIII, 28.

II. LES DENTS AU SENS FIGURÉ. — 1° La formule « dent pour dent » est une de celles qui sont employées pour rappeler la loi du talion, en vertu de laquelle un coupable subit la peine qu'il a infligée au prochain. Exod., XXI, 24; Lev., XXIV, 20; Deut., XIX, 21; Matth., V, 38. — 2° Les dents qui mordent ou déchirent désignent métaphoriquement la malice des calomniateurs et des persécuteurs. Job, XXIX, 17; Ps. III, 8; LVI (LVII), 5; CXXIII (CXXIV), 6; Prov., XXX, 14; Mich., III, 5. — 3° L'agacement des dents marque le chagrin et l'ennui. Eccli., XXX, 10. Jérémie, XXXI, 29, 30, et Ézéchiel, XVIII, 2, emploient l'expression proverbiale : « Les pères mangent des raisins verts, et les fils ont les dents agacées, » pour rappeler que les fils ont parfois à porter la peine des crimes de leurs pères. Dans Amos, IV, 6, le Seigneur, d'après les Septante et la Vulgate, dit aux Samaritains qu'il leur enverra « l'agacement des dents », γομφιασμὸν ὀδόντων, *stuporem dentium.* Ces versions ont traduit comme si le mot hébreu *niqeyôn* venait de *qâhâh,* « être agacé, » en parlant des dents. Il vient en réalité de *nâqî,* « pur, » et le texte d'Amos signifie : « Je vous ai donné la pureté des dents et le manque de pain. » La pureté des dents marque ici la disette, qui laisse les dents nettes. Le parallélisme confirme ce sens. — 4° Dans la phrase de Job, XIII, 14 :

Je porte ma chair avec mes dents,
Et je tiens ma vie entre mes mains,

le second vers signifie « courir un danger de mort ou s'y exposer ». Jud., XII, 3; I Reg., XIX, 5; XXVIII, 21; Ps. CXVIII, 19. En vertu du parallélisme, le premier vers a un sens analogue. Job va s'adresser à Dieu même, et déclare que pour en arriver là il court même le risque de sa vie; il la tient entre les dents ou dans les mains, comme un objet qu'on pourra lui arracher aisément. Les versions traduisent par « lacérer » le verbe *'eśśâ',* « porter. » — Dans cet autre passage, XIX, 20 :

A ma peau et à ma chair adhèrent mes os,
Et je me suis échappé avec la peau de mes dents,

Job décrit l'état de maigreur extrême auquel son mal l'a réduit, et la multitude des plaies qui le couvrent si bien des pieds à la tête, que seule la peau de ses gencives subsiste encore intacte. — 5° Dans Zacharie, IX, 7, le Seigneur dit de la nation des Philistins : « J'éloignerai son sang de sa bouche et ses abominations d'entre ses dents, » ce qui veut dire qu'il fera cesser chez ce peuple l'immolation des victimes idolâtriques, dont on boit le sang et dont on mange la chair. — 6° La Sainte Écriture donne le nom de « dents » à des objets qui rappellent les dents par leur forme, comme les pointes d'une fourche. I Reg., II, 13. — Dans Job, XXXIX, 28, le sommet des rochers sur lesquels l'aigle a son aire, ἐπ' ἐξοχῇ πέτρας, *in præruptis silicibus,* est appelé en hébreu *šên sèla',* « dent de rocher. » — Au livre des Juges, XV, 19, on lit d'après les Septante : « Et Dieu fit jaillir la fontaine qui est dans la mâchoire, » et d'après la Vulgate : « Le Seigneur ouvrit la dent molaire dans la mâchoire de l'âne, et les eaux en sortirent... C'est pourquoi le nom de ce lieu fut appelé : fontaine du suppliant à la mâchoire. » Dans leur traduction, les versions ont pris un nom propre pour un nom commun. L'hébreu doit se traduire ainsi : « Dieu creusa une alvéole (*makṭêš,* le creux de la mâchoire dans lequel se place une dent) à Lechi (*léḥi,* « mâchoire »), et les eaux en sortirent... C'est pourquoi on appela son nom :

fontaine du suppliant, qui est à Léchi. » Voir Léchi et Ramathléchi. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, V, viii, 9; Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 872. Il s'agit donc ici d'un rocher qui porte le nom de « mâchoire », sinon à cause de sa forme, du moins à raison d'un souvenir historique. Jud., xv, 16, 17. — Pendant que Saül campait à Gabaa, Jonathas s'introduisit dans le camp des Philistins en passant par deux « rochers abrupts en forme de dents », dont l'un s'appelait Boses (*bôṣêṣ*, « resplendissant ») et l'autre Séné (*sénéh,* pour *šên,* « dent »). I Reg., xiv, 4. Une localité voisine de Masphat portait le nom même de Sen (*šên,* « dent »), sans doute à cause de la conformation d'un rocher plus saillant dans la contrée. I Reg., vii, 12. Dans les pays de montagnes, le nom de « dents » se donne fréquemment à des sommets. On connaît dans les Alpes les Dents-Blanches, la Dent du midi, la Dent du chat, et une trentaine d'autres pics qui portent le nom de dents. H. Lesêtre.

1. DENYS L'ARÉOPAGITE (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης), Athénien, membre du tribunal de l'Aréopage, qui fut converti par saint Paul, à Athènes. Act., xviii, 34. D'après une tradition, Damaris, qui se convertit en même temps que lui, aurait été sa femme; mais ce n'est qu'une supposition sans preuve. S. Jean Chrysostome, *De sacerd.*, iv, 7, t. xlviii, col. 669. Une lettre de Denys de Corinthe aux Athéniens, écrite vers 170 (dans Eusèbe, *H. E.*, iii, 4; iv, 23, t. xx, col. 221, 385), nous apprend que l'Aréopagite devint le premier évêque d'Athènes. Le Martyrologe et le Bréviaire romains (au 9 octobre) identifient aujourd'hui saint Denys l'Aréopagite avec le premier évêque de Paris. Cependant le *Vetus Romanum Martyrologium* les distingue l'un de l'autre. On y lit au 3 octobre: « Athenis, Dionysii Areopagitæ, sub Adriano diversis tormentis passi, ut Aristides testis est in opere quod de Christiana religione composuit. » *Patr. lat.*, t. cxxiii, col. 169. (Nous devons remarquer que la version syriaque de l'apologie d'Aristide récemment retrouvée ne parle pas de Denys. Voir J. R. Harris, *The Apology of Aristides*, dans les *Texts and Studies*, t. i, nº 1, in-8º, Cambridge, 1891, p. 18.) Plus loin, au 9 octobre, on lit: « Parisiis, Dionysii episcopi cum sociis suis a Fescennino cum gladio animadversi. » *Patr. lat.*, t. cxxiii, col. 171. La Chronique qui porte le nom de Lucius Dexter († 444) identifie, il est vrai, saint Denys de Paris avec Denys l'Aréopagite (*Chron.*, ann. 100, *Patr. lat.*, t. xxxi, col. 270-271), mais on reconnaît communément que cet écrit n'est pas authentique. Le premier écrivain connu qui fait un seul personnage de saint Denys l'Aréopagite et du premier évêque de Paris, est Hildnin, abbé de Saint-Denys († 840). *Vita S. Dionysii*, 3, *Patr. lat.*, t. cvi, col. 15. Les *Gesta Dagoberti* (*Monum. German. Script. Merov.*, t. ii, p. 399) qui racontent la fondation du monastère de Saint-Denys et ont été écrits sur les lieux vers l'an 800 au plus tôt, ignorent encore cette identification, quoique le rédacteur connaisse la *Passio Dionysii* et la vie de sainte Geneviève. — En faveur de l'aréopagitisme de saint Denys de Paris, on peut voir Freppel, *Saint Irénée*, in-8º, Paris, 1861, p. 62-81. Contre cette identification, *Acta sanctorum*, octobris t. iv, p. 696-767. — Quant aux ouvrages qui portent le nom de saint Denys, on s'accorde généralement aujourd'hui à reconnaître qu'ils ne sont pas du disciple de saint Paul. F. Vigouroux.

2. DENYS D'ALEXANDRIE, en Égypte, quatorzième évêque de cette ville, y vit le jour vers la fin du iiᵉ siècle. Né de parents païens, il fut converti à la foi chrétienne probablement par Origène, dont il devint l'un des plus illustres disciples. S. Jérôme, *De vir. ill.*, c. lxix, t. xxii, col. 678-682. En 247 ou 248, il succéda à Héraclas dans la direction de l'École des catéchistes et sur le siège d'Alexandrie, qu'il occupa pendant dix-sept ans. Après quelques années d'épiscopat, il dut fuir pendant la persécution de Déce; mais saisi par les soldats du préfet, qui le conduisirent à Taposiris, il fut délivré par les chrétiens. En 252, il assista au synode convoqué à Antioche, pour condamner le schisme de Novatien. Sous le règne de Valérien, saint Denys confessa courageusement la foi devant le préfet Émilien, qui l'exila en Libye, d'où il se rendit dans la Maréotide. Vers la fin de l'année 261, il rentra à Alexandrie, où il mourut, probablement en 264 ou 265. — Il ne reste presque rien aujourd'hui des œuvres de saint Denys, et en particulier ses travaux exégétiques ont été peu respectés par le temps. Voici ce qui a surnagé, au point de vue scripturaire. D'abord un fragment de commentaire sur l'Ecclésiaste, chapitre i, 1 à iii, 11. Migne, *Patr. gr.*, t. x, col. 1573-1587. Le cardinal Pitra, *Jur. eccl. gr.*, t. i, p. 545; *Analecta sacra*, t. iii, p. 597, a publié un court fragment du commentaire sur l'Ecclésiaste, viii, 5, et i, 4. Ensuite on possède un débris d'exposition sur saint Luc, xxii, 42-48. *Patr. gr.*, t. x, col. 1590-1596, 1598-1602. Dans les chaînes des Pères, le nom de Denys d'Alexandrie revient fréquemment, et plusieurs éditeurs ont extrait ces citations pour en enrichir le recueil des œuvres de saint Denys. Mais M. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius,* 1893, t. i, p. 416-427, a fait justement remarquer que bon nombre de ces extraits sont douteux ou apocryphes. Denys a écrit contre Népos, évêque d'Arsinoé, qui défendait le chiliasme, deux lettres περὶ ἐπαγγελιῶν. Il n'en reste que l'extrait cité par Eusèbe, *H. E.*, vii, 24-25, t. xx, col. 691-707. Le chapitre xxv est consacré tout entier à l'opinion de saint Denys sur l'auteur de l'Apocalypse. Il ne pense pas que ce soit saint Jean, fils de Zébédée, rédacteur du quatrième Évangile. On peut voir à ce sujet une dissertation de Mynster, *De Dionysii Alexandrini circa Apocalypsin Joannis sententia,* Copenhague, 1826. Un des arguments que Denys donne de cette opinion est tiré du style des deux écrits. C'est un des plus anciens exemples que l'on ait de critique interne de l'Écriture. Le cardinal Mai a publié, *Script. Vet. nova Collectio*, t. vii, p. 99, 108, trois fragments, qu'il croit appartenir à l'ouvrage de Denys περὶ ἐπαγγελιῶν. Mais, comme le remarque justement M. Harnack, *ouvr. cité,* p. 412, nº 36, cette attribution est bien problématique. Il serait peu prudent, eu égard à la mince partie qui nous est restée de l'œuvre exégétique de saint Denys, d'émettre un jugement sur sa méthode et ses principes. Nous possédons pourtant sur ce point l'opinion de Procope de Gaza, *Comment. in Genesim*, c. iii, t. lxxxvii, col. 221. Procope cite Denys parmi les Pères qui ont rejeté l'explication allégorique des peaux de bêtes dont se vêtirent Adam et Ève après leur chute. Il semble résulter de ce passage que saint Denys, dans son Commentaire sur l'Ecclésiaste, a fait aussi des remarques sur les premiers chapitres de la Genèse, et qu'il y a réfuté les principes de l'école allégorique d'Origène, bien qu'il eût été son disciple. Cf. Harnack, *Geschichte*, p. 418, nº 4. Toutefois dans un autre fragment, Pitra, *Juris eccles. gr.*, t. i, p. 545, Denys sur le même point revient aux explications allégoriques. D'autre part, un troisième passage attribué à Denys, où il commente Genèse, ii, 8, 9, est dit par Anastase le Sinaïte, dans sa 23ᵉ question, être tiré ἐκ τῶν κατὰ Ὠριγένους. Gretser, *Opera Anastasii*, p. 266. Un fragment tout à fait identique a été publié par Caspari, *Tidsskr. f. d. ev. luth. Kirke Ny*, Raekke, t. v, p. 571. Dans ce texte, Denys combat l'opinion d'Origène, qui place le paradis terrestre en dehors de la terre. De tous ces textes, M. Harnack, *ouvr. cité*, p. 423, conclut que Denys a pu hésiter parfois sur l'adhésion à donner aux interprétations scripturaires d'Origène, mais qu'en somme il s'éloigne plus qu'il ne se rapproche de son maître. — Voir Eusèbe, *H. E.*, iii, 28; vi, 29, 35, 40, 42, 45; vii, 2, 5, 6, 7, 11, 20, 24, 25, 27, 28, 30, t. xx, col. 211-738; Byens, dans les *Acta Sanctorum,* octob. t. ii, p. 8-130;

J. Mason Neale, *A History of the holy Eastern Church*, t. I, p. 39-83; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 411-453; Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii magni episcopi Alexandrini*, Berlin, 1865, et *Zeitschrift für die historiche Theologie*, t. XLI, 1871, p. 42-76; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1867.

J. VAN DEN GHEYN.

3. **DENYS LE CHARTREUX**, surnommé le Docteur extatique, né à Ryckel (Belgique), de la famille de Leeuvis, en 1402, mort le 12 mars 1471. Après avoir pris ses grades à l'université de Cologne, il entra chez les chartreux de Ruremonde (1423), et ne tarda pas à se distinguer par ses vertus monastiques, son esprit d'oraison et son amour pour l'étude. Sa réputation de sainteté et de science franchit l'enceinte du cloître, et il fut considéré comme l'oracle de ses contemporains et la lumière de son siècle. On lui attribue plusieurs miracles. Son corps fut relevé en 1608 : le pouce et l'index de la main droite étaient sans corruption. — Les commentaires que Denys a écrits sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont remarquables par l'abondance et la profondeur des sentiments pieux, et par l'explication variée qu'il a su donner au sens littéral, mystique et moral, du texte sacré. On peut signaler entre autres ses interprétations des Psaumes, du Cantique des cantiques et de tout le Nouveau Testament. Pendant le XVIe siècle ses ouvrages eurent une grande vogue, et furent souvent réimprimés à Cologne, à Paris, à Venise et ailleurs. De nos jours, les amateurs des études sérieuses sur la Bible recherchent ses commentaires. L'ordre des Chartreux a résolu de faire imprimer ses œuvres complètes. Cette édition est en cours de publication à la chartreuse de Montreuil-sur-Mer. — Ses œuvres exégétiques sont : 1° *Enarrationes in quinque Mosaicæ legis libros,* in-f°, Cologne, 1534, 1548 et 1566; — 2° *Enarrationes in libros Josue, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon*, in-f°, Cologne, 1535, 1552, 1577; — 3° *Enarrationes in libros Job, Tobiæ, Judith, Esther, Esdræ, Nehemiæ, Machabæorum,* in-f°, Cologne, 1534, 1551, 1572; — 4° *Commentaria in Psalmos et Cantica,* in-f°, Cologne, 1531, 1534, 1558; Paris, 1539, 1542, 1547, 1553, etc.; — 5° *Super septem Psalmos pœnitentiales*, in-f°, Cologne, 1530, 1532; — 6° *Enarrationes in quinque libros Sapientiales,* in-f° et in-8°, Cologne, 1533, 1536, 1539, 1555; Paris, 1541, 1548, 1549; — 7° *Enarrationes in IV Prophetas majores,* in-f°, Cologne, 1534, 1543, 1548, 1557; — 8° *Enarrationes in XII Prophetas minores,* in-f°, Cologne, 1533, 1539, 1549, 1568; — 9° *In IV Evangelia,* in-f°, Cologne, 1532, 1533, 1538, 1543; in-f° ou in-8°, Paris, 1536, 1539, 1541, 1542, 1545, 1548, 1549, 1552, 1554, 1555; Venise, Lyon, etc.; — 10° *In Acta Apostolorum. In omnes utriusque Testamenti libros Epitome,* in-8°, Cologne, 1532; — 11° *In Epistolas divi Pauli,* in-f° ou in-8°, Paris, 1531, 1535, 1537, 1538, 1539, 1542, 1543, 1545, 1548, 1551, 1555; in-8°, Cologne, 1530; in-f°, 1532, 1533, 1538, 1545; in-8°, Venise, 1573; — 12° *In Epistolas canonicas et in Apocalypsim,* in-8°, Cologne, 1530. Le même avec le commentaire sur les Actes des Apôtres et les hymnes du bréviaire, in-f° ou in-8°, Paris, 1537, 1539, 1540, 1541, 1542, 1548, 1551, 1552, 1554, 1555; in-f°, Cologne, 1533, 1536, 1545, 1546, 1565. — 13° Les mêmes réunis avec l'explication des Épîtres de saint Paul : deux tomes en un volume in-f°, Paris, 1537, 1539, 1540, 1543, 1548, 1551; in-4°, Cologne, 1565; Venise, 1573, — 14° *Monopanton, id est unum ex omnibus Epistolis B. Pauli ad materias certas contractum opusculum,* Cologne, 1531; Venise, 1534; Lyon, 1547, 1549, 1555; Paris, 1551, 1631, 1642; Anvers, s. a. Traduit en français : *Concorde de saint Paul avec les autres Apôtres,* in-12, Paris, 1663; et en portugais, par le chartreux D. Victor Nabantino, in-12, Napoles, 1844. — 15° *Passio D. N. J. C. juxta textum IV Evangelistarum piissime enarrata.* Publiée avec les sermons suivants; — 16° *Epistolarum ac Evangeliorum dominicalium (et de Sanctis) enarratio, adjunctis homiliis et sermonibus variis tam ad plebem quam ad religiosos,* in-f°, Cologne, 1533, 1537, 1542; Paris, 1544. — Voir Dom Mougel, *Denys le Chartreux,* in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1896.

M. AUTORE.

DÉPÔT (hébreu : *piqqâdôn,* de *pâqad,* « confier, déposer; » Septante : παραθήκη; Vulgate : *depositum*), ce que l'on confie à la garde d'un autre. — 1° Dans l'Exode, XXII, 7-13, se trouve formulée la législation concernant les dépôts, et différents cas sont prévus. — 1. Le dépôt consiste en argent ou en objets meubles. Si le dépôt disparaît, c'est par le fait d'un voleur ou du dépositaire lui-même. Si on trouve le voleur, celui-ci est condamné à restituer le double. Si on ne le trouve pas, le dépositaire comparaît devant les juges en même temps que le possesseur du dépôt. Les juges examinent l'affaire et, s'ils le décident ainsi, le dépositaire est condamné à restituer le double, ou bien c'est le réclamant injuste qui encourt la même peine. Il n'y avait sans doute aucune condamnation, quand le dépositaire pouvait prouver qu'il avait veillé consciencieusement sur le dépôt et qu'il n'était pour rien dans sa disparition. Les Septante et la Vulgate introduisent dans le ỳ. 8 les mots : « il jurera que... » Il y a seulement dans l'hébreu actuel : « Le maître de la maison se présentera devant les juges, (pour que ceux-ci examinent) s'il n'a pas mis la main sur la chose de son prochain. » La phrase est elliptique, et il faut suppléer les mots placés entre parenthèses ou d'autres analogues. — 2. Le dépôt consiste en un animal mis en garde chez quelqu'un. Si l'animal est victime d'un accident ou bien est enlevé sans témoin, le dépositaire prête serment « par Jéhovah » qu'il n'est pour rien dans l'accident ou le larcin, et l'affaire est terminée. Si l'animal a été enlevé, probablement grâce au défaut de surveillance du dépositaire, celui-ci doit réparer le dommage causé. Si l'animal a été dévoré par une bête féroce, le dépositaire en recueille les débris, pour servir de témoignage, et n'a rien à restituer. — 2° Dans le Lévitique, VI, 2, 4 (hébreu : V, 21, 23), se lit une disposition complémentaire concernant le dépôt. Celui qui trompe le prochain au sujet d'un dépôt, en se l'appropriant injustement d'une manière quelconque, doit rendre ce qu'il a gardé, avec une majoration d'un cinquième, avant de pouvoir offrir le sacrifice pour son péché. — 3° La Sainte Écriture parle une fois de dépôts. Dans le second Temple, les ressources destinées aux veuves et aux orphelins sont gardées en dépôt; et, quand Héliodore veut s'en emparer, le grand prêtre Simon et les autres prêtres en appellent à Dieu, qui a fait la loi sur les dépôts. II Mach., III, 10, 15. — Le serviteur de l'Évangile qui garde « enveloppée dans un linge » la mine que son maître lui a confiée, a le tort d'avoir regardé comme un simple dépôt la somme d'argent qu'il avait à faire valoir. Luc., XIX, 20. — 4° Saint Paul donne le nom de « dépôt » au trésor doctrinal qu'il confie à la garde de Timothée, II Tim., VI, 20; I Tim., I, 14, et à la somme de mérites par lesquels il a cherché à acquérir la récompense que Dieu lui tient en réserve. II Tim., I, 12.

H. LESÊTRE.

DÉPOUILLES. Voir BUTIN.

DERBÉ (Δέρϐη), ville de Lycaonie. — Dans son premier voyage à travers la province romaine de Galatie, saint Paul, pour échapper aux persécutions dont il fut l'objet à Icone, puis à Lystre, se réfugia avec saint Barnabé à Derbé, qui était dans la même province de Lycaonie. Act., XIV, 6, 20. Tous deux évangélisèrent cette ville et y firent de nombreuses conversions, mais ils y restèrent peu de temps. Act., XIV, 21. Dans son second

voyage, saint Paul passa de nouveau par le même endroit pour affermir la foi des fidèles. Act., XVI, 1. — Le site de Derbé n'a pas été jusqu'ici déterminé d'une manière sûre. Strabon, XII, I, 4; VI, 3, la place aux confins de l'Isaurie et de la Cappadoce. Elle fit partie du royaume d'Amyntas, dernier roi de Galatie, qui s'en empara sur un célèbre chef de brigands nommé Antipater, dont elle était la principale forteresse. Strabon, *ibid.;* Dion Cassius, XLIX, 32. Elle fit ensuite partie de la province de Galatie. Dion Cassius, LIII, 26. Ptolémée, V, 6, la place avec Laranda dans un district qu'il appelle Antiochana, du nom d'Antioche de Pisidie, et qui comprenait la région située entre la Lycaonie et la Tyanitide. W. Leake, *Journal of a tour in Asia Minor,* in-8°, Londres, 1824, p. 101, conclut de là que cette ville était placée dans la grande plaine lycaonienne, non loin du Taurus de Cilicie, sur le versant cappadocien de Laranda, à un endroit où se trouve un monticule appelé « les mille et une églises ». Hamilton, *Researches in Asia Minor,* in-8°, Londres, 1842, t. II, p. 313, pense que Derbé occupait l'emplacement appelé aujourd'hui Divlé, au sud du lac Ak-Gieul. M. J. R. Stilington-Sterret, *The Wolfe expedition in Asia Minor,* in-8°, Boston, 1888, p. 23, place Derbé entre les villages de Bossola et de Zosta, distants l'un de l'autre de trois kilomètres environ. Les ruines de ces villages lui paraissent être celles d'une même cité ancienne. M. Ramsay, visitant la même région, en 1890, a reconnu que Bossola n'était qu'une station seljoucide, et que les ruines de Zosta sont des pierres transportées d'ailleurs. D'après lui, le seul site qui puisse correspondre à celui de l'ancienne Derbé est Gudelissin, situé à quatre kilomètres et demi à l'ouest-nord-ouest de Zosta. M. Sterret avait déjà remarqué ce monticule, qui ressemble aux tells assyriens, et où l'on trouve de nombreuses traces d'une ville ancienne; mais il avait cru à tort y voir des ruines chrétiennes. W. Ramsay, *The Church and the Roman empire before 170,* 3e édit., in-8°, Londres, 1894, p. 54-56.

E. BEURLIER.

DERCON (hébreu : *Darkôn;* Septante : Δαρκών), chef de Nathinéens, I Esdr., II, 56; le même personnage que la Vulgate appelle plus justement Darcon. II Esdr., VII, 58. Voir DARCON.

DÉSERT. Ce nom traduit dans la Vulgate quatre mots hébreux, qui, avec un sens général commun, offrent des particularités différentes, mais dont aucun ne répond à l'idée que nous représente ordinairement le terme français. Le « désert » évoque à nos yeux l'aspect de vastes plaines déroulant leurs champs arides de sables jaunes ou de pierres grisâtres, sans eau, sans verdure, sans arbres, sans l'ombre d'un être humain, sinon celle du voyageur qui les traverse rapidement. Tels le Sahara ou les déserts africains dont on aperçoit, du haut des Pyramides, les régions désolées. Ce sont des pays non seulement inhabités, mais encore inhabitables. L'Écriture ne connaît aucune de ces contrées, et la péninsule du Sinaï elle-même, où le peuple de Dieu erra pendant quarante ans, est loin d'avoir cette physionomie. Dans sa généralité, le désert biblique est une terre plus ou moins inculte, peu ou point habitée, plus ou moins désolée, vaste ou peu étendue; c'est le « steppe » ou la « lande », plutôt que la région des sables ou des cailloux.

I. LES NOMS DU DÉSERT DANS LA BIBLE. — Voici, avec leur signification propre, les quatre termes qui le désignent dans nos Saints Livres.

1° *Midbâr,* מִדְבָּר. C'est le mot usuel, le plus fréquemment employé pour *désert.* Les Septante le rendent toujours par ἔρημος; la Vulgate le traduit le plus souvent par *desertum,* plusieurs fois par *solitudo,* dans quelques passages seulement par *eremus.* Il vient de la racine *dâbar,* « mener » [paître], comme l'allemand *Trift,* « pacage, » vient de *treiben,* « conduire » [le bétail]. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 318. L'étymologie en indique donc bien le sens. Il désigne une région non cultivée, mais apte à nourrir le menu bétail, brebis, chèvres, etc.; comme celle où nous voyons Moïse avec les troupeaux de Jéthro, son beau-père. Exod., III, 1. Loin d'être un terrain absolument stérile, le *midbâr* revêt parfois, surtout après les pluies printanières, la brillante parure d'une végétation que les prophètes et les poètes sacrés appellent « les beautés », c'est-à-dire « les oasis du désert », *speciosa deserti,* hébreu : *ne'ôṭ midbâr.* Ps. LXIV (hébreu, LXV), 13; Jer., IX, 10; XXIII, 10; Joel, I, 19; II, 22. Mais à côté des bruyères ou de maigres arbustes, Jer., XVII, 6; XLVIII, 6, on y voit aussi les épines et les ronces, Jud., VIII, 7, 16, ainsi que le bois desséché. Num., XV, 32; Eccli., VI, 3. Si les cours d'eau n'y fécondent pas le sol, Is., XXXV, 1, 6; XLIII, 20, on y rencontre de temps en temps des sources rafraîchissantes, Gen., XVI, 7, et les hommes ont eu soin d'y creuser des citernes pour y recevoir la pluie du ciel. Gen., XXXVII, 22; II Par., XXVI, 10. Tantôt il est inhabité, Job, XXXVIII, 26; tantôt il n'est occupé que par l'Arabe nomade et pillard, Jer., III, 2; IX, 26, terreur du moissonneur paisible, Thren., V, 29; mais il possède aussi des villes, Is., XLII, 11, comme celles que Josué, XV, 61, mentionne dans le désert de Juda. C'est en même temps la demeure des bêtes sauvages : lions, Eccli., XIII, 23; onagres, Job, XXIV, 5; Jer., II, 24; Eccli., XIII, 23; serpents et scorpions, Deut., VIII, 15, ou de certains oiseaux, comme le pélican, Ps. CI (hébreu, CII), 7, et l'autruche. Thren., IV, 3. C'est du désert enfin que vient le vent brûlant. Ose., XIII, 15. Tels sont les principaux traits qui, dans la Bible, caractérisent le désert. — Avec l'article, *ham-midbâr* désigne un désert particulier, déterminé par le contexte, ou le plus souvent le désert du Sinaï, témoin de tant de merveilles, par exemple, Ps. XCIV (hébreu, XCV), 9; CVI (CVII), 4, etc.

En somme, le *midbâr* biblique est opposé au terrain cultivé, aux jardins fertiles, par exemple, comme on le voit d'après Isaïe, XXXII, 15. C'est une région plus ou moins vaste, dont l'aspect, comparé à celui des champs ensemencés ou des plaines bien arrosées, est celui de la stérilité. Si ce n'est pas uniquement une nappe uniforme de sable, cependant tout ce qui constitue le charme des pays habités par l'homme, l'eau abondante, une luxuriante végétation, les cultures variées, les villes et leurs monuments, y fait défaut. Tantôt ce sont, comme dans la péninsule sinaïtique, des vallées plus ou moins arides, resserrées entre de hautes montagnes et des pics dénudés. Tantôt, comme vers Bersabée, à la limite du désert, le terrain se compose de blocs brisés d'un calcaire crétacé gris jaunâtre, entre lesquels poussent de maigres chênes épineux et des arbousiers. Les villages disparaissent peu à peu, et l'on ne voit plus que des plaines ondulées, des graviers et des rocailles, qui se continuent au sud par le *Bâdiet et-Tih* (désert de l'Égarement). Tantôt enfin, comme dans le désert de Juda, c'est une chaîne de collines, déchiquetée par des ouadis presque toujours desséchés, dont le lit est rempli de cailloux : ce ne sont que ravins et grottes sauvages qui servent d'asile aux chacals et aux pigeons, rochers escarpés escaladés par d'agiles bouquetins. Cependant, sur les parois de ces rochers, on trouve souvent de gracieuses gerbes de fleurs qui se cachent dans une anfractuosité, des arbustes où les oiseaux font leurs nids. Pendant la plus grande partie de l'année, dans ces régions brûlées, le sol semble mort; mais, vienne la pluie, la vie apparaît soudain. Le fond des vallées surtout s'enrichit d'une végétation qui, bien qu'assez maigre, nourrit néanmoins de nombreux troupeaux de chèvres et de moutons, les chameaux et les ânes. Si l'eau est rare dans le désert par excellence, celui du Sinaï, les sources sont cependant assez nombreuses dans la région granitique, et spécialement dans le voisinage du Djébel Mouça. La plus grande et plus belle oasis est celle de Feiran, qui s'étend, pendant une heure et demie de marche environ,

suivant les sinuosités d'un petit ruisseau, ombragé par un bosquet de palmiers. Les arbres les plus communs sont le palmier-dattier, l'acacia et le tamaris. Les mêmes caractéres généraux se retrouvent dans l'immense région qui borne à l'est les pays transjordaniens, et qui s'appelle *Bâdiet esch-Schâm,* « le désert de Syrie » ou le *Hamad.* Une grande partie de la contrée n'est qu'un steppe où les Bédouins nomades nourrissent leurs troupeaux; mais il est aussi des parages qui sont entièrement couverts de pierres, cailloux semblables à ceux d'une grève, fragments de granit, de grés, de silex, calcaires unis comme par une espèce de mortier; en d'autres endroits, des sables se déroulent en longues vagues, séparées par des lédes de galets. Les déserts qui avoisinaient certaines villes, comme Jéricho, Gabaon, Maon, etc., en portaient le nom; on peut les comparer á nos landes de Bretagne. Les caractéres particuliers á chacun des déserts que nous énumérons plus bas sont décrits dans les articles spéciaux qui les concernent.

2° *'Arâbâh,* עֲרָבָה. Ce nom, suivant Gesenius, *Thesaurus,* p. 1066, dérive de la racine *'ârab* ou *'ârêb,* « être stérile, aride. » La signification est au fond la même que celle de *midbâr,* avec cette différence que le dernier mot considére le désert par rapport à l'homme, dans l'usage que celui-ci peut en faire, tandis que le premier l'envisage dans ses conditions physiques. La communauté de sens fait que, dans les parties poétiques de la Bible, les deux expressions sont plus d'une fois mises en parallélisme. Cf. Is., XXXV, 1, 6; XLI, 19; LI, 3, etc. L'*arabah* cependant sert aussi á marquer l'opposition avec la plaine fertile ou « Saron », Is., XXXIII, 9, et « le jardin délicieux ». Is., LI, 3. Dans les livres historiques, et avec l'article, *hâ'Arâbâh* a un sens local bien précis. C'est le nom de cette extraordinaire dépression qui s'étend des pentes méridionales de l'Hermon au golfe d'Akabah, par la vallée du Jourdain, la mer Morte et l'ouadi *Arabah.* Cette longue plaine, étroite et surtout aride dans sa partie inferieure, resserrée entre deux chaînes de hauteurs, sans ville et presque partout sans culture, mérite bien le nom de « désert ». Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 487. Le pluriel *'Arbôṭ* uni á *Yerêḥô,* « Jéricho, » Jer., XXXIX, 5, indique la partie déserte qui avoisine cette ville et n'est qu'un prolongement du désert de Juda. De même, *'Arbôṭ Mô'âb* désigne les contrées incultes de ce pays, par opposition au *Sedêh Mô'âb,* ou les hauts plateaux cultivés. Le mot *'ărâbâh,* traduit de plusieurs manières par les Septante, est rendu par la Vulgate tantôt par *solitudo,* Deut., III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; IV Reg., XIV, 25, etc.; tantôt par *desertum,* II Reg., IV, 7; Jer., XVII, 6, etc., en sorte que la mer Morte, qui porte si justement en hébreu le nom de *yâm hâ-'Arâbâh,* « mer de l'Arabah, » est appelée en latin *mare solitudinis,* Deut., IV, 49; IV Reg., XIV, 25, etc., et *mare deserti.* Deut., III, 17; Jos., XII, 3, etc. Pour tous les détails, voir ARABAH, t. I, col. 820-828.

3° *Ḥorbâh,* חָרְבָּה, pluriel, *Ḥorâbôṭ;* état construit, *Ḥorbôṭ.* Cette expression, qui ne se rencontre dans aucun livre historique, est surtout employée par les prophètes. Elle dérive de *ḥârab* ou *ḥârêb,* « être desséché, dévasté. » Elle renferme donc aussi l'idée générale d'aridité, de désolation, avec celle plus particulière de « ruines ». Il est facile de la rapprocher du خربة, *khirbet* arabe, ou « lieu ruiné », qui caractérise actuellement tant de noms de la géographie palestinienne. Ainsi, tandis que *midbâr* représente le « désert » par rapport à l'homme, qu'*'ărâbâh* le désigne par ses qualités physiques, *ḥorbâh* nous le montre comme la conséquence de certains événements terribles. C'est ainsi que Dieu dit de Jérusalem: « Je ferai de toi un désert (*ḥorbâh*), » Ezech., V, 14, et qu'en disant, au contraire: « Je relèverai ses déserts (*ḥorbôṭ*), » il promet de « relever ses ruines ». Is., XLIV, 26. Cf. Is., LII, 9; LVIII, 12; LXI, 4. Du reste la Vulgate, en quelques endroits, a traduit ce mot par *ruinæ,* Is., LXIV, 10, et *ruinosa.* Ezech., XXXIII, 24, 27; XXXVI, 10, 33. Ailleurs elle le rend par *desertum,* Is., V, 17; XLIV, 26; XLIX, 19; LII, 9; Ezech., V, 14; XIII, 4; *solitudo,* Jer., XXII, 5; XXV, 9, 11, 18; Ezech., XXVI, 20; *desolatio,* Jer., VII, 34; XLIV, 22, et une fois par *domicilium,* Ps. CI (hébreu, CII), 6. Dans les Septante, on trouve: ἔρημος, Is., V, 17; XLIV, 26; XLVIII, 21; XLIX, 19; LII, 9; LVIII, 12; LXI, 4; Ezech., V, 14; XIII, 4; ἐρήμωσις, Jer., VII, 34; XLIV, 22; ἠρημωμέναι, Ezech., XXXIII, 24, 27; XXXVI, 10; ὀνειδισμός, Jer., XXV, 9; ἀφανισμός, Jer., XXV, 11, et οἰκοπέδον, Ps. CI, 6. Le désert « ruiné » est la demeure des chouettes, Ps. CI, 6, et des chacals. Ezech., XIII, 4.

4° *Yešîmôn,* יְשִׁימוֹן. C'est le terme le moins usité. La racine *yâšam* indique, comme la précédente, l'idée de « dévastation ». Les versions grecque et latine ont vu dans le *Yešîmôn* (plusieurs fois avec l'article, Num., XXI, 20; XXIII, 28; I Reg., XXIII, 19, 24; XXVI, 1, 3), une « vaste solitude », Deut., XXXII, 10; une « terre sans eau », γῆ ἄνυδρος, Deut., XXXII, 10; Ps. LXXVII (hébreu, LXXVIII), 40; CV (CVI), 14; CVI (CVII), 4; Is., XLIII, 19, 20; *inaquosum,* Ps. LXXVII, 40; CV, 14; CVI, 4, et « sans chemins », *invium,* Is., XLIII, 19, 20; c'est le « désert », ἔρημος. Num., XXI, 20; XXIII, 28; Ps. LXVII (LXVIII), 8. Elles en ont aussi fait un nom propre: ὁ Ἰεσσαιμός, I Reg., XXIII, 19, 24; ὁ Ἰεσσεμός, I Reg., XXVI, 1, 3; *Jesimon.* I Reg., XXIII, 24. Et, en effet, si cette expression, principalement dans les passages poétiques, désigne le désert de l'Égarement, Deut., XXXII, 10; Ps. LXVII, 8; LXXVII, 40; CV, 14; CVI, 4, elle représente aussi une partie du désert de Juda, du côté de ceux de Ziph et de Maon, I Reg., XXIII, 19, 24; XXVI, 1, 3; mais elle détermine particulièrement la petite plaine du *Ghôr el-Belqa,* au nord-est de la mer Morte, non loin du Phasga, et dans laquelle se trouvait Bethjésimoth (hébreu: *Bêṭhayešîmôṭ*), « la maison des déserts, » aujourd'hui *Souéiméh.* Num., XXI, 20; XXIII, 28. Cependant, d'une façon générale, le *Yešîmôn* peut désigner les contrées désertes et plus ou moins désolées qui bordent á l'est et á l'ouest le lac Asphaltite.

II. PRINCIPAUX DÉSERTS BIBLIQUES. — Les déserts mentionnés dans la Bible se trouvent au sud et à l'est de la Palestine. Nous ne faisons que les énumérer, renvoyant, pour la géographie et l'histoire, aux articles spéciaux.

I. DÉSERTS DU SUD. — Au sud, la zone désertique comprend d'abord toute la péninsule du Sinaï; puis, des limites de la Terre Sainte, elle éléve une pointe vers le nord, sur le versant des montagnes qui bornent à l'ouest la mer Morte, et vient se terminer au-dessus de Jéricho. Elle se prolonge même plus haut par la vallée du Jourdain; mais nous ne parlons pas ici de l'Arabah. Nous distinguons donc deux groupes dans cette premiére partie.

Ier groupe. — Presqu'île sinaïtique et limites méridionales de la Palestine. Déserts de:

1. **Étham** (hébreu: *midbâr-'Êṭâm,* Num., XXXIII, 8), « à l'extrémité du désert, » Exod., XIII, 20; Num., XXXIII, 6, c'est-à-dire à la pointe nord-ouest de la péninsule, tout près de l'Égypte. C'est la partie du désert de Sur qui avoisinait la ville d'Étham.

2. **Sur** (hébreu: *midbâr-Šûr;* Septante: ἔρημος Σούρ), Exod., XV, 22, également au côté nord-ouest du triangle.

3. **Sin** (hébreu: *midbâr-Sîn;* Septante: ἔρημος Σίν), Exod., XVI, 1; XVII, 1; Num., XXXIII, 11, « entre Élim et le Sinaï. » Exod., XVI, 1. C'est la plaine actuelle d'*El-Markha,* qui longe la rive orientale du golfe héroopolite: commençant à seize kilomètres au sud de l'ouadi Tayibéh, elle s'étend sur une longueur d'environ vingt-deux kilomètres entre les montagnes á l'est et la mer Rouge à l'ouest. C'est le désert de la manne; il ne faut pas le confondre avec un autre qui porte le même nom dans la Vulgate, et que nous citons plus loin.

4. **Sinaï** (hébreu : *midbâr Sînâî ;* Septante : ἔρημος τοῦ Σινᾶ ou Σινᾶ), Exod., XIX, 1, 2; Lev., VII, 38; Num., I, 1; XXXIII, 15, etc. C'est la plaine d'*Er-Rahah,* qui, avec une aire d'environ trois cent douze hectares, s'étend au pied et au nord-ouest du Ras-Soufsaféh, dans le massif des monts sinaïtiques : elle formait un excellent théâtre pour la scéne mémorable de la promulgation de la Loi.

5. **Pharan** (hébreu : *midbâr-Pâ'rân;* Septante : ἔρημος Φαράν), Gen., XXI, 21; Num., X, 12; XIII, 1, 4, 27. Il est situé au cœur même de l'Arabie Pétrée, et porte encore aujourd'hui le nom de *Bâdiet et-Tîh* ou « désert de l'Égarement », en souvenir du long séjour qu'y firent les Israélites, qui le parcoururent dans toutes les directions. Il s'étend entre le massif du Sinaï au sud et les limites méridionales de la Palestine au nord, se rattachant à l'ouadi Arabah à l'est.

6. **Cadès** (hébreu : *midbâr-Qâdêš;* Septante : ἔρημος Κάδης), Ps. XXVIII (hébreu : XXIX), 8. Il s'agit ici des solitudes qui avoisinent Cadès ou Cadèsbarné (*'Aïn Qadîs*), à l'extrémité sud de la Terre Promise. Elles forment une partie du désert suivant, si elles ne se confondent avec lui.

7. **Sin** (hébreu : *midbâr-Ṣin;* Septante : ἔρημος Σίν), Num., XIII, 22; XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36, etc. Le nom hébreu est complétement distinct de celui du désert de Sin, représenté par la plaine d'*El-Markha.* Ce dernier s'écrit par un *samech,* tandis que le premier commence par un *tsadé.* La position n'est pas la même non plus. Celui dont nous parlons, associé à Cadés, Num., XX, 1; XXXIII, 36, se trouvait au nord du désert de Pharan.

8. **Bersabée** (hébreu : *midbâr Be'êr Šâba';* Septante : κατὰ τὴν ἔρημον, κατὰ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου; Vulgate : *solitudo Bersabee*), Gen., XXI, 14. *Bir es-Séba'* se trouve à dix ou onze lieues au sud-ouest d'Hébron, sur la route de l'Égypte. Les terrains incultes de ces parages marquent la limite des déserts : plus haut, vers le nord, commencent les pays habités et cultivés.

IIe groupe. — Déserts de Juda et de Benjamin.

1. **Désert de Juda** (hébreu : *midbâr Yehûdâh*), Jos., XV, 61; Jud., I, 16; Ps. LXII (hébreu, LXIII), 1 (la Vulgate et les Septante mettent faussement ici « désert d'Idumée »). C'est, dans son ensemble, le district sauvage et inhabité qui comprend le versant oriental des montagnes de Juda, à l'ouest de l'Arabah, de la mer Morte et du Jourdain, jusque vers Jéricho. Il est appelé « désert de Judée » dans l'Évangile. Matth., III, 1. Il se subdivise en plusieurs parties, qui sont les déserts de :

2. **Maon** (hébreu : *midbâr-Mâ'ôn;* Septante : ἔρημος Μαών), I Reg., XXIII, 24, 25, à l'est de *Khirbet Ma'în,* qui se trouve au sud d'Hébron.

3. **Ziph** (hébreu : *midbâr-Zîf;* Septante : ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Ζίφ), entre *Tell ez-Zif,* également au sud d'Hébron, et la mer Morte.

4. **Engaddi** (hébreu : *midbâr 'Ên Gédî ;* Septante : ἔρημος Ἐνγαδδί), I Reg., XXIV, 2, dans les environs de *'Aïn Djidi,* sur la rive occidentale de la mer Morte.

5. **Thécué** (hébreu : *midbâr Ṭeqô'a;* Septante : ἔρημος Θεκωέ), II Par., XX, 20, à l'est de *Khirbet Teqou'a,* localité située au sud de Bethléhem.

6. **Jéruel** (hébreu : *midbâr Yerû'êl;* Septante : ἔρημος Ἰεριήλ), II Par., XX, 16, entre le désert de Thécué et la mer Morte.

7. **Jéricho** (hébreu : *'arbôṭ Yerêḥô;* Septante : ἀραβὼθ Ἱεριχώ ; Vulgate : *campus solitudinis Jerichontinæ*), Jer., XXXIX, 5; la partie de l'Arabah qui avoisine cette ville. C'est la partie septentrionale du désert de Juda.

Dans Benjamin, nous trouvons mentionnés deux déserts seulement :

8. **Béthaven** (hébreu : *midbâr Bêṭ 'Avén ;* Septante : Μαδδαρῖτις Βαιθών; Vulgate : *solitudo Bethaven*), Jos., XVIII, 12, l'aride contrée qui s'étend au sud-est de Béthel (*Beitin*), aux environs et au-dessus de Machmas (*Moukhmas*). C'est comme le prolongement du désert de Juda, « la solitude qui monte de Jéricho à la montagne de Béthel. » Jos., XVI, 1.

9. **Gabaon** (hébreu : *midbâr Gib'ôn;* Septante : ἔρημος Γαβαών), II Reg., II, 24, steppes qui s'étendent à l'est d'*El-Djib.*

II. DÉSERTS DE L'EST. — A l'est, les déserts ne sont mentionnés qu'incidemment et sont loin d'avoir la même importance historique; plusieurs même sont inconnus.

1. **Désert d'Idumée** (hébreu : *midbâr 'Edôm;* Septante : ἔρημος Ἐδώμ), IV Reg., III, 8, au sud-est de la mer Morte.

2. **Désert de Moab** (hébreu : *midbâr Mô'âb;* Septante : ἔρημος Μωάβ), Deut., II, 8, un peu plus haut que le précédent; probablement les contrées peu habitées qui s'étendent au-dessous de l'ouadi *Aïn el-Frandji* et confinent au désert arabique.

3. **Désert d'Arabie.** Il n'est pas expressément nommé dans le texte sacré ; cependant il semble bien indiqué dans le passage où Jérémie, XXV, 23, 24, aprés avoir parlé de Dédan, de Théma, de Buz et d'autres peuples arabes, mentionne « les rois d'Arabie » (selon la Vulgate) et « les rois du mélange (selon l'hébreu, *hâ-'éréb*) qui habitent dans le désert ». Il s'agit des peuples mélangés et nomades qui occupaient les déserts syriens situés à l'est de la Palestine, et dont Palmyre était une oasis. III Reg., IX, 18; II Par., VIII, 4.

Quelques déserts particuliers rentrent dans cette zone orientale. Ce sont ceux de :

4. **Cadémoth** (hébreu : *midbâr Qedêmôṭ ;* Septante : ἔρημος Κεδαμώθ), Deut., II, 26, peut-être à l'est d'un des bras supérieurs de l'Arnon (*ouadi Modjib*), confinant au désert syro-arabe.

5. **Déblatha** (hébreu : *midbâr Diblâṭâh ;* Septante : ἔρημος Δεβλαθά), Ezech., V, 14. La position est incertaine, par suite de l'obscurité du texte.

6. **Bosor** (εἰς τὴν ἔρημον εἰς Βοσόρ; Vulgate : *desertum Bosor*), I Mach., V, 28, probablement aux environs de *Bosra* dans le Hauran. Voir BOSOR 3, t. I, col. 1858. Une autre Bosor, de la tribu de Ruben, était également située « dans le désert ». Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 36; I Par., VI, 78. Voir BOSOR 1, t. I, col. 1856.

III. AUTRES DÉSERTS. — En dehors des frontières de la Palestine, le seul désert mentionné est celui « de la Haute Égypte », c'est-à-dire de la Thébaïde, où l'ange Raphaël lia le démon. Tob., VIII, 3.

Il en est d'autres qui ne sont pas cités par leurs noms, mais sont suffisamment indiqués par telle ou telle circonstance : ainsi *Callirrhoé,* à l'est de la mer Morte, la source « d'eaux chaudes » trouvée par Ana, appartenait à un *midbâr.* Gen., XXXVI, 24. De même la citerne dans laquelle fut jeté Joseph, Gen., XXXVII, 22, était « dans la solitude » de Dothaïn, où les fils de Jacob faisaient paître leurs troupeaux. Le « désert de la Tentation », dont parlent les évangélistes, Matth., IV, 1; Marc., I, 12; Luc., IV, 1, est celui que domine le *mont de la Quarantaine,* tout près de Jéricho. Si, comme le pensent plusieurs auteurs, la ville d'Éphrem, où se retira Notre-Seigneur, Joa., XI, 54, ne différait pas d'Ophéra ou Éphron de l'Ancien Testament, aujourd'hui *Et-Taiyibéh,* au nord-est de Béthel, le désert voisin est celui de Béthavén. La région déserte où eut lieu la seconde multiplication des pains, Matth., XV, 23, se trouvait à l'est du lac de Tibériade.

III. RÔLE ET SYMBOLISME DU DÉSERT DANS LA BIBLE. — 1° Si certains pays, comme l'Égypte et l'Assyrie en particulier, ont eu leur rôle providentiel dans l'histoire des Israélites, le désert, lui aussi, a eu sa part dans le plan divin. Il a été pour les enfants de Jacob un berceau et une école : ils y sont nés à la vie sociale, y ont reçu les enseignements de Dieu, leur maître et leur législateur, s'y sont formés aux qualités et aux vertus qu'engendrent l'épreuve et les leçons aussi frappantes que multipliées de la Providence. Sortis de la terre des pharaons sans autres liens que ceux du sang, de la souffrance

et de quelques communes traditions, ils deviennent au pied du Sinaï un peuple admirablement organisé, avec un code de lois religieuses et civiles qui subsistera sans changements à travers de longs siècles. Si Dieu a mis quelque temps sa nation choisie en contact avec la brillante civilisation égyptienne, ce n'est cependant pas au sein de ce pays merveilleux qu'il la façonnera. Il l'amène dans le désert, soustraite à toute influence, et la fait vraiment sienne, unique au monde. Il la nourrit d'un pain miraculeux, lui parle à chaque instant, par la voix de la sévérité et des châtiments comme par celle de la douceur et des plus brillantes promesses. Aussi n'est-il pas de souvenir plus profondément gravé dans le cœur des Hébreux, pendant tout le cours de leur histoire, que celui du désert, du Sinaï. La bonté divine d'un côté, leurs prévarications de l'autre, sont présentes à leur mémoire, et, s'ils viennent à les oublier, les poètes sacrés et les prophètes sont là pour les leur rappeler. La vieille génération sema ses ossements sur tous les chemins de cette terre de l'Égarement; mais du désert sortit une génération nouvelle, forte, unie et prête à la conquête de la Terre Promise, si longtemps attendue.

Ce que le désert a été pour la nation elle-même, il l'a été aussi pour les âmes privilégiées, appelées à quelque grande mission. Il a toujours eu, pour les cœurs religieux en particulier, un attrait irrésistible. La solitude, en effet, rapproche de Dieu, et, en reposant l'esprit dans la méditation et la prière, en épurant le cœur, elle trempe le courage et prépare aux nobles entreprises. C'est là que Moïse vient chercher Dieu et que Dieu se révèle à lui. Exod., III, 1. David, poursuivi par Saül, y prend les rudes leçons de l'adversité, mais y apprend aussi d'une manière plus efficace la confiance en Dieu. I Reg., XXIII, 14, 24, etc.; Ps. LXII (hébreu, LXIII). Élie y cherche un abri contre les persécutions et s'y entretient avec le Seigneur. III Reg., XIX. Jean-Baptiste y grandit, puis il y attire les foules, qu'il baptise, instruit et prépare au royaume messianique. Matth., III, 1-13; Marc., 1-8; Luc., III, 1-18. Le Sauveur lui-même, au début de son ministère, y vient prier, jeûner, lutter contre Satan, Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12, 13; Luc., IV, 1-3, comme plus tard il conseillera la solitude, en la pratiquant. Matth., XIV, 13; Marc., I, 35, 45; Luc., VI, 12. Enfin saint Paul, après sa conversion, s'isole dans les régions inhabitées de l'Arabie, pour y recevoir les enseignements de celui qui l'a terrassé sur le chemin de Damas. Gal., I, 17.

2° Le désert est l'image de la mort et de la désolation. Aussi Dieu s'en sert-il pour peindre le châtiment réservé à certaines villes ou à certaines contrées, et pour plusieurs la prophétie s'est accomplie à la lettre : Babylone, Jer., L, 23; Memphis, Jer., XLVI, 19; Bosra, Jer., XLIX, 13; Ascalon, Soph., II, 4; l'Égypte, Ezech., XXIX, 9; l'Idumée. Joel, III, 19. C'est pour cela également que, dans la Bible, le désert est représenté comme la demeure des mauvais esprits. Is., XIII, 21; Tob., VIII, 3; Matth., XII, 43; Luc., XI, 24; Apoc., XVIII, 2. Il répond, en effet, à la nature de ces êtres déchus, qui, séparés par leur faute de la source primitive de la vie, n'ont d'autre ambition que de ravager ou détruire l'œuvre de Dieu, semant sur leurs pas la perdition et la mort. A. LEGENDRE.

DESSAU (Δεσσαού; *Codex Alexandrinus :* Λεσσαού), village (κώμη, *castellum*) de Judée, près duquel se rencontrèrent les troupes de Judas Machabée et de Nicanor. II Mach., XIV, 16. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., Gœttingue, 1864, t. IV, p. 419, note, pense qu'il est peut-être identique à Adarsa. I Mach., VII, 40. Nous n'avons ici aucun renseignement précis. A. LEGENDRE.

DETTE (hébreu : *ḥôb; maššâ'*, de *nâšâ'*, « prêter, » d'où *nošê'*, « créancier; » *maššâ'âh*, de *nâšâh*, « prêter, » d'où *nôšéh*, « prêteur; » *neši; maššéh;* Septante : ἀπαίτησις, δάνειον, ὀφειλήμα; Vulgate : *debitum*), ce qu'on est obligé de rendre après l'avoir reçu à titre de prêt. L'habitude d'emprunter de l'argent se rencontre chez les Hébreux comme chez les autres peuples. L'Écriture signale les différents usages qui présidaient aux rapports entre le créancier et le débiteur.

1° *Le créancier.* — Is., L, 1. Il lui était interdit de presser son débiteur et de l'accabler d'usures. Exod., XXII, 25. Il ne pouvait pas exiger plus qu'il n'avait prêté. Lev., XXV, 36, 37. Voir USURE. L'année sabbatique, durant laquelle les terres n'étaient pas cultivées, la législation imposait au créancier certaines obligations. Il pouvait exiger le payement de la dette contractée par l'étranger, mais ne devait rien réclamer à l'Israélite. L'approche de l'année sabbatique faisait hésiter le prêteur, qui redoutait un trop long délai pour le recouvrement de son avance. Mais il lui était recommandé de se montrer charitable envers son frère et de lui prêter même alors la somme dont il avait besoin. Deut., XV, 1-3, 7-10. Plusieurs auteurs ont interprété la loi en ce sens que la dette s'éteignait d'elle-même à l'année sabbatique. Cette interprétation paraît excessive. S'il en eût été ainsi, on n'aurait jamais trouvé de prêteur. Il est beaucoup plus probable que l'année sabbatique imposait un simple sursis et que la créance était prorogée d'un an. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, ne mentionne la remise des dettes qu'à l'année jubilaire. Dans la Mischna, *Schebiith*, 10, 1, il est vrai, on prétend que l'année sabbatique éteignait les dettes, et qu'en cela elle valait mieux que l'année jubilaire. Mais on ne trouve rien dans le texte du Deutéronome qui favorise cette idée. La loi défend d'exiger le payement des dettes, parce que, cette année-là, la terre ne produit pas ses récoltes ordinaires; mais, l'année suivante, la terre est cultivée à nouveau, et le débiteur retrouve le moyen de satisfaire aux obligations qu'il a contractées. Il est donc juste qu'il rende ce qu'on lui a prêté; il est même dans son intérêt qu'il le fasse, s'il tient à se ménager la même assistance dans une autre occasion. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Deuteronomium*, Leipzig, 1798, p. 427; Bähr, *Symbolik des mosaischen cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 570; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 210; Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 118. La loi du Deutéronome fut toujours en vigueur. On en constate l'observation après le retour de la captivité. II Esdr., X, 31. — Dans un moment de détresse, Néhémie fit la remise de ce qu'on lui devait, et décida par son exemple les grands du peuple à en faire autant. II Esdr., V, 10, 12. — Notre-Seigneur parle, dans une parabole, d'un créancier généreux, qui remet à un de ses débiteurs cinq cents deniers et à un autre cinquante. Luc., VII, 41, 42. Il se représente ensuite lui-même comme le créancier divin, qui remet aux hommes leurs péchés. Luc., VII, 47-49. — Dans l'Oraison dominicale, le pardon des péchés est assimilé à la remise d'une dette. Matth., VI, 12. — La parabole du mauvais serviteur met en scène un débiteur à qui l'on a remis sa dette et qui, devenu créancier à son tour, maltraite indignement le compagnon qui lui doit une somme minime. Matth., XVIII, 26-30.

2° *Le débiteur.* — Son devoir est de payer sa dette. Eccli., IV, 8. Mais il ne le peut pas toujours. Quand David se dérobait aux poursuites de Saül, il fut rejoint à Odollam par bon nombre de débiteurs insolvables, que harcelaient leurs créanciers. I Reg., XXII, 2. Dans les temps de calamité, le créancier n'était pas en meilleure situation que le débiteur. Is., XXIV, 2. Les relations de créancier à débiteur n'étaient pas toujours agréables. Jérémie, XV, 10, se plaint que tout le monde le maudit, bien qu'il ne soit ni créancier ni débiteur. Le débiteur chargeait de malédictions le créancier trop pressant, le créancier traitait de même le débiteur négligent.

3° *Le gage.* — Le créancier pouvait exiger un gage de celui auquel il prêtait. La loi prévoyait le cas, pour empêcher que la garantie fournie par l'emprunteur pauvre

ne lui fût trop onéreuse. Le prêteur n'avait pas le droit de pénétrer dans la maison de son obligé pour y choisir un gage à sa convenance. Il devait se tenir à la porte, ce qui permettait à l'emprunteur de soustraire à sa vue certains objets auxquels il pouvait tenir davantage. Deut., XXIV, 11, 13. C'était une cruauté de prendre en gage le bœuf d'une veuve. Job, XXIV, 3. S'il s'agissait d'un pauvre et que le gage fourni fût un vêtement, le créancier devait le rendre avant le coucher du soleil, Exod., XXII, 26, pour que l'emprunteur pût se garantir contre la fraîcheur de la nuit. Les Bédouins d'aujourd'hui passent encore la nuit enveloppés dans leur manteau. Il leur sert de couverture, et ils ne pourraient s'en passer pour dormir. Peut-être le créancier reprenait-il le gage le lendemain matin, sans quoi la garantie eût été assez précaire. Mais la Bible ne dit rien à ce sujet. En tout cas, la dette payée, le créancier équitable rendait son gage au débiteur. Ezech., XVIII, 7. Parfois on ne se contentait pas de donner en gage des objets matériels; on allait jusqu'à aliéner la liberté de certaines personnes. Poussés par la nécessité, après le retour de Babylone, des gens du peuple engageaient non seulement leurs champs, leurs vignes et leurs maisons, pour se procurer du blé pendant la famine, mais même leurs fils et leurs filles, ainsi réduits en servitude. II Esdr., V, 2-5. Cette pratique était contraire à la loi; car, s'il était permis de se vendre soi-même comme esclave en cas d'extrême pauvreté, il n'est point dit qu'on pût aliéner la liberté de ses enfants. Lev., XXV, 39.

4° *La caution.* — Quand une personne digne de confiance répondait pour un emprunteur et se portait caution, *'ărubbâh,* c'était le meilleur des gages. Pour se porter caution, comme pour stipuler un engagement quelconque, on se donnait la main, ou les deux parties se frappaient mutuellement dans la main. Prov., VI, 1; XVII, 18; XXII, 26; Ezech., XVII, 18. Dans le livre des Proverbes, les auteurs sacrés dissuadent fortement de rendre cette sorte de service : se porter caution, c'est faire acte d'insensé, XVII, 17; s'exposer à mal, XI, 15; se laisser prendre par ses propres paroles, VI, 1; courir le risque de se voir enlever son vêtement, XX, 16; XXVII, 13, ou son lit. XXII, 26. Ceci prouve que ceux pour lesquels on répondait ne se mettaient pas fort en peine de remplir leurs engagements. Un peu plus tard, ce genre de service devint sans doute moins périlleux; l'Ecclésiastique, VIII, 16, recommande seulement de ne pas se porter caution au delà de ses moyens et, le cas échéant, de songer à payer.

5° *Le billet.* — Au livre de Tobie, I, 17, il est dit que Tobie confia une somme d'argent à Gabélus moyennant un billet de reconnaissance, *sub chirographo.* Le texte grec ne dit rien de ce détail. Il est possible que le texte hébreu ait présenté la locution *maššêh yâd* (cf. Deut., XV, 2), « dette à la main. » On peut supposer qu'il s'agit alors d'argent confié en se frappant mutuellement la main, comme il faut l'entendre pour le texte du Deutéronome, ou qu'un écrit fut rédigé pour constater la dette, comme il est permis de le conjecturer à raison des usages suivis en Babylonie. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 921. — Dans une des paraboles relatées par saint Luc, XVI, 5-7, il est formellement parlé d'un écrit, γράμμα, *cautio,* par lequel le débiteur reconnaît le montant de sa dette. L'intendant a en sa garde les billets de cette nature qui constatent ce qu'on doit à son maître. Il fait venir les débiteurs et leur ordonne de modifier les chiffres inscrits sur leurs billets primitifs. Cette opération ne put se faire qu'en rédigeant d'autres billets, pour éviter des surcharges ou des grattages qui auraient trahi la fraude.

6° *La saisie.* — Quand le débiteur ne s'acquittait pas à temps, le créancier perdait patience et faisait vendre ou saisir le bien du retardataire. Cette extrémité était redoutée comme un malheur très grave. Ps. CVIII (CIX), 11. — La veuve du prophète que visite Élisée ne peut payer ses dettes; elle n'a plus rien chez elle, et le créancier se dispose à prendre ses deux fils pour en faire ses esclaves. IV Reg., IV, 1-7. — Dans la parabole du mauvais serviteur, celui-ci ne peut payer sa dette, et son maître ordonne de le vendre, lui, sa femme, ses fils et tout ce qu'il a, afin que le produit de la vente acquitte la dette. Matth., XVIII, 25. Ce mauvais serviteur obtient un répit; mais, à son tour, il se tourne vers son débiteur, et le fait mettre en prison. Matth., XVIII, 30. Informé du fait, le maître livre le mauvais serviteur aux exécuteurs pour qu'ils le torturent jusqu'à ce qu'il ait payé sa propre dette. Matth., XVIII, 34. La loi mosaïque, qui autorisait le débiteur à se vendre lui-même, Lev., XXV, 39, 47, ne dit nullement qu'il soit permis d'exercer cette rigueur à l'égard d'un autre. Le fait que mentionne la parabole fait donc allusion à des coutumes étrangères. Chez les peuples qui entouraient les Juifs, on châtiait volontiers toute une famille pour le méfait d'un seul. Esth., XVI, 18; Dan., VI, 24; Hérodote, III, 119. La torture était infligée au débiteur pour l'obliger à révéler où il recélait son argent, s'il en avait. Tite-Live, II, 23; Aulu-Gelle, XX, I, 42-45. Notre-Seigneur mentionne les traitements sévères infligés au débiteur insolvable comme une figure des rigueurs exercées dans l'autre vie contre les pécheurs. Matth., V, 25, 26; XVIII, 35. H. LESÊTRE.

DEUIL (hébreu : *'êbél,* de *'âbal,* « avoir du chagrin; » *'ănîyâh* et *ta'ănîyâh,* de *'ânâh,* qui a le même sens; Septante : πένθος; Vulgate : *luctus*), manifestation extérieure du chagrin que l'on éprouve à la suite d'un malheur, et spécialement à la mort d'une personne aimée. Le deuil est inévitable dans la vie humaine, et souvent « c'est par le deuil que finit la joie ». Prov., XIV, 13. Malgré les répugnances de la nature, le spectacle du deuil est salutaire, et « mieux vaut aller à la maison du deuil qu'à celle du festin ». Eccle., VII, 3. C'est au ciel seulement que cessera le deuil. Apoc., XXI, 4. — Comme tous les Orientaux, les Hébreux ont toujours donné à l'expression de leur chagrin des formes très sensibles. Leurs usages à cet égard sont fréquemment mentionnés dans la Bible.

I. DEUIL A LA SUITE D'UN MALHEUR. — Ce deuil a pour expression différents actes, les uns spontanés et d'usage universel, les autres conventionnels et plus spéciaux aux Hébreux. — 1° *Pleurer et se lamenter.* I Reg., XXX, 4; Judith, XIV, 18; I Esdr., III, 13; Joel, II, 17; Mal., II, 13, etc. Cf. IV Esdr., X, 4. — 2° *Se tenir assis,* comme pour marquer qu'on n'a plus la force d'agir. Jud., XX, 26; Job, II, 13; II Reg., XII, 16; XIII, 31; Is., III, 26; Lam., I, 1; II, 10; Ezech., III, 15; I Esdr., IX, 3; Ps. CXXXVI, 1, etc. — 3° *Garder le silence.* Job, II, 13. Cf. Tob., V, 28. — 4° *Déchirer ses vêtements,* comme à l'occasion de la perte d'un parent. Voir DÉCHIRER SES VÊTEMENTS (USAGE DE), col. 1336. — 5° *Revêtir le cilice.* Voir col. 760-761. — 6° *Prendre des vêtements sombres.* On est alors *qodêr,* noir et lugubre. Les versions rendent ce mot par ἐσκοτώθην, « j'ai été couvert de ténèbres, » σκυθρωπάζων, « ayant l'air sombre, » *obscuratus, contristatus.* Jer., VIII, 21; XIV, 12; Ps. XXXIV (XXXV), 14; XXXVII (XXXVIII), 7; XLI (XLII), 10; XLII (XLIII), 2. Dans Malachie, III, 4 : ἱκέται, « suppliants, » *tristes.* Ce sont ces vêtements sombres qui sont appelés dans le livre d'Esther, XIV, 2, « des vêtements qui conviennent aux larmes et au deuil. » — 7° *Omettre les soins de la toilette,* et prendre une attitude négligée qui donne à penser qu'on est trop préoccupé de sa douleur pour songer à autre chose. Exod., XXXIII, 4; II Reg., XIX, 24; Ezech., XXVI, 16; Dan., X, 3. Aux jours de pénitence et de jeûne, les pharisiens affectaient un air défait et lugubre, afin d'attirer l'attention publique sur leur austérité. Notre-Seigneur recommande à ses disciples de faire tout le contraire ces jours-là, d'oindre leur tête et de laver leur visage. Matth., VI, 16, 17. — 8° *Se couvrir la tête,* c'est-à-dire se voiler la face, parce que la tête n'était pas ordinairement découverte. Cf. col. 828. Se voiler

la face, c'était comme s'isoler des choses visibles pour n'être pas distrait de son chagrin. II Reg., xv, 30; Jer., xiv, 4; Mich., iii, 7. — 9° *Se couvrir de cendres.* Voir col. 407. — 10° *Se couper les cheveux,* voir col. 690, ou la barbe, t. i, col. 1455. — 11° *Aller pieds nus,* II Reg., xv, 30, et plus ou moins dépouillé des vêtements ordinaires. Is., xx, 2, 4; Mich., i, 8. — 12° *S'abstenir de nourriture.* Voir Jeûne. — 13° *Ne point participer aux festins des dîmes ou des sacrifices,* comme si on se considérait dans un état qui rendit indigne d'approcher du Seigneur. Deut., xxvi, 14; Joel, i, 9, 13, 16.

II. Deuil après la mort d'une personne. — 1° *Le deuil funèbre en général.* — La Bible signale plusieurs deuils mémorables : celui de Sara, avec des lamentations et des pleurs, Gen., xxiii, 2; celui de Jacob, que l'on pleure soixante-dix jours dans toute l'Égypte, Gen., l, 3; celui de Moïse, avec trente jours de pleurs et de lamentations dans les plaines de Moab, Deut., xxxiv, 8; celui de Samuel, sur lequel pleure tout Israël, I Reg., xxv, 1; celui de Saül et de Jonathas, sur la mort desquels David compose une élégie, II Reg., i, 17-27; celui de Judas Machabée, au sujet duquel tout Israël pleure et se lamente de longs jours. I Mach., ix, 20, etc.

2° *Les pratiques du deuil funèbre.* — Ces pratiques reproduisaient la plupart de celles qui étaient en usage à la suite d'un malheur quelconque : 1° On pleurait et on se lamentait, on avait même des pleureuses chargées de faire entendre publiquement des lamentations. Eccle., xii, 5; II Par., xxxv, 25; Jer., ix, 17; Amos, v, 16. Voir Pleureuses. Job, xxvii, 15; Ps. lxxvii (lxxviii), 64; Jer., ix, 1; xxxi, 15; xli, 6. Ces lamentations ne consistaient pas seulement en cris inarticulés. On répétait certains mots qui rappelaient le défunt. En ensevelissant un prophète de Juda, mis à mort par un lion, on s'écriait : « Hélas ! hélas ! mon frère. » III Reg., xiii, 30. Jérémie, xxii, 18, prophétise en ces termes, au sujet de la mort de Joakim : « On ne dira pas sur lui la lamentation : Hélas ! frère, hélas ! sœur; pas de lamentation : hélas ! seigneur, hélas ! majesté. » Il annonce au contraire à Sédécias qu'il aura sa lamentation : « Hélas ! seigneur. » Jer., xxxiv, 5. Cf. Amos, v, 16; Horace, *De arte poet.,* 431, 432. Des lamentations analogues sont encore en usage en Palestine. Chez les anciens Égyptiens, on en faisait entendre de pareilles. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* 1897, t. ii, p. 516, 518. — 2° On se jetait à terre, Job, i, 20; II Reg., xiii, 31, on s'asseyait, et l'on recevait les visites silencieuses des amis. I Par., vii, 22; Joa., xi, 19, 28, 31; Act., ix, 39; Rom., xii, 15. Ces visites ressemblaient à celles des amis de Job, ii, 13, et l'on n'y prenait la parole que si les personnes en deuil commençaient à parler les premières. On suivait un cérémonial particulier à ces occasions. « Quand on revient du sépulcre, on s'avance et on s'assied les uns pour consoler, les autres pour pleurer, les autres pour méditer sur la mortalité. Puis on se lève, on s'approche un peu et on s'assied, et ainsi de suite sept fois. » *Baba bathra,* f. 100 *b.* Encore aujourd'hui, « dans la plupart des pays d'Orient, à la mort d'un membre de la famille, les amis et connaissances se rendent à la maison mortuaire, saluent en silence les parents du défunt, s'asseyent devant eux sur des sièges rangés autour de la salle, y restent parfois fort longtemps et se retirent sans avoir dit un mot. Ces réceptions silencieuses durent sept jours. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 259. — 3° On déchirait ses vêtements. Gen., xxxvii, 34; II Reg., iii, 31. Dans une cantilène funèbre, encore en usage en Palestine, les pleureuses répètent les paroles suivantes :

> Le scheikh arabe dort
> Enveloppé dans sa couverture :
> Quand le sommeil l'a pénétré de sa douceur.
> Elles ont déchiré leurs vêtements à cause de lui.

A. Legendre, *Une scène de deuil,* dans la *Correspondance catholique,* Paris, 1894, t. ii, p. 397. — 4° On revêtait le cilice, les vêtements sombres, II Reg., xiv, 2; Judith, x, 2; on cessait de s'oindre d'huile, II Reg., xiv, 2; on se voilait la tête, II Reg., xix, 4, etc. — 5° En certains cas, on se faisait des incisions sanglantes, Jer., xvi, 6, d'ailleurs défendues par la loi. Lev., xix, 28; xxi, 25; Deut., xiv, 1. Voir Incisions. — 6° Enfin, après les funérailles, on assistait d'ordinaire à un repas funèbre. II Reg., iii, 35; cf. Bar., vi, 31. Il était offert par les amis aux parents du mort. On y mangeait le pain de deuil. Jer., xvi, 7, 8; Ezech., xxiv, 17; Ose., ix, 4. On y buvait la coupe des consolations. Jer., xvi, 7. Cette coupe finit en réalité par en comprendre dix, deux avant le repas, cinq pendant et trois après. *Jerus. Berakhoth,* f. 6 *a.* A la suite de certains excès, le nombre fut réduit à trois. *Babyl. Berakhoth,* f. 18 *a.* Le repas funéraire existait aussi chez les Égyptiens, et là il était accompagné de danses dont les monuments ont conservé plus d'une représentation. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* pl. clxxxvii; Rosellini, *Monumenti civili,* pl. lxxviii, lxxix, xcvi, xcviii, xcix. — Dans plusieurs passages de la Sainte Écriture sont mentionnées à la fois plusieurs des conditions du deuil. Jérémie, xvi, 4-7, parle en ces termes des Israélites que va châtier le Seigneur : « Ils n'auront ni lamentation ni sépulture... Voici ce que dit le Seigneur : N'entre pas dans la maison du festin funèbre, n'y va pas pour pleurer ni pour les plaindre... Grands et petits mourront en ce pays, on ne les ensevelira pas, on ne se fera pas d'incisions, on ne se rasera pas pour eux, on ne distribuera à personne le pain de deuil pour le consoler de la mort d'autrui, on n'invitera pas à la coupe de consolation, même aux funérailles d'un père ou d'une mère. » Le Seigneur dit de même à Ézéchiel, xxiv, 16, 17 : « Je vais t'enlever par un coup subit la joie de tes yeux (ta femme) : point de lamentation, ni de pleurs, ni de larmes. Gémis en silence, ne porte pas le deuil funèbre. Que ta bandelette reste attachée, garde tes chaussures aux pieds, ne te voile pas le visage, et n'accepte pas le festin des autres. » Dans ces deux passages, l'énumération des choses qui sont omises exceptionnellement indique celles qui se pratiquaient d'habitude. Voir Funérailles. — Des recommandations relatives au deuil sont adressées par le fils de Sirach dans l'Ecclésiastique, xxxviii, 16-24 : « Mon fils, verse des larmes sur le mort et mets-toi à pleurer, comme quelqu'un qui a été cruellement atteint... Pour éviter les mauvais propos, porte amèrement son deuil pendant tout un jour, puis console-toi dans ta tristesse. Porte son deuil pendant un jour, selon son mérite, ou deux jours, pour éviter les mauvais propos. Car la tristesse fait hâter la mort, enchaîne l'énergie, et le chagrin du cœur fait courber la tête. Quand on emmène le mort, la tristesse passe aussi. La vie du pauvre est contraire à son cœur, [et pourtant il la supporte]. N'abandonne donc pas ton cœur à la tristesse, mais chasse-la loin de toi et souviens-toi de ta fin. Ne l'oublie pas, il n'y a point de retour, et, sans lui être utile, tu te nuirais à toi-même... Quand le mort repose, laisse reposer son souvenir, et console-toi du départ de son âme. » Ces conseils, traduits d'après le texte grec, tendent à modérer le deuil par la pensée de l'inutilité des démonstrations extérieures, et du danger d'un chagrin prolongé. Pour arriver au même but, saint Paul évoque un motif d'un ordre supérieur : « Ne vous attristez pas, au sujet des morts, comme les autres qui n'ont pas d'espérance. » I Thess., iv, 13.

3° *Deuil des prêtres.* — Par cela même qu'ils étaient attachés au service du Dieu vivant, les prêtres ne pouvaient porter comme les autres le deuil des morts. Tout signe de deuil était interdit au grand prêtre, même pour la mort de son père ou de sa mère. Lev., xxi, 10, 11; Num., vi, 7. Il continuait alors à remplir ses fonctions, mais toutefois ne mangeait pas la chair des victimes pendant son deuil. Lev., x, 19; Deut., xxvi, 14. Les simples prêtres portaient le deuil de leurs proches, père, mère,

fils, fille, frère et sœur non mariée, Lev., XXI, 1-4, auxquels on ajouta l'épouse. *Siphra,* f. 222 *b.* Sitôt qu'ils apprenaient la mort de l'un des leurs, ils ne pouvaient continuer le service commencé. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 79.

4° *Durée du deuil.* — Jacob porta « un long temps » le deuil de Joseph qu'il croyait mort. Gen., XXXVII, 34. Le sien fut prolongé pendant soixante-dix jours, dont sept pour les funérailles. Gen., L, 3, 10. Pour Aaron et Moïse, il y eut trente jours de deuil. Num., XX, 29; Deut., XXIV, 8. Le deuil de sept jours, qui suivit la mort de Saül, I Reg., XXXI, 13, devint le grand deuil ordinaire. Eccli., XXII, 13. Cf. Ezech., III, 15, 16. Ce fut celui qu'Archélaüs consacra à son père Hérode, « car la coutume des ancêtres réclame ce nombre de jours. » Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, VIII, 4. Cet auteur ajoute qu'à la suite des sept jours de deuil, on offrait au peuple un festin funèbre, à moins de vouloir passer pour impie. *Bell. jud.,* III, IX, 5. Pour le père et la mère, le deuil durait un mois. Deut., XXI, 13. Les veuves portaient le deuil plus longtemps, et quelquefois toute leur vie. Gen., XXXVIII, 14; II Reg., XIV, 2; Judith, VIII, 5; Luc., II, 37. Voir VEUVE. Chacun avait la liberté de prolonger plus ou moins son deuil. Josèphe, *Bell. jud.,* III, IX, 5, prétend que, quand on le crut mort, il y eut trente jours de pleurs et de lamentations à Jérusalem. — Dans le deuil de trente jours, on observait les règles suivantes, d'après les talmudistes. Le premier jour, on ne portait pas les phylactères. Les trois premiers jours, le travail était défendu et l'on ne répondait pas aux salutations. Les sept premiers jours, il était interdit de mettre des chaussures, de se laver, de s'oindre d'huile, de se couvrir la tête, de lire la Loi, la Mischna ou les Talmuds. Tous les parents du défunt portaient le *saq* ou cilice pendant sept jours. La s'arrêtait le grand deuil. Mais, pendant trente jours, on ne pouvait ni se raser, ni recoudre la robe déchirée, ni se servir de vêtements neufs ou nouvellement blanchis. A la mort d'un père ou d'une mère, on gardait le cilice pendant les trente jours. Certaines veuves ne le quittaient pas de toute leur vie. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* Leipzig, 1674, p. 1072; Geier, *De Hebræorum luctu lugentiumque ritibus,* Leipzig, 1656, et dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXXIII; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 381, 382, 386, 387; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 164, 165.

III. LE DEUIL PUBLIC. — On le prenait à l'occasion de la mort d'un homme marquant, Jacob, Gen., L, 3; Aaron, Num., XX, 29; Moïse, Deut., XXXIV, 8; Samuel, I Reg., XXV, 1; Saül, I Reg., XXXI, 13; II Reg., I, 11, 12; Abner, II Reg., III, 31; Abia, III Reg., XIV, 13, 18; Josias, II Par., XXXVI, 24; Judas Machabée, I Mach., IX, 20, etc. D'autres fois le deuil avait pour cause un calamite publique. I Reg., VII, 3-6; II Par., XX, 3-13; Jon., III, 5-8; Jer., XIV, 2. A la suite d'une invasion de sauterelles qui avait détruit toutes les récoltes, Joël, 1-11, décrit le deuil national dans des termes qui peuvent nous donner l'idée de ce qui passait en pareil cas : « Réveillez-vous, vous qui avez bu, pleurez, lamentez-vous, buveurs de vin, au sujet du vin doux, car il vous est enlevé de la bouche... Lamente-toi comme une jeune femme revêtue du cilice, après avoir perdu l'époux de sa jeunesse. La farine et le vin font défaut pour être offerts à la maison du Seigneur; les prêtres, ministres du Seigneur, sont dans le deuil... Prêtres, revêtez le cilice et pleurez! Poussez des cris, ministres de l'autel! Entrez dans le temple, passez la nuit sur le cilice, ministres de mon Dieu, car il n'y a plus ni farine ni vin à offrir dans la maison de votre Dieu. Proclamez le saint jeûne, convoquez l'assemblée, réunissez les anciens, tous les habitants du pays, dans la maison du Seigneur, votre Dieu. Criez vers le Seigneur et dites : Hélas! quel jour!... Sonnez de la trompette en Sion, que vos cris retentissent sur la montagne sainte, que tous les habitants du pays soient en mouvement!... Déchirez vos cœurs, et non vos vêtements, et convertissez-vous au Seigneur votre Dieu... Rassemblez le peuple, réunissez une sainte assemblée, convoquez les vieillards, amenez les enfants, même ceux qui sont à la mamelle. L'époux hors de sa chambre, et l'épouse hors de son lit! Que les prêtres et les ministres du Seigneur pleurent entre le vestibule et l'autel et qu'ils disent : Pardon, Seigneur, pardon pour votre peuple. » Toute la population était donc mise en mouvement en pareil cas, les plaisirs cessaient, et la désolation pesait sur toute la nation.

H. LESÈTRE.

DEUTÉROCANONIQUES (LIVRES). Voir CANON, col. 137.

DEUTÉRONOME, cinquième livre du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE.

DEVIN. Voir DIVINATION.

DIABLE (διάβολος), mot qui vient du grec et signifie proprement « celui qui se met en travers », διαβάλλει; mais est généralement employé dans le sens de « calomniateur, accusateur ». — I. *Ancien Testament.* — Il est employé six fois par la Vulgate, dans la traduction de l'Ancien Testament : 1° pour rendre les mots hébreux *bel'ial,* « méchant, vaurien, » III Reg., XXI, 13 (voir BÉLIAL); *Satan,* « accusateur, adversaire, » Ps. CIX, 6 (voir SATAN); *rěšěf,* « feu » et par métaphore « peste » qui brûle, Hab., III, 5. (S. Jérôme, *In Hab.,* III, 5, t. XXV, col. 1314, nous apprend qu'il a traduit par « diable », parce que, « d'après les Hébreux, Réseph est le nom d'un prince des démons »). — 2° Dans les livres que nous ne possédons qu'en grec, διάβολος signifie simplement « un ennemi », dans I Mach., I, 38; dans Sap., II, 24, il désigne le démon qui séduisit nos premiers parents. Au livre de l'Ecclésiastique, XXI, 30, nous lisons : « Lorsque l'impie maudit le diable (grec : Σατανᾶν), » c'est-à-dire son adversaire ou bien le démon, « il se maudit lui-même, » il est cause de son propre malheur et ne doit pas s'en prendre à d'autres. — II. *Nouveau Testament.* — Le mot διάβολος, *diabolus,* y a toujours le sens de « démon » ou Satan (excepté dans un seul passage, Joa., VI, 10, où Notre-Seigneur appelle Judas, qui devait le trahir, *diabolus*). Comme ce mot s'applique individuellement à Satan, διάβολος dans le texte original est ordinairement déterminé par l'article (les seules exceptions sont Act., XIII, 10; I Petr., V, 8; Apoc., XX, 2). Il a péché dès le commencement, I Joa., III, 8; il tente Notre-Seigneur dans le désert, Matth., IV, 1-11; Luc., IV, 2-13; il tente les hommes et cherche à leur faire du mal, Matth., XIII, 39; Luc., VIII, 12; Joa., XIII, 2; I Tim., VI, 9; Hebr., II, 14; I Petr., V, 8; Apoc., II, 10; XII, 12; XX, 9; c'est lui qui tourmente les possédés, Act., X, 38; c'est lui qui a séduit nos premiers parents, Apoc., XII, 9; XX, 2; les pécheurs sont comme ses fils, Joa., VIII, 44; Act., XIII, 10; I Joa., III, 8, 10; les fidèles doivent lui résister de toutes leurs forces. Ephes., IV, 27; VI, 11; I Tim., III, 6, 7; II Tim., II, 26; Jacob., IV, 7. Le Seigneur est venu dans ce monde pour anéantir les œuvres du diable, I Joa., III, 8; c'est pour lui et pour les anges, ses compagnons de revolte, qu'a été préparé l'enfer. Matth., XXV, 45. Saint Jude, ℣. 9, dit que « l'archange Michel disputa avec le diable au sujet du corps de Moïse ». — Dans le texte grec du Nouveau Testament, le mot διάβολος est employé trois fois, non pour désigner une personne, mais comme adjectif, dans le sens de « calomniateur, médisant ». I Tim., III, 11 (Vulgate : *detrahentes*); II Tim., III, 3 (*criminatores*); Tit., II, 3 (*criminatrices*). — Voir DÉMON, SATAN.

F. VIGOUROUX.

DIACONESSE (ἡ διάκονος, une fois, Rom., XVI, 1. Le mot διακόνισσα n'a été usité que plus tard. *Const. apost.,* VI, 17; VIII, 19, 20, t. I, col. 957, 1116). Ce mot désigne

les femmes, vierges ou veuves, qui étaient officiellement chargées, dans les premiers siècles de l'Église, de certaines fonctions attenant au ministère ecclésiastique. L'Écriture donne peu de renseignements sur cette institution. Saint Paul est le seul qui la mentionne. — 1° Parlant des évêques et des diacres dans sa première Épître à Timothée, il intercale au milieu du passage qu'il consacre aux diacres un verset où il dit: « Que les femmes également soient graves, exemptes de médisance, sobres et fidèles en toutes choses. » III, 11. Il est clair que l'Apôtre ne parle pas des femmes en général, mais d'une catégorie spéciale parmi elles. A-t-il voulu désigner les épouses des diacres, comme le pense saint Thomas, ou même celles des prêtres et des évêques, comme le veut Estius? C'est possible. Toutefois une grande partie des interprètes catholiques croient qu'il s'agit là des diaconesses. — 2° Un autre passage concerne les veuves : « Pour être inscrite comme veuve, il faut n'avoir pas moins de soixante ans, n'avoir eu qu'un mari, mériter bon témoignage sous le rapport des bonnes œuvres, avoir bien élevé ses enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés, accompli toutes sortes de bonnes œuvres. Mais écartez [de ce nombre] les jeunes veuves. » I Tim., V, 9-11. Selon plusieurs interprètes, ce passage concernerait les veuves pauvres en général, qui étaient nourries aux frais de la communauté chrétienne. Mais d'autres pensent, et nous sommes de leur avis, qu'il s'agit là d'un collège de veuves consacrées à Dieu, qui aidaient plus ou moins les ecclésiastiques dans leur ministère. Autrement, on ne s'expliquerait pas la sévérité des conditions posées par l'Apôtre. Il serait exorbitant d'exiger à la fois un âge si avancé et une perfection si haute pour l'admissibilité à des distributions de secours matériels. En revanche, ce sont des conditions toutes naturelles pour faire partie d'un collège d'élite. Tel était précisément le cas des diaconesses. Aussi plusieurs interprètes les identifient avec les veuves dont parle saint Paul. Cf. entre autres : Tertullien, *Ad uxorem,* I, 7, t. I, col. 1286; saint Épiphane, *Hæres.,* LXXIX, 3-4, t. XLII, col. 744-745. Peut-être cependant y aurait-il lieu de les distinguer. Des personnes de soixante ans ou davantage auraient pu difficilement remplir toutes les fonctions que l'histoire des premiers siècles chrétiens attribue aux diaconesses. Le collège des veuves en question était plutôt, selon nous, un collège parallèle, qui aidait celui des diaconesses et servait en partie à le recruter. Cf. Van Steenkiste, *Actus Apostolorum illustrati,* Bruges, 4e édit., 1882, append. VI, *De diaconissis.* — 3° Enfin saint Paul mentionne une certaine Phœbé, comme « employée », *in ministerio,* οὖσαν διάκονον, dans l'église de Cenchré. Rom., XVI, 1. Mais nous n'avons aucun renseignement sur son ministère. — Voir Pien (Pinius), *De Ecclesiæ diaconissis,* dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes, en tête du premier tome de septembre.

J. BELLAMY.

DIACRE (grec : διάκονος; Vulgate : *diaconus*). Le grec διάκονος, « serviteur, » a dans le Nouveau Testament deux acceptions, qui sont bien différenciées en latin par les mots *minister* et *diaconus.* La première, celle qui correspond à *minister,* « serviteur, ministre, » est une acception large, qui s'applique à toutes sortes de services ou fonctions, par exemple, au service des anciens, II Cor., XI, 23, etc. La seconde, celle qui correspond à *diaconus,* « diacre, » est une acception stricte, qui désigne uniquement les clercs placés au troisième rang de la hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire après les évêques et les prêtres. Quand il s'agit de ces clercs, la Vulgate emploie toujours le mot *diaconus.*

1° *Origine des diacres.* — Rien n'appuie l'opinion de Vitringa, *De synag. vet.,* p. 895, qui croit que le diacre correspond au *ḥazzān* (ὑπηρέτης, Luc., IV, 20) ou « serviteur » de la synagogue. L'occasion et le but de l'institution du diaconat sont clairement racontés dans les Actes. Un abus qui s'était glissé dans la distribution des secours matériels que donnait aux veuves la primitive Église de Jérusalem fut l'occasion de leur institution. Les Apôtres, estimant avec raison qu'il leur était impossible de sacrifier le double ministère de la prière et de la prédication à des services économiques d'ordre inférieur, jugèrent à propos de s'adjoindre des auxiliaires d'élite, qui s'occuperaient à l'avenir « du service des tables », sans préjudice, bien entendu, de fonctions plus importantes. Au lieu de choisir eux-mêmes leurs auxiliaires, les Apôtres préférèrent abandonner ce choix aux fidèles, afin sans doute d'avoir comme auxiliaires des hommes jouissant de la confiance publique. Ils fixent néanmoins le nombre des exigibles (sept), en même temps qu'ils se réservent la consécration des élus. Act., VI, 1-6. Ces derniers eurent-ils immédiatement le titre officiel de « diacres »? Le texte ne leur donne pas ce nom; mais il caractérise pourtant leurs fonctions par les mots διακονία et διακονεῖν, *ministerium, ministrare.* — En comparant ce passage des Actes aux autres endroits où il est question nommément des diacres, I Tim., III, 8-10; Philip., I, 1, on voit qu'il s'agit non d'un ministère transitoire et d'origine purement humaine, mais d'une institution plus haute, ayant un caractère définitif et suggérée aux Apôtres par l'Esprit-Saint. Autrement on ne s'expliquerait bien ni l'importance majeure qu'attachent les Apôtres au choix des sept premiers diacres, ni la préoccupation visible qu'ils apportent à marquer les conditions que doivent remplir les futurs élus, ni la solennité dont ils entourent l'institution nouvelle, ni l'énumération des rares qualités qu'exige saint Paul de la part des diacres, ni l'étroite association qu'il établit entre eux et les évêques.

2° *Fonctions des diacres.* — La Bible n'en mentionne que trois : le service des tables, Act., VI, 2; la prédication, Act., VII, 2-53; VIII, 5; l'administration du baptême. Act., VIII, 38. Encore la dernière est-elle un fait isolé; et il n'y a que deux exemples bibliques de prédication ou de controverse par des diacres, saint Étienne et le diacre Philippe. Act., VIII, 5; VII, 2-53. « Dans la première Épître à Timothée, où il est encore parlé d'eux assez longuement, il n'est pas donné de détails bien précis sur la nature de leurs fonctions; mais les qualités que l'Apôtre requiert en eux sont bien celles qui conviennent à des ministres sacrés préposés au soin des choses extérieures. I Tim., III, 8-13. » Leurs fonctions primitives sont clairement marquées dans les Pères apostoliques et les apologistes. Voir De Smedt, *Organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1888, t. II, p. 297-338.

3° *Ordination des diacres.* — A l'instar des évêques, ils étaient constitués dans leurs fonctions par une cérémonie qui comprenait deux choses principales : la prière et l'imposition des mains. Act., VI, 6. Mais une épreuve préalable était nécessaire. Avant d'être ordonnés, ils devaient être jugés « irréprochables, ἀνέγκλητοι ὄντες ». I Tim., III, 10.

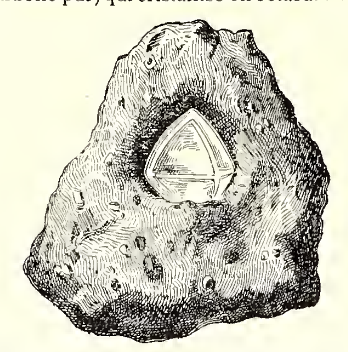
4° *Qualités des diacres.* — Saint Paul les énumère dans sa première Épître à Timothée, III, 8-10, 12. Les unes, exprimées sous forme négative, exigent surtout l'absence de défauts qui sont incompatibles avec l'état ecclésiastique. « Que les diacres ne soient pas doubles dans leurs paroles, ni adonnés au vin, ni à la recherche d'un gain sordide. » Les autres, exprimées sous forme positive, sont au nombre de quatre : l'honnêteté ou la dignité de la vie en général, σεμνούς; la connaissance des mystères chrétiens, la pureté de la conscience, et enfin la continence, sinon absolue, du moins relative, qui exclut les secondes noces. L'opinion protestante, qui voit seulement dans ce dernier passage l'exclusion de la bigamie *simultanée,* est inadmissible. Voir BIGAMIE, t. I, col. 1792.

Au fond, ce sont les mêmes qualités que demandent les Apôtres pour les sept premiers diacres. Act., VI, 3. Avoir « bon témoignage du public » ou « être irréprochable », c'est tout un. Être « remplis de l'Esprit-Saint et pleins de sagesse », c'est la même chose qu'avoir « la dignité de la vie et la connaissance des mystères chrétiens dans une conscience pure ». — Voir Seidl, *Der Diakonat in der kathol. Kirche*, Ratisbonne, 1884. J. BELLAMY.

DIADÈME. Voir COURONNE.

DIAMANT. Hébreu : *šâmîr;* Septante : ἀδαμάντινος; Vulgate : *adamas, adamantinus.*

I. DESCRIPTION. — La première des pierres précieuses par sa rareté et ses qualités exceptionnelles de brillant et de dureté, le diamant (fig. 494) est une substance minérale (du carbone pur) qui cristallise en octaèdre ou en dodé-



494. — Diamant de l'Afrique du Sud, dans sa gangue. D'après M. Bauer, *Edelsteinkunde*, in-8°, Leipzig, 1896, pl. I.

caèdre et en bon nombre de dérivés de ces deux formes. Sa densité moyenne est 3,5. Il est le plus dur de tous les corps; il coupe le verre, raye et perce tous les autres minéraux. Les diamants les plus estimés sont entièrement blancs; mais on en trouve aux couleurs les plus diverses : toutefois un certain éclat particulier ne permet pas de les confondre avec les autres pierres précieuses de la même nuance. Les anciens connaissaient le diamant, Théophraste, *De lapid.*, 19; Pline, *H. N.*, XXXVII, 15; les auteurs grecs et romains l'appellent ἀδάμας, *adamas*, « indomptable, » à cause de sa dureté. Il faut dire toutefois qu'assez souvent ces auteurs emploient ce nom comme un terme générique, pour désigner les corps très durs ou un métal excessivement résistant. Hésiode, *Theogon.*, 161, 168; Eschyle, *Prometh.*, 6; Ovide, *Métam.*, VII, 104. (Théophraste est le premier à employer le mot ἀδάμας au sens particulier de diamant.) — Les anciens ignoraient la taille du diamant; aussi n'ont-ils pas soupçonné l'éclat incomparable que pouvait revêtir cette pierre précieuse. Avec les diamants les plus transparents, à l'état de nature ou obtenus par le frottement, ils ornaient des bagues, des vases de prix. Ils l'utilisaient surtout pour sa dureté, et s'en servaient pour graver ou percer les gemmes les plus résistantes. Dans leurs descriptions du diamant se mêlent de nombreuses légendes sur ses propriétés : en particulier sur l'impossibilité de le brûler en le soumettant au feu le plus intense, et sur sa résistance aux chocs les plus violents. Pline, *H. N.*, XXXVII, 15. Il brûle, au contraire, facilement et est très fragile. Avant la découverte de l'Amérique tous les diamants venaient de l'Inde. Quand Pline, *H. N.*, XXXV, 15, signale l'Éthiopie comme un des gisements du diamant, c'est par suite d'une confusion de nom : tout ce qu'il dit à ce sujet s'applique à l'Inde. Voir Jannettaz et Fontenay, *Diamant et pierres précieuses*, in-8°, Paris, 1881; Ch. Barbot et Baye, *Guide pratique du joaillier*, sans date, 4e édit., p. 116 et suiv.

II. EXÉGÈSE. — Dieu dit au prophète Ézéchiel, III, 9: « Je t'ai fait un front dur comme le *šâmîr*, qui est plus dur que le rocher; » image marquant qu'il lui donnera la force de résister invinciblement à ses ennemis. Zacharie, VII, 12, emploie une image semblable : « Les Juifs ont rendu leur cœur dur comme le *šâmîr*, » c'est-à-dire ont résisté à toutes les avances divines. Enfin d'après Jérémie, XVII, 1, « le péché de Juda est écrit avec un stylet de fer et une pointe de *šâmîr*. » Dans ces textes il est question d'une pierre excessivement dure, dont on arme la pointe du stylet pour graver ou percer les corps les plus résistants. Or ces propriétés sont excellemment celles du diamant. Le mot *šâmîr* vient d'une racine signifiant « creuser, percer » : il aurait été donné au diamant parce qu'on l'employait pour graver ou percer les corps les plus durs. Cf. Pline, *H. N.*, XXXVII, 15. « Adamas (le diamant), dit saint Jérôme (*Comm. in Zach.*, VII, t. XXV, col. 1463; cf. *Comm. in Amos*, col. 1073), est une pierre très résistante, qui s'appelle *samir* en hébreu; elle est si dure, qu'aucun métal ne lui résiste, tandis que tous sont impuissants à la réduire; aussi est-elle appelée *indomptable* par les Grecs. » La Vulgate traduit aux trois endroits cités le mot *šâmîr* par *adamas, adamantinus*. Les Septante omettent le mot dans Ézéchiel, III, 9, et Zacharie, VII, 12. Quant au passage de Jérémie, XVII, 1, et aux quatre versets suivants, ils sont omis dans le *Codex Vaticanus*. Mais dans le *Codex Alexandrinus*, dans l'édition de Complute, on lit les cinq versets avec l'expression : ἐν ὄνυχι ἀδαμάντινῳ. Par contre, les Septante introduisent le mot « diamant » dans un passage d'Amos, VII, 7, 8, où il est question de fil à plomb dans l'original. Dans deux manuscrits cursifs de l'Ecclésiastique, dans l'édition de Complute, le syriaque et l'arabe, il est fait aussi mention du diamant au chapitre XVI, 16 : « Il (Dieu) a séparé la lumière des ténèbres *avec un diamant*. » Mais les principaux manuscrits n'ont pas cette addition. — Le texte de Jérémie, XVII, 1, signale un usage particulier du *šâmîr* qui convient à merveille au diamant; il parle d'un stylet de fer armé d'une pointe de diamant, destinée à graver les pierres les plus dures. C'est un emploi bien connu des anciens. Les fragments d'un diamant concassé sont, dit Pline, *H. N.*, XXXVII, 15, « recherchés des graveurs, qui les enchâssent dans du fer, et par ce moyen entament aisément les substances les plus résistantes. » En cet endroit la Vulgate porte : *in ungue adamantino;* traduction littérale de *be-ṣippôrén šâmîr*. La pointe est appelée « ongle » parce que le stylet en est muni comme le doigt de son ongle, et que par cette pointe il entre dans les corps durs comme une sorte de griffe ou d'ongle. En résumé, les qualités et l'emploi du *šâmîr* conviennent donc admirablement au diamant. — Cependant l'identification est loin d'être certaine; car il est douteux que le diamant fût bien connu des Égyptiens et des Assyriens, et par conséquent des Hébreux; et les comparaisons où il entre dans l'Écriture supposent une pierre assez répandue. D'autre part, les propriétés du *šâmîr* conviennent également à une espèce de corindon, le corindon limpide, le *yaqout* blanc des Arabes, pierre plus connue, qui est employée dans l'Inde pour graver les corps durs. Selon Teifaschi, *Le livre lumineux sur la propriété des gemmes et des pierres royales*, cité par Clément Mullet, *Essai de minéralogie arabe*, p. 44, 45 : « Il attaque toutes les autres pierres, comme fait le diamant. On adapte un morceau de corindon à un foret en fer, puis on opère la perforation, comme on fait sur le bois. » Le même auteur signale un des défauts de cette pierre, le *ver*. « Le ver est une fente qu'on observe dans l'intérieur du corindon et que surmonte certaine portion de la terre du gisement. Souvent on voit dans cette fente un vermisseau, qui s'agite et qui meurt aussitôt qu'il a été exposé à l'air. » Il est curieux de rapprocher de ces paroles une ancienne légende rabbinique, d'après laquelle Moïse aurait gravé les pierres du *rational* au moyen d'un ver appelé *šâmîr*. *Cholin*,

c. III; *Sota*, c. IX; *Guttim*, c. VII; J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum*, in-8°, 1680, p. 618. D'autre part, on sait que l'émeri est un corindon réduit en poudre, qui sert à polir les métaux et les pierres précieuses. Or le nom grec de ce corindon, σμίρις, et son nom égyptien, [hiéroglyphes], *âsmir*, rappellent le *šâmîr* hébreu d'une façon frappante. Ces raisons permettent de croire que le nom de *šâmîr* s'applique de préférence à cette espèce de corindon; mais comme il désigne une pierre très dure, il a pu ensuite se donner également au diamant, parce qu'il lui ressemblait pour la dureté et servait aux mêmes usages. C'est ce qui a eu lieu pour le mot *adamas*.

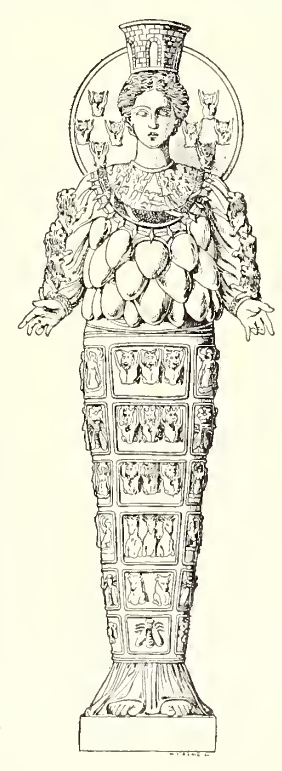
Quelques auteurs, à la suite d'Aben-Esra et d'Abarbanel, ont voulu identifier la pierre *yahalôm* avec le diamant. Braun, *De vest. sacerd.*, lib. II, c. XIII, p. 683. Mais cette pierre est plutôt une espèce de béryl ou d'aigue-marine orientale. — Voir Pinder, *De adamante commentatio antiquaria*, in-8°, Berlin, 1829; Clément Mullet, *Essai de minéralogie arabe*, in-8°, Paris, 1868, p. 99-111.

E. LEVESQUE.

DIANE (grec : Ἄρτεμις; Vulgate : *Diana*), déesse grecque honorée dans un grand nombre de villes et en particulier à Éphèse.

1° Pendant le séjour que saint Paul fit à Éphèse, dans sa troisième mission apostolique, éclata une émeute, excitée par un orfèvre nommé Démétrius, qui fabriquait des petits temples de Diane en argent. Cet homme souleva les artisans qui exerçaient le même métier que lui en leur disant que les discours de saint Paul ruineraient leur commerce. Act., XIX, 23-27. Voir DÉMÉTRIUS 3, col. 1364. Ce discours remplit les artisans de colère, et ils se mirent à crier en manière de protestation : « Grande est la déesse des Éphésiens! » Toute la ville fut remplie de confusion; la foule courut au théâtre et y entraîna Gaius et Aristarque, compagnons de saint Paul. Lui-même voulait se rendre au même endroit, mais des Asiarques de ses amis l'en empêchèrent. Voir ASIARQUES, t. I, col. 1091. Un Juif, nommé Alexandre (voir ALEXANDRE 5, t. I, col. 350), obtint le silence et voulut défendre ses coreligionnaires; mais sa nationalité fut reconnue, et pendant près de deux heures on n'entendit que le cri : « Grande est la Diane des Éphésiens! » Enfin le secrétaire de la ville calma le peuple et leur dit : « Éphésiens, qui ignore dans le monde que la ville d'Éphèse est néocore, c'est-à-dire vouée d'une façon particulière au culte de la grande Diane tombée du ciel? Puisque personne ne peut le contester, il faut que vous vous calmiez; car ces gens ne sont ni sacrilèges ni blasphémateurs de la déesse. » Et il congédia l'assemblée, après avoir fait remarquer que si Démétrius et les artisans qui exerçaient le même métier que lui avaient à se plaindre, ils pouvaient s'adresser au proconsul. Act., XIX, 28-40.

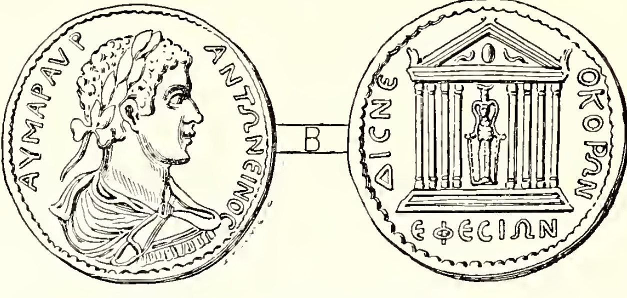
2° Le nom de Diane ou plutôt d'Artémis appartient chez les Grecs à plusieurs divinités d'origine et de caractères différents. Ils appelaient ainsi et la déesse de Tauride, à laquelle on offrait des victimes humaines, et la Dictynna des Crétois, et l'Anaïtis des Mèdes et des Perses, et la fille de Latone, sœur d'Apollon, et la grande déesse des Éphésiens et d'autres divinités. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 2e édit., in-8°, Paris, 1886, p. 135-148; W. H. Roscher, *Ausführlisches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, in-8°, Leipzig, t. I, 1884-1886, col. 558-608. La déesse d'Éphèse ne rappelait en rien le type élégant de beauté que les artistes grecs ont donné à la fille de Latone. C'était une statue informe, noircie par le temps, et dont la partie inférieure était couverte d'une sorte de maillot ou de bandelettes qui lui donnaient l'aspect d'une momie égyptienne. Selon Pline l'Ancien, *H. N.*, XVI, 79, elle était en bois de vigne et percée de trous dans lesquels on versait un parfum. Cf. E. Curtius, *Ephesos*, in-4°, Berlin, 1874, p. 30 et 38. M. Wood, *Discoveries at Ephesus, including the site and remains of the great temple of Diana*, in-8°, Londres, 1877, p. 75, croit que c'était un aérolithe, qui avait une forme humaine. C'est aussi ce que paraît dire le secrétaire de la ville d'Éphèse dans le discours qu'il adresse à la foule. Act., XIX, 35. Le sein de la déesse est couvert de nombreuses mamelles. De là l'épithète de πολύμαστος ou *multimammia*, que lui donnaient les anciens. S. Jérôme, *Præfat. in Epistolam ad Ephesios*, t. XXV, col. 414. La tête de la statue est couverte d'une couronne de tours ou d'un boisseau. Voir BOISSEAU, t. I, col. 1841. Derrière la tête est un disque, qui représente la lune. Sur ses bras rampent des lions. Les bandelettes sont ornées de têtes de taureaux, de griffons ou de béliers, de fleurs et de fruits, symboles de la fécondité. Les pieds apparaissent au bas des bandelettes (fig. 495). Voir J. T. Wood, *Discoveries*, p. 266, 269, 270; M. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, in-8°, Paris, 1883, p. 113, fig. 41; Clarac, *Musée de sculpture*, édit. Salomon Reinach, in-8°, Paris, 1897, pl. 361, 562 B, 563, 1195, 1198 B et C, 1199. Près de la statue se trouvaient souvent des biches. Wood, *Discoveries, Inscriptions from the great Theater*, p. 10, l. 21. Le nom primitif de la Diane d'Éphèse était Oupis. Callimaque *Hymnus ad Dianam*, 204; Macrobe, *Saturnal.*, V, 22. D'après la légende, son culte avait été introduit par les Amazones. Pausanias, II, VII, 4; VIII, XII, 1. E. Curtius a démontré qu'elle n'était autre que l'Astarté phénicienne. *Die griechische Götterlehre von geschichtlichen Standpuncte*, in-8°, Berlin, 1875. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art antique*, t. III, gr. in-8°, Paris, 1885, p. 319.


495. — Diane d'Éphèse. Musée de Naples.

Les Éphésiens considéraient Diane-Oupis comme la fondatrice de leur cité, ἀρχηγέτις. Wood, *Discoveries, Inscriptions from the great Theater*, n° 1, col. I, l. 17, p. 4. C'était pour eux la grande déesse, la reine d'Éphèse. *Corpus inscriptionum græcarum*, nos 2963 c, 6797; Wood, *Discoveries, Inscriptions from the great Theater*, n° 1, col. I, l. 9-10, p. 2; col. VI, l. 80-81, p. 36; cf. col. IV, l. 48-49, p. 16; col. V, l. 85, p. 24; col. VI, l. 34, p. 30. La piété des Éphésiens à l'égard de leur divinité protectrice est attestée par les inscriptions et les médailles. Wood, *Discoveries, Inscr. from the gr. Theat.*, n° 1, col. II, l. 24-25, p. 6; col. VI, l. 78-79, p. 36; *Inscriptions from the Temple of Diana*, n° 17, p. 19, etc. Nombreuses sont également les médailles où la ville porte le titre de néocore de la déesse. Lebas-Waddington, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, n° 147 b; Mionnet, *Description des médailles*, Supplément, t. VI, p. 164, n° 561; cf. p. 159, n° 524; *Revue de numismatique*, 1859, pl. XII, n° 4; Wood, *Discoveries, Inscriptions from the great Theater*, n° 6, p. 50-52; G. Büchner, *De Neocoria*, in-8°,

Giessen, 1888, p. 22-24. Ils lui faisaient de nombreuses offrandes et eélébraient des fêtes pompeuses en son honneur, en particulier les *Artemisia,* pendant le mois d'*Artemision*, qui lui était consacré. *Corpus inscript. græcar.*, nº 2954; Wood, *Discoveries, Inscript. from the gr. Theat.*, col. VII, l. 14-15 et 29, p. 40; *Inscript. from the Temple of Diana,* nº 17, p. 19. Des redevances étaient assignées pour l'entretien et l'ornementation de la statue, des fondations étaient faites dans le même dessein par des particuliers ou des magistrats. Wood, *Discoveries, Inscript. from the gr. Theat.*, nº 1, p. 2; eol. III, l. 15, p. 10; eol. IV, l. 39, p. 14; col. VI, l. 46, p. 32, eol. VII, l. 30-42, p. 42; ef. eol. II, l. 20-30, p. 6-8. Les jours de fête tous ces trésors étaient portés en procession.

Un temple magnifique était eonsacré au culte de la déesse. Ce monument, tel qu'il était sous l'empire, est représenté sur un grand nombre de médailles (fig. 496). Il avait huit colonnes de face et était d'ordre ionique. D'après Pline, *H. N.*, XXXVI, 14, il avait en tout eent vingt-sept colonnes, de soixante pieds romains, e'est-à-dire de vingt mètres de haut. Trente-six d'entre elles étaient ornées à la base de hauts-reliefs. Les inscriptions qu'elles portent montrent qu'elles avaient été offertes par des adorateurs de la déesse. Le temple était bâti sur un marais. Il avait été élevé aux frais de l'Asie tout entière, et sa eonstruction avait duré plus de deux siècles, ou même plus de quatre, d'après certains manuscrits. Un grand nombre de rois avaient offert les colonnes. La plate-forme sur laquelle il était bâti avait 137 mètres 40 de long sur 71 mètres 85 de large. Le monument lui-même avait 104 mètres de profondeur sur 50 mètres de façade. Les fouilles ont amené la découverte de trois pavements superposés. Au-dessous du plus bas, on a trouvé une couche de charbon, entre deux couehes d'une sorte de béton. Ce sont les couches dont parle Pline, *H. N.*, XXXVI, 14, et qui étaient, selon lui, destinées à garantir l'édifice contre les tremblements de terre. Cf. E. H. Plumptre, *St. Paul in Asia Minor,* in-16, Londres, sans date, p. 98-99; W. J. Conybeare et J. S. Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* nouv. édit., in-8º, Londres, 1891, p. 419-423.



496. — Temple de Diane sur une monnaie d'Éphèse.

ΑΥ. ΜΑΡ ΑΥΡ ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC. Buste de Caracalla lauré, à droite. — ℞. ΔΙΣ ΝΕΟΚΟΡΩΝ. ΕΦΕΣΙΩΝ. Temple à huit colonnes, au milieu desquelles on voit la statue de la Diane d'Éphèse.

Les fouilles les plus importantes et les plus fructueuses qui aient été faites à Éphèse ont été dirigées, de 1863 à 1874, par J. T. Wood, et consignées dans le livre cité plus haut : *Discoveries,* etc. Le temple de Diane avait été plusieurs fois reconstruit. Le premier monument, qui était en marbre de Prion, avait été édifié par l'architecte Chersiphron. Strabon, XIV, I, 22. Toutes les cités grecques d'Asie avaient eoncouru aux frais de l'édifice. Crésus, roi de Lydie, y avait également contribué. Le travail n'avait pas duré moins de cent vingt-cinq ans, sous la direction d'habiles architectes, notamment de Pæonius. La dédicace du monument fut célébrée par le poète Timothée, contemporain d'Euripide. Peu après, la nuit même où naissait Alexandre le Grand (356 avant J.-C.), Érostrate mit le feu au temple. Le roi de Macédoine, après la victoire de Granique, célébra à Éphèse une fête solennelle en l'honneur de la grande déesse, et offrit de reconstruire le temple à ses frais, à condition qu'il y inscrirait son nom. Les Éphésiens refusèrent, et Alexandre dut se contenter de faire diriger les travaux par l'architecte Dinocrate, et d'y placer son portrait peint par Apelles. Strabon, XIV, I, 23; Pline, *H. N.*, VII, 38. Cet édifice était eelui qui subsistait eneore au temps de saint Paul. C'était un des ehefs-d'œuvre du style ionique.

Le temple de Diane était desservi par de nombreux prêtres. Les inscriptions nous font eonnaître des grands prêtres, ἀρχιερεῖς. *Corpus inscript. græcarum*, nº 2955; ef. nº 2987, l. 7. Ces grands prêtres portaient aussi le nom d'ἐσσῆναι, e'est-à-dire de rois. Wood, *Inscriptions from the great Theater,* VI, l. 56-57. Sous ses ordres étaient les μεγάβυζοι ou μεγαλόβυζοι, qui étaient eunuques. Strabon, XIV, I, 23; Pline, *H. N.*, XXXV, 93. Il y avait aussi des devins ou théologiens, θεολόγοι; des chanteurs d'hymnes, ὑμνοδοί; des porteurs de sceptres, σκηπτοῦχοι, Wood, *Inscript. from the gr. Theat.*, p. 22, l. 61; des purificateurs, καθαρσίοι, l. 84-85; des interprètes d'oraeles, θεσμῳδοί, *ibid.*, et des acrobates, *ibid.*, p. 36; cf. col. VII, l. 13, p. 40; des sacrificateurs, ἐπιθυμίατροι ou ἀκριτοβάται, *Corpus inscript. græc.*, nº 2983; des hérauts sacrés, ἱεροκήρυκες, *Corpus inscript. græc.*, nºs 2982, 2983, 2990; Wood, *Inscript. from the Augusteum*, VI, 8; des curateurs du temple, etc. Les prêtresses étaient aussi très nombreuses; elles portaient le nom de μελλιέραι ἱέραι ou παριέραι. *Corpus inscript. græc.*, nºs 3001-3003. Enfin des femmes, qui portaient le titre de κοσμητεῖραι ou femmes de chambre de la déesse, étaient ehargées de prendre soin de la statue, Wood, *Inscript. from the city and suburbs.*, nº 14, p. 36, et des joueuses d'instruments prenaient part aux fêtes. *Corpus inscript. græc.*, nº 2983. Il y avait done un personnel considérable attaché au temple, et l'on eomprend l'émoi de tout ce monde à la pensée que la prédication de saint Paul allait ruiner le culte de la déesse.

De plus, les pèlerins avaient l'habitude d'emporter en souvenir des objets qui leur rappelaient le sanctuaire et la divinité. Les commentateurs ont beaucoup discuté sur la question de savoir quelle était la nature de ces objets. Saint Jean Chrysostome pense qu'il s'agit de petits coffrets eontenant des amulettes, des statues de Diane ou des lettres magiques appelées lettres éphésiennes (voir t. I, eol. 528), qui étaient eensées protéger contre les maladies, les dangers et le mauvais sort. Baronius croit qu'il s'agit de statues de Diane enfermées dans des sortes de niches. Cornélius à Lapide, *In Act.*, XIX, 24, édit. Vivès, t. XVII, p. 357, est d'avis que les objets en question étaient des réductions du temple. Il en donne pour preuve l'emploi du mot ναούς par saint Luc. Les découvertes archéologiques modernes ont jeté une vive lumière sur la question. On a trouvé, en effet, un grand nombre de ces objets, en marbre ou en terre euite, se rapportant au culte de Cybèle ou d'Artémis. La déesse est représentée dans une niche. Les ναοί d'Éphèse devaient être semblables (fig. 497). E. Curtius, *Mittheilungen des deutschen archäologisch. Institut in Athen,* t. II, 1877, p. 49, pl. III. Cf. *Journal of Hellenic studies,* t. III, 1882, p. 45. C'étaient de véritables petits sanctuaires, et le mot ναός s'applique très exactement; car le ναός est à proprement parler la niche dans laquelle est placée la divinité. Une peinture de Pompéi représente un ναός de ce genre porté par des ναοφοροί. Th. Schreiber, *Kulturhis-*

torischer Bilderatlas, in-8°, Leipzig, 1885, pl. XVII, fig. 10; *Archäologische Zeitung,* t. XXXVIII, 1880, p. 1-10, pl. 1 à 4. Cf. W. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* in-8°, Londres, 1893, p. 123-129. Les inscriptions, notamment la longue inscription de Salutaris, J. T. Wood, *Inscript. from the Gr. Theat.,* I, col. III-IV, p. 11-25,



497. — *Naos* portatif de Cybèle.
D'après E. Curtius, *Mittheilungen,* t. II, 1877, pl. III.

parlent de ναοί en argent et en or, pesant de trois à sept livres, et représentant des figures d'Artémis avec deux cerfs et d'autres figures emblématiques. On les offrait en ex-voto à Artémis, et elles devaient être placées dans le temple. J. T. Wood, *On the antiquities of Ephesus having relation to Christianity,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. VI, 1878, p. 328. — Voir pour tout cet article, outre les ouvrages cités, F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 273-311. E. BEURLIER.

DIBON. Nom de deux villes de Palestine.

1. DIBON (hébreu : *Dîbôn;* Septante : Δαιβών, Δεβών, Δηβών), ville du pays de Moab. Le prophète Isaïe, XV, 9, parle des « eaux de Dibon ». Il est vrai que d'après le texte hébreu et les Septante il emploie ici la forme *Dîmôn :* « les eaux de Dimon sont pleines de sang; » mais ce n'est qu'en vue d'une paronomase avec *dâm,* « sang. » La ville de Dibon est mentionnée dans les Nombres, XXXIII, 45, 46, comme une des stations des Israélites dans leur marche vers la Terre Promise, après qu'ils eurent contourné le pays de Moab. Peu après elle fut occupée et rebâtie par la tribu de Gad, Num., XXXII, 34, ce qui explique l'origine du nom composé, *Dibon* [de] *Gad;* mais cette tribu doit l'avoir cédée aux Rubénites. Jos., XIII, 17; cf. ŷ. 9. Avec Aroer elle était la ville la plus méridionale du pays israélite au delà du Jourdain, n'étant qu'à une lieue et demie de l'Arnon, qui séparait les possessions israélites du royaume de Moab.

Dans les temps des prophètes, elle était tombée aux mains des Moabites, avec plusieurs autres villes au nord de l'Arnon. Sur ce point les renseignements bibliques, Is., XV, 2, 9; Jer., XLVIII, 22, sont confirmés par la stèle de Mésa, trouvée dans les ruines mêmes de Dibon. Voir MÉSA. Ce roi moabite s'y appelle « fils de Kemoš Gad, roi de Moab, le Dibonite ». Il parle ensuite d'une Qarḥa, où il érigea une *bâmâh* (ligne 3); et plus loin il dit avoir bâti à Qarḥa des murs, des portes, des tours, des prisons



498. — Ruines de Dibon.
D'après Tristram, *The Land of Moab,* 1873, p. 133.

et un palais, et y avoir fait creuser des citernes. Il le fortifia encore par un fossé, qu'il fit exécuter par des captifs israélites (lignes 21-26).

Il y a des savants qui voient dans la première Qarḥa l'acropole de Dibon, la colline sur laquelle la stèle fut trouvée, et dans la seconde la ville de *Qir Moab,* le Kérak actuel. Voir Sayce, *Fresh Light from the ancient Monuments,* Londres, 1886, p. 77-81. D'autres rapportent les deux passages à la seule acropole. Et de fait, en considérant le plan des ruines de Dibon dressé par Schick, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. II, pl. I, il est difficile de ne pas adhérer à cette dernière opinion. La partie nord-ouest de l'ancienne ville y constitue une forteresse à part, sur une colline entourée de profondes vallées et défendue en outre par des murailles en partie doubles, avec un fossé taillé dans le roc vif, mais resté inachevé, et une espèce de citadelle dominant la colline inférieure méridionale, qui doit avoir porté la ville primitive. Les citernes aussi, mentionnées par l'inscription, n'y manquent pas. Deux portes, au sud-est et au nord-ouest, donnaient accès à la forteresse. Même la nature rocailleuse du sol est en rapport avec la signification du nom de *Qarḥa,* « endroit glissant ou sans végétation. »

Ces ruines (fig. 498) portent encore le nom de *Dîbân.* Elles se trouvent à environ une demi-lieue à l'ouest de *'Arâ'ir* (voir AROER, t. I, col. 1023-1024), et à peu de distance au nord du profond *Ouâdi el-Modjib* (voir ARNON, t. I, col. 1020-1023). Nous venons de décrire la colline septentrionale. C'est là, à l'ouest de la porte du midi, que fut découverte la fameuse stèle de Mésa (voir MÉSA), au milieu d'un cercle de pierres que les Bédouins vénéraient comme une espèce de sanctuaire, marquant le lieu de sépulture d'un « prophète ». Sur la colline inférieure on ne signale que des débris sans importance et des citernes. Dans la vallée, à l'orient, il y a un ancien réservoir d'eau et plusieurs grottes. — Tous les débris ont l'air de dater d'une époque

très reculée. Il n'y a que peu de traces de culture romaine. Cependant Schick y trouva une pierre marquée de deux croix. Et récemment Bliss, *Expedition to Moab and Gilead*, dans le *Pal. Explor. Fund, Quart. Statement,* juillet 1895, p. 227-228, y a exploré une grande caverne naturelle, appelée *Magaret Abu Nathi,* où il a trouvé des niches sépulcrales et un sarcophage, et une autre chambre souterraine, dont les murs étaient bâtis en belles pierres de taille légèrement bossées, et ornés en haut d'une moulure romaine. J. VAN KASTEREN.

2. **DIBON,** une des villes qui furent habitées par les Juifs après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 25. C'est vraisemblablement la ville de Juda appelée Dimona, Jos., XV, 22. Voir DIMONA.

DIBON GAD (hébreu : *Dîbôn Gâd;* Δαιβὼν Γάδ), station des Israélites se rendant dans la Terre Promise, Num., XXXIII, 45, 46, identique avec Dibon. Voir DIBON 1, col. 1409.

DICTIONNAIRES DE LA BIBLE. Si l'on s'en tient à l'étymologie, un dictionnaire est un recueil des mots d'une langue ou des termes d'une science, rangés par ordre alphabétique et accompagnés de leurs différentes significations. Il a pour synonymes *vocabulaire, glossaire* ou *lexique.* Mais on appelle aussi dictionnaires des encyclopédies qui contiennent par ordre alphabétique des mots ou des matières tous les éléments d'une science ou d'un art. On a fait au sujet de la Bible des dictionnaires de ces deux sortes : les uns concernent les mots des langues dans lesquelles les Livres Saints ont été composés; les autres sont des recueils alphabétiques des matériaux de la Bible. Voir GLOSE III, t. III, col. 253.

I. DICTIONNAIRES DES LANGUES SAINTES. — On pourrait en distinguer autant d'espèces qu'il y a de langues saintes. Mais comme les mots du chaldéen biblique sont en petit nombre et ont une grande ressemblance avec les termes hébreux, on les a ordinairement réunis à ces derniers. Nous n'avons donc à parler que : 1° des dictionnaires hébreux et chaldéens de l'Ancien Testament, et 2° des dictionnaires grecs des Septante et du Nouveau Testament.

I. DICTIONNAIRES HÉBREUX ET CHALDÉENS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Ces livres, qui sont maintenant d'un emploi universel et qui facilitent tant l'étude de la langue hébraïque, sont d'origine relativement récente. Les anciens n'en possédaient pas, et dans tout le cours du moyen âge les chrétiens n'eurent à leur disposition que deux opuscules de saint Jérôme, le *Liber de nominibus hebraicis* et le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 771-928. Ces opuscules contiennent la série alphabétique des noms propres et des noms de lieux de chacun des livres de la Bible. Le premier n'est que l'édition latine d'un glossaire grec, commencé par Philon et continué par Origène. Le second est la traduction d'un écrit d'Eusèbe de Césarée. Saint Jérôme n'a donc pas fait un travail original. Aussi a-t-il conservé des étymologies singulières et des allégories fantaisistes, qu'il a rejetées et réprouvées dans ses autres ouvrages. Cf. R. Simon, *Lettres choisies,* 2e édit., Amsterdam, 1730, t. I, p. 301-310. — Les interprétations de saint Jérôme ont été retouchées et augmentées dans des glossaires hébreux-latins, hébreux-grecs-latins ou hébreux-français, dont il reste des spécimens du XIIe siècle. Leurs auteurs parcouraient les œuvres de Philon et d'Origène et enrichissaient les traités de saint Jérôme de nouvelles explications hébraïques. Cf. A. Darmesteter, *Glosses et glossaires hébreux-français du moyen âge,* dans *Reliques scientifiques,* Paris, 1890, t. I, p. 165. — Au XIIIe siècle, les docteurs de l'Université de Paris refondirent les interprétations hébraïques de saint Jérôme. Au lieu de les laisser disposées livre par livre, ils les rangèrent dans l'ordre alphabétique. Ils y ajoutèrent des « glosses », extraites des deux opuscules de saint Jérôme, *De aliquot Palæstinæ locis* et *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim,* t. XXIII, col. 929-1010, ou des *Quæstiones hebraicæ in libros Regum et Paralipomenon, ibid.,* col. 1329-1402, faussement attribuées au saint docteur. Cette compilation est faite sans ordre et sans critique; elle reproduit même les explications que saint Jérôme avait rejetées. Cf. S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia,* Paris, 1893, p. 1-4, 16-25.

2° Les premiers lexiques hébreux proprement dits furent l'œuvre des docteurs juifs du Xe siècle. On trouve, il est vrai, dans les Talmuds les rudiments de la lexicographie hébraïque, puisque les rabbins y comparaient l'hébreu aux autres dialectes sémitiques. Mais l'histoire des véritables lexiques s'identifie avec celle de la grammaire. Or les premières études grammaticales régulières chez les Juifs furent faites par les caraïtes, qui s'attachaient au texte biblique seul (voir col. 242-245), et elles sont dues à l'influence des Arabes. On ne peut affirmer avec certitude que l'ordonnance alphabétique du lexique hébreu soit une imitation arabe; cependant les docteurs juifs citent le dictionnaire arabe *Kitab el-'Aïn.* Les docteurs caraïtes avaient fait plusieurs lexiques sous le nom de *Igaron,* « Collection de mots. » Nous manquons de renseignements sur la nature et la disposition des premiers lexiques hébreux. Quoique la date de leur publication ne soit pas certaine, ils sont du Xe siècle et presque contemporains. Le plus ancien est celui de Rabbi Saadia ha-Gaon. Il était écrit en hébreu, et il a dû être perdu de très bonne heure, ou du moins il n'est pas parvenu en Espagne, où il n'est cité que par ouï-dire et sous des titres différents : ספר פתרונים ou מחברת. Quatre autres lexiques ont été composés en arabe. Le premier, dont M. Neubauer a découvert un manuscrit dans la synagogue caraïte de Jérusalem (bibliothèque Bodléienne d'Oxford, Opp. add., fol. 25), est de R. David ben Abraham, de Fez. Ce manuscrit a 360 folios, écrits en beaux caractères hébreux carrés. L'ouvrage, précédé d'une introduction, est divisé en deux parties, dont la première va jusqu'au י inclusivement, et la seconde du כ au ת. C'est un vaste commentaire, comprenant des explications de genres très différents, et en particulier la signification géographique et ethnographique de beaucoup de noms propres de la Bible. L'auteur n'admet que des racines d'une seule lettre; il suit l'ordre alphabétique des racines, excepté pour les noms propres. Trois autres lexicographes arabes ne nous sont connus que par la mention qu'en a faite Aben-Ezra. Ce sont : 1. un grammairien anonyme de Jérusalem, qui admettait des racines de deux lettres et dont le dictionnaire était intitulé *Al-Mouschtamil;* 2. Dounasch ben Tamîm ou Adomim, en arabe *Al-Schefalghi,* né à Kairouan, qui comparait l'hébreu aux autres langues; 3. Jehouda ben Koreïsch, de Tahort, en Barbarie, dont l'œuvre était très considérable.

Ces lexiques, écrits en arabe, ne pouvaient servir aux Juifs qui vivaient en dehors des pays musulmans. Dans les contrées où l'arabe n'était pas parlé, les Juifs avaient deux dictionnaires, composés en hébreu : celui de Mena'hem ben Sarouk, intitulé מחברת מנחם, et celui de Dounasch ben Labrat, intitulé תשובות דונש. Ils ont été édités à Londres, en 1856, par Filipowski. Menahem était Espagnol et reconnaissait des racines bilittères. Sous chaque racine il indique d'abord ses significations diverses, puis il les explique par un autre mot, ou bien il cite seulement les passages bibliques correspondants. Dounasch avait déjà quelque notion du système trilittère des racines hébraïques. Un caraïte, Abou Saïd Hal-levi ben Al-'Hassan al-Baçri, abrégea le grand dictionnaire de David ben Abraham. — Abou Zacarya Ya'hya ben Daoud ou Yehouda 'Hadjoudj, né à Fez, mais habitant Cordoue, fut le chef d'une nouvelle école et développa

le premier le système trilittère des racines hébraïques. Il a adopté les principes des grammairiens arabes, et il complétait par un *noun* ou par les quiescentes les lettres qui manquaient dans les mots de deux consonnes. — En Orient, R. Haya Gaon, fils de Scherira, composa en arabe un dictionnaire hébreu, intitulé מְאַסֵּף, « Compilateur. » Les mots y sont rangés suivant l'ordre alphabétique de la dernière radicale. On ne peut établir si ce rabbin connaissait le système trilittère. — Au XIe siècle, Ibn-Djanaḥ perfectionna le système de 'Hadjoudj. Son œuvre complète, qui a été publiée par Ad. Neubauer, in-4°, Oxford, 1875, est intitulée *Kitâb al-tan'qiḥ*, « Livre d'examen, » et comprend deux parties. La première est une grammaire; la seconde, qui est le dictionnaire, a pour titre *Kitâb al-ousoûl*, « Livre des racines. » Sous chaque racine on trouve ses différents dérivés, verbes, substantifs, etc. Les racines sont disposées alphabétiquement, et le dictionnaire est divisé en 22 chapitres. Il est très ample et compare l'hébreu avec l'arabe. Il a été traduit deux fois en hébreu, et il est cité souvent par Gesenius. S. Munk, *Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djana'h et sur quelques autres grammairiens hébreux du Xe et du XIe siècle*, dans le *Journal asiatique*, 1850, 4e série, t. XV, p. 297-337, et t. XVI, p. 5-50, 201-247 et 353-427.

D'après Aben-Ezra, Abou Ibrahîm Yiç'hak ben Baroun, de Cordoue, a fait un dictionnaire semblable à celui de Koreïsch, et intitulé « La balance ». L'hébreu y était comparé à l'arabe, au syriaque, au berbère et au latin. Le caraïte Ali ben Soleïman a abrégé l'œuvre de David ben Abraham, d'après le résumé d'Abou-Saïd. — Salomon Par'hon, de Kal'ah, a fait en hébreu, à Salerne, à l'usage des Juifs napolitains, qui ne pouvaient consulter les dictionnaires arabes et n'avaient à leur disposition que le recueil de Menahem, un extrait du dictionnaire d'Ibn-Djanaḥ. Il y a ajouté des explications d'autres commentateurs. Son מַחְבֶּרֶת הֶעָרוּךְ a été publié en 1844, par Sal. Gottl. Stern.

Un dictionnaire hébreu éclipsa celui d'Ibn-Djanaḥ; il est l'œuvre de David Kimchi, de Narbonne, et il parut vers l'an 1200. Son מִכְלוֹל, « Perfection, » a été regardé pendant tout le moyen âge comme le chef-d'œuvre de la philologie juive. Il comprend une grammaire et un dictionnaire. Celui-ci est connu ordinairement sous le nom de שָׁרָשִׁים, « Racines. » Il fut imprimé deux fois à Naples, en 1490 et 1491; deux fois à Constantinople, en 1513 et 1530; trois fois à Venise, en 1529, 1545 et 1547, toujours in-folio. Élias Levite a joint des notes à l'édition de 1545. Robert Étienne l'a publiée à Paris, en 1548: *Thesaurus linguæ sanctæ ex R. David Kimchi contractior et emendatior*. Tous les chrétiens qui ont étudié la langue hébraïque se sont servis des travaux de Kimchi, qui ont exercé sur l'exégèse une influence considérable. *Histoire littéraire de la France*, Paris, t. XVI, 1824, p. 363-365, et t. XXVII, 1877, p. 483.

D'autres lexiques hébreux parurent en arabe, en français, en italien et en allemand. Ce sont de simples vocabulaires, qui ne sont guère que la répétition ou l'abrégé des précédents. Il existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, *ancien fonds 485 et 486*, un dictionnaire hébreu-provençal et un dictionnaire hébreu-français. Le manuscrit IV, 1, de la Bibliothèque de Turin renferme un lexique et une grammaire intitulés מַעְיַן קֹדֶשׁ, « Source sainte. » L'arrangement du lexique a un caractère particulier: les mots hébreux que l'auteur explique en français se trouvent régulièrement avec la phrase biblique dans laquelle ils figurent. Le lexique est ordonné alphabétiquement, et l'explication en français est tantôt à droite, tantôt à gauche. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 487-488. Un spécimen a été reproduit par Ad. Neubauer, *Rapport sur une mission dans le midi de la France et en Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, 3e série, t. I, 1873, p. 559-561. Le manuscrit n° 6 de Lyon contient une sorte de dictionnaire hébreu-latin et latin-hébreu avec une table des abréviations en usage chez les commentateurs de la Bible, composé par François Bouton. Ad. Neubauer, *Rapport*, dans les *Archives des missions, ibid.*, p. 564.

Joseph ben David Ha-Yevani, c'est-à-dire le Grec, est l'auteur du *Menorath hamaor*, dont des extraits ont été publiés par Dukes, dans le journal *Der Orient*, 1847, p. 486. Son ouvrage est une belle compilation des lexiques et des commentaires. Il en existe à la Bibliothèque d'Oxford un manuscrit incomplet, qui ne va que jusqu'au milieu du ח. Moïse han-Naqdan, de Londres, a composé un lexique intitulé ספר השהם, « Livre de la pierre précieuse, » dont on possède un manuscrit à Oxford. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 484-487. Nous avons du savant logicien David ben Kaspi (1330) un dictionnaire logique, qui a pour titre שר שרות כסף, « Chaînettes d'argent. » Selon lui, chaque racine n'a qu'une signification principale, dont les autres ne sont que des parties ou des dérivations. Ce plan conduit l'auteur à des interprétations minutieuses. Des extraits ont paru dans *Der Orient*, 1847, p. 482. Sur la fin du XVe siècle, Sa'adyah ben Danân, fils de Maïmoun, écrivit en arabe un dictionnaire hébraïque qui a une certaine originalité. Les articles sont très courts et paraissent être une compilation des lexiques précédents. On y remarque des explications ingénieuses. Cf. Ad. Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque, avec des remarques sur quelques grammaires postérieures à Ibn-Djanâh*, dans le *Journal asiatique*, 5e série, t. XVIII, 1861, p. 441-476; t. XIX, 1862, p. 47-81, et t. XX, 1862, p. 201-267.

3° Vers la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe, sous la double influence de la Renaissance et de la Réforme, les chrétiens, catholiques et protestants, étudièrent avec zèle la langue hébraïque. Ils se mirent naturellement à l'école des rabbins, et leurs premiers travaux sont fortement empreints de l'esprit de leurs maîtres. Leur science est toute rabbinique. Les deux premiers livres *De rudimentis hebraicis*, in-4°, Pforzheim, 1506, de Jean Reuchlin, sont un lexique, dont Sébastien Munster a donné une édition séparée, *Dictionarium hebraicum*, in-f°, Bâle, 1537. — Un Juif converti, Alphonse de Zamora, composa le *Lexicon hebraicum* de la Polyglotte d'Alcala, 1517, qui fut publié à part sous le titre de *Vocabularium breve omnium fere primitivorum hebraicorum*, in-4°, Alcala, 1526. Voir t. I, col. 420. — Sébastien Munster rédigea un *Dictionarium hebraicum*, in-8°, Bâle, 1523. Une deuxième édition beaucoup augmentée parut au même lieu et dans le même format, en 1525; elle fut reproduite en 1535, 1539, 1548 et 1564. Signalons encore son *Dictionarium trilingue, latinum, græcum et hebraicum*, in-f°, Bâle, 1530, 1543 et 1562. — Le dominicain Sante Pagnino publia אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, *hoc est, Thesaurus linguæ sanctæ, sive lexicon hebraicum*, in-f°, Lyon, 1529 et 1536, d'après Kimchi. Cet ouvrage fut mis en ordre et augmenté par Jean Mercier, Antoine Chevallier et Bonaventure-Corneille Bertram, in-f°, Lyon, 1575, 1577, et Genève, 1614. Il fut aussi abrégé, *Thesaurus linguæ sanctæ contractus et excerptus ex David Kimchi*, in-4°, Paris, 1548. F. Raphalengius (Ravlenghien) revit et corrigea cet abrégé et l'adjoignit à la Polyglotte d'Anvers, in-f°, 1572. Cet *Epitome thesauri linguæ sanctæ* fut plusieurs fois réimprimé à part, in-8°, Anvers, 1572, 1578, 1588, 1609 et 1616; Leyde, 1599. — André Placus fit un *Lexicon biblicum, id est, græcarum, hebraicarum et aliarum peregrinarum dictionum quæ in sacris Litteris habentur interpretatio*, in-f°, Cologne, 1536, 1543 et 1553.

Nous retrouvons des rabbins. Anschef est l'auteur du *Mirkêbêt hammišnêh, Le second char*. Voir t. I, col. 636. — Élias Lévite composa שְׁמוֹת דְּבָרִים, *id est, Nomina rerum*, traduit par Paul Fage, in-4°, 1542. Jean Drusius

le rangea par ordre alphabétique et y ajouta les mots grecs, *Nomenclator Eliæ Levitæ in ordine alphabetico redactus et græcis vocibus auctus,* in-8°, Franeker, 1652 et 1681. — Jean Forster, élève de Reuchlin, s'écarta des rabbins : *Dictionarium hebraicum novum, non ex rabbinorum commentis, nec nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris S. Bibliorum depromptum,* in-f°, Bâle, 1557 et 1564. — Antoine Reuchlin donna *Lexicon hebraicæ linguæ, in quo singula capita concordantiarum in linguam latinam conversa sunt,* in-f°, Bâle, 1556, et in-8°, 1569. — Jean Avenarius avait les mêmes principes que Forster et étudiait les mots de l'hébreu par une étude directe et sans recourir à la tradition rabbinique : *Liber radicum, sive Lexicon hebraicum in quo omnium vocabulorum biblicorum propriæ et certæ redduntur significationes,* in-f°, Wittemberg, 1568 et 1589. Voir t. I, col. 1288. — Luc Osiander publia *Dictionarium hebraicum e concordantiis ab Ant. Reuchlino latinitate donatis,* in-8°, Bâle, 1579. — François Junius fit, en 1586, un *Lexicon hebraicum.*

Un médecin juif, David de Pomis, est l'auteur d'un grand dictionnaire biblique et talmudique; il donne la signification des mots dans les trois langues, latine, italienne et hébraïque vulgaire. L'ouvrage est intitulé צמח דוד, *id est, germen Davidis.* — Marc Marini, de Brescia, fit תבת נח, *id est, Arca Noë. Thesaurus linguæ sanctæ novus, seu Lexicon hebræo-latinum amplissimum,* in-f°, Venise, 1593. — Nous avons de Fauste Veranius, *Dictionarium linguæ sanctæ,* in-4°, Venise, 1595, et d'Élie Hutter, *Cubus alphabeticus linguæ sanctæ,* in-f°, Hambourg, 1586, 1598; in-32, 1603. — Avec Jean Buxtorf le père, la science rabbinique est mise en honneur : *Epitome radicum hebraicarum,* in-12, Bâle, 1600 et 1607; *Lexicon hebraicum et chaldaicum cum brevi lexico rabbinico,* in-8°, Bâle, 1607, 1615, 1621, 1631, 1645, 1655, 1663, 1667, 1689, 1698; Amsterdam, 1655; Bâle, 1710, 1735; Rome, 1845; *Manuale hebraicum et chaldaicum,* in-12, Bâle, 1602; 6e édit., 1658. Voir t. I, col. 1981. — Contentons-nous d'indiquer le Dictionnaire hébreu-anglais de Simon Sturtevant, in-8°, Londres, 1602; — Jules Conrad Otto, *Usus Ebrææ linguæ vel expositio mystica omnium vocum hebraicarum Veteris Testamenti,* Nuremberg, 1604; — Joseph Barbatus, *Speculum hebraicum, radices hebraicæ,* in-f°, Louvain, 1615; — Léon de Modène, *Novo Dittionario hebraico et italiano, cioe dechiaratione di tutte le voci hebraiche piu difficili delle Scritture hebree nella volgar lingua italiana,* in-4°, Venise, 1612; Padoue, 1640. Cf. Richard Simon, *Lettres choisies,* 2e édit., Amsterdam, 1730, t. I, p. 225-232. — George Cruciger, *Harmonia linguarum IV cardinalium, hebraicæ, græcæ, latinæ et germanicæ,* in-f°, Francfort, 1616; — Marius a Calasio, *Dictionarium hebraicum,* in-4°, Rome, 1617; Cologne, 1640 (en italien; voir col. 55); — Jean Meelfuhrer, *Manuale lexici hebraici,* in-8°, Leipzig, 1617 et 1657, dont la méthode diffère de celle des autres dictionnaires; — Philippe d'Aquin, juif converti, *Primigeniæ voces seu radices breves linguæ sanctæ, cum thematum investiganda ratione,* in-16, Paris, 1620; מעריך המערכות, « Celui qui dispose en ordre, » in-f°, Paris, 1629 (voir le titre complet, t. I, col. 813); — Christian Helvicus, *Lexicon Ebræo-didacticum,* in-4°, Giessen, 1621; — Grégoire Francus, *Harmonia quinque linguarum hebraicæ, græcæ, latinæ, germanicæ et gallicæ,* Francfort-sur-l'Oder, 1623; — Sébastien Curtius, *Radices linguæ hebraicæ,* in-4°, Geismar, 1629, 1645, 1649; Cassell, 1648; — Jean-Baptiste Martignac, *Silva radicum hebraicarum,* de Nicolas Riqueil, in-8°, Paris, 1622; — Antoine Jordin, *Radices linguæ hebraicæ, seu Primigeniæ hebraismi voces centenis versuum decadibus comprehensæ,* in-8°, Lyon, 1624; Cologne, 1630; — Jean Seger, *Lexicon quadrilingue orthographicum, cognatas vocabulorum analogias ac differentias in lingua hebraica, græca, latina et germanica exhibens,* in-8°, Leipzig, 1625; — D. Schwenter, *Manipulus linguæ sanctæ, seu Lexicon hebraicum ad formam Cubi Hutteriani,* in-18, Nuremberg, 1628, 1638; Leipzig, 1668; — Nicolas Petræus, *Nomenclator hebraicus,* in-8°, Copenhague, 1629, 1633; — Zacharie Rosenbach, *Moses omniscius, seu omniscientia mosaïca exhibens supra 7000 Veteris Testamenti voces hebraicas secundum locos communes dispositas,* in-4°, Francfort, 1633; — Jean Plantavit de la Pause, נתן גפן, *id est, Planta vitis, Thesaurus synonymicus hebraico-chaldaico-rabbinicus,* in-f°, Lodève, 1644; — Thomas Bang, *Hermes et Pan Hebraicus, quo vivum absoluti hebraici lexicographi exemplar proponitur,* in-4°, Copenhague, 1651. — Édouard Leigh est l'auteur de *Critica sacra, or Philological and theological Observations upon all the Hebrew words of the Old and of the Greek of the New Testament in order alphabetical,* 2 in-4°, Londres, 1641-1646; in-f°, 1650; avec un supplément, 1662. Henri de Middoch a traduit cet ouvrage en latin, *Critica sacra, id est, Observationes in omnes radices vel primitivas voces Hebræas Veteris Testamenti juxta ordinem alphabeticum,* etc., in-f°, Amsterdam, 1678, 1688, 1696; in-4°, Leipzig, 1696; Gotha, 1701, 1707 et 1735. Louis de Wolzogue l'a traduit en français, *Dictionnaire de la langue sainte,* in-4°, Amsterdam, 1703 et 1712; Migne l'a réédité à la suite du *Dictionnaire universel* de Huré, in-4°, Paris, 1846, t. IV, col. 503-1104.

4° Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, les études hébraïques devinrent plus indépendantes des rabbins; elles portèrent plutôt sur la structure grammaticale de l'hébreu et sur sa comparaison avec les autres dialectes sémitiques. Le changement de direction fut dû en partie aux dictionnaires polyglottes. Valentin Schindler avait ouvert la voie, *Lexicon pentaglotton,* in-f°, Hanovre, 1612 et 1649; Guillaume Alabaster en fit un abrégé, in-f°, Londres, 1635. Voir t. I, col. 330. — Jean Ernest Gerhard, *Enchiridion lexici pentaglotti harmonici linguarum hebraicæ, chaldaicæ, syræ, arabicæ et ethiopicæ,* in-4°, Erfurt, 1647; — Guillaume Schickard, *Harmonia perpetua linguarum Orientalium, hebrææ, chaldaicæ, syræ, arabicæ, ethiopicæ,* in-4°, Iéna, 1647; in-8°, Leipzig, 1678; — Jean Henri Hottinger, *Lexicon heptaglotton,* in-4°, Heidelberg, 1657; Francfort, 1661; — Jean Cocceius, *Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici Veteris Testamenti hebraice,* in-f°, Amsterdam, 1669 (voir col. 816); — Edmond Castell, *Lexicon heptaglotton, hebraicum, chaldaicum, syriacum, samaritanum, æthiopicum, arabicum conjunctim et persicum, separatim,* 2 in-f°, Londres, 1669. La méthode comparative est appliquée dans ce dernier lexique avec une remarquable fermeté.

Elle est appliquée aussi, mais à des degrés différents, dans la plupart des dictionnaires suivants : André Sennert, *Compendium lexici Ebræi plenioris concinnatum ex concordantiis J. Buxtorfii,* in-4°, Wittemberg, 1663; — Jean Leusden, *Compendium biblicum continens 2289 versiculos Veteris Testamenti, in quibus omnes voces tam hebraice quam chaldaice cum interpretatione latina inveniuntur,* in-8°, Utrecht, 1673; in-12, 1680, etc.; *Clavis hebraica et philologica Veteris Testamenti,* in-4°, Utrecht, 1683, 1686; *Lexicon novum hebræo-latinum ad modum lexici Schreveliani græci compositum,* in-8°, Utrecht, 1687; — Antoine Hulsius, בחינת הזכר, *seu Compendium lexici hebraici, Compendio biblico Leusdano subjunctum, continens sub 1900 radicibus hebræis voces latinas 3268 quibus constat universus Veteris Testamenti textus,* Leyde, 1673; edit. 4a, in-32, Utrecht, 1679, 1683; *Nomenclator biblicus hebræo-latinus,* in-8°, Brède, 1650; *Scrutinium memoriæ, sive radices linguæ hebraicæ,* in-12, Brède. — Jean Bagwh et André Simson achevèrent un Dictionnaire anglais de tous les mots de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'avait commencé Thomas Wilson, et le publièrent, in-f°, Londres, 1678; — Salomon di

Oliveyra fit un lexique hébreu-chaldéen-portugais, intitulé עץ חיים ; — Guillaume Robertson, אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, *Thesaurus linguæ sanctæ, compendiose scilicet contractus, plane tamen reseratus pleneque explicatus, sive Concordantiale lexicon hebræo-latino-biblicum,* 2 in-4°, Londres, 1686 (ce dictionnaire est fait d'après les Concordances de Buxtorf); — Henri Opitz, *Lexicon hebræo-chaldæo-biblicum,* in-4°, Leipzig, 1692; Hambourg, 1705 et 1714; — Christian Louis, *Hebraismus, chaldaismus et syriasmus ad harmoniam et in compendium redacti,* in-4°, Leipzig, 1696; — Christian Henning, *Clavis linguæ hebraicæ,* in-12, Francfort et Leipzig, 1697; — Gaspard Neumann, *Exodus linguæ sanctæ Veteris Testamenti ex captivitate Babylonica tentatus a Lexico etymologico hebræo-biblico,* in-4°, Nuremberg, 1697-1700; — Louis Thomassin, *Glossarium universale hebraicum, quod ad hebraicæ linguæ fontes linguæ et dialecti pene omnes revocantur,* in-f°, Paris, 1697; — George Christian Burklin, *Lexicon hebraico-mnemonicum cum radicibus,* in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1699; — Jacques Gousset, *Commentarii linguæ ebraicæ instar annotationum ad Manuale Buxtorfii,* in-f°, Amsterdam, 1702; 2e édit. par Clodius, in-4°, Leipzig, 1742; — Paul Martin Alberti, *Porta linguæ sanctæ, hoc est, Lexicon novum hebræo-latino-biblicum,* in-4°, 1704 (voir t. I, col. 337); — Théodore Dassov, *Lexicon hebræum emphaticum,* in-f°, 1705; — Joachim Lange, *Clavis Ebræi codicis,* in-8°, Halle, 1707; — Christian Reinecke, *Lexicon hebræo-chaldæum,* in-8°, Leipzig, 1707; *Janua hebrææ linguæ Veteris Testamenti,* in-12, Leipzig, 1756; — Jean Heeser, בן הצור, *id est, Lapis adjutorii, Lexici philologici hebræo-chaldeo-sacri pars Ia continens* א *et* ב; in-4°, 1716; — Christian Stock, *Clavis linguæ sanctæ Veteris Testamenti,* in-4°, Iéna, 1717; — dom Pierre Guarin, *Lexicon hebraicum et chaldæo-biblicum,* 2 in-4°, Paris, 1746, achevé par dom Nicolas Le Tournois, Philibert Girardet et Jacques Martin; — Houbigant, *Racines hébraïques, versifiées sur le modèle des Racines grecques,* in-8°, Paris, 1732 (Joubert, prêtre de Saint-Sulpice, a fait un travail semblable dont le manuscrit inédit est conservé à la bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice); — Antoine Zanolini, *Lexicon hebraicum,* in-4°, Padoue, 1732; — Ferdinand Reisner, jésuite, *Lexicon eruditionis hebraicæ ad sacram paginam pro dignitate tractandam theologis, concionatoribus, ascetis opportunum,* in-8°, Augsbourg, 1777 (extrait de Zanolini); — Didace Quadros, jésuite, *Enrichidion, seu Manuale hebraicum ad usum regii seminarii Matritensis,* in-4°, Rome, 1733; — Jean Bouget, *Lexicon hebraico-chaldaico-biblicum,* 3 in-f°, Rome, 1737 (ouvrage estimé); — François Haselbauer, jésuite, *Lexicon hebraico-chaldaicum una cum abbreviaturis in libris et scriptis Judæorum passim occurrentibus,* in-f°, Prague, 1743; *Hebräischteusches Wörterbuch zum Nutzen derjenigen welche ohne die lateinische Sprache die hebräische erlernen wollen,* in-12, Dantzig, 1743. — Les particules avaient été réunies par Jean Michaelis, *Lexicon particularum hebraicarum,* in-8°, Francfort, 1689, et par Christ. Kœrber, *Lexicon particularum hebræarum,* in-8°, Iéna, 1712.

5° A partir du milieu du XVIIIe siècle, l'étude philologique et rationnelle de l'hébreu influa sur la lexicographie, et les lexiques hébraïques furent dès lors rédigés d'après des procédés plus scientifiques. — 1. Jean Simonis, *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in quo omnium textus Veteris Testamenti vocabulorum hebraicorum et chaldaicorum significatus explicatur,* in-8°, Amsterdam, 1757. Il a été corrigé et réimprimé par Eichhorn. — Plus tard, Winer en a fait une œuvre nouvelle, en la refondant d'après les travaux de Gesenius, 4e édit., Leipzig, 1828. — Ignace Weitenauer, jésuite, *Hierolexicon linguarum orientalium, hebraicæ, chaldaicæ et syriacæ,* in-8°, Augsbourg, 1759. — Un rabbin allemand, Muselli, publia avec le P. Jean Marie de Saint-Joseph, carme déchaussé, *Lexicon hebraico-chaldaico-latino-biblicum, opus observationibus grammatico-criticis conflatum,* 2 in-f°, Avignon, 1765. — Joseph Montaldi, dominicain, *Lexicon hebraicum et chaldæo-biblicum,* 4 in-4°, Rome, 1784. — J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica,* in-4°, Gœttingue, 1785-1792. — Un *Lexicon hebraicum contractum* parut in-8°, Avignon, 1822. — Signalons chez les Juifs: Isaac ha-Lévi, dit Satanow, auteur d'un dictionnaire hébreu-allemand, שפת אמת; Benzew, auteur d'un bon dictionnaire hébreu-allemand, אוצר השרשים; Marchand-Ennery, מליץ שפת עברית, *Dictionnaire hébreu-français,* in-8°, Nancy, 1827, pour les écoles juives.

L'ouvrage de Guillaume Gesenius, *Hebräisches und Chäldaisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* 2 vol., Leipzig, 1812, a eu un légitime succès et a été souvent réimprimé. La 12e édition, revisée par A. Socin, H. Zimmern et F. Buhl, a paru in-8°, Leipzig, 1895. Le Manuel a eu de nombreuses traductions. La 1re et la 2e éditions ont été traduites en anglais par J. W. Gibbs, in-8°, Andover, 1824, et par Christophe Leo, 2 in-4°, Cambridge, 1825. La 9e édition, revue par Mühlau et Volck, in-8°, Leipzig, a été traduite en anglais d'abord par Édouard Robinson, Boston, 1836, revue en 1854, et parvenue à sa 20e édition en 1872; puis par Samuel Prideaux Tregelles, Londres, 1847 et 1857. L'abbé J.-B. Glaire en fit un abrégé qu'il disposa suivant l'ordre des racines, *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum,* in-8°, Paris, 1830; 2e édit. corrigée, 1843. Gesenius lui-même traduisit en latin la 3e édition allemande, *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros,* 1833, 2e édit. revue par A. Th. Hoffmann, in-8°, Leipzig, 1847. La première édition latine fut encore traduite en anglais par Édouard Robinson, in-8°, New-York, 1843. L'ancien rabbin P. Drach l'a enrichie de notes et en a retranché les interprétations rationalistes, notamment dans les passages messianiques, *Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros,* in-4°, Paris, 1859. (Migne a ajouté à cette édition le *Lexicon hebraico-latinum, cui accessit appendix dictionum chaldaicarum quæ in Veteris Testamenti leguntur,* 1860, de l'abbé J. du Verdier.) Mais Gesenius a publié un dictionnaire hébreu plus complet et plus savant, *Thesaurus philologicus criticus linguæ hebrææ et chaldææ Veteris Testamenti,* 3 in-4°, Leipzig, 1829-1853, qui a été achevé par Rœdiger. On a reproché à Gesenius d'avoir exagéré les rapprochements entre l'hébreu et l'arabe, et d'avoir cherché dans cette dernière langue l'étymologie de la plupart des mots hébraïques. — E. F. Leopold suivit Winer et publia *Lexicon hebraicum et chaldaicum in libros Veteris Testamenti ordine etymologico compositum in usum scholarum,* in-18, 1832; souvent réimprimé. — Jean Frédéric Schrœder utilisa les travaux de Gesenius, *Nova scriptorum Veteris Testamenti sacrorum Janua, id est, Vocum hebraicarum explicatio, cui notæ, ad Gesenii Ewaldique grammaticas spectantes, aliæque adnotationes, sensum locorum difficiliorum eruendo servientes, sunt adjectæ,* 3 in-8°, Leipzig, 1834-1835.

Autres dictionnaires hébreux-allemands: J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* 2 in-8°, Leipzig, 1857-1860; 3e édition complétée par V. Ryssel, 1876; 4e édit., 1892. Traduction anglaise par Samuel Davidson, Leipzig, 1865, 1866; 4e édit., 1871. Ce vocabulaire est regardé comme inférieur à celui de Gesenius, à cause des théories philologiques de l'auteur. — E. Meier, *Hebräisches Wurzelwörterbuch,* etc., in-8°, Manheim, 1845. — David Cassel, *Hebräisch-deutsches Wörterbuch,* etc., in-8°, Breslau, 4e édit., 1889; 5e édit., 1891. — C. Siegfrid et B. Stade, *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente,* in-8°, Leipzig, 1893. — H. Strack, *Hebräisches Vocabular für Anfänger,* 4e édit., Berlin, 1894. — M. Schulbaum, *Neues, vollständiges deutsch-hebräisches Wörterbuch*

mit Berucksichtigung der talmudischen und neuhebräischen Literatur, Lemberg, 1881.

2. *Dictionnaires hébreux-anglais.* — J. Bate, *Critica Hebræa, or a Hebrew-English Dictionary.* Voir t. I, col. 1505. — J. Andrew, *Hebrew Dictionary,* in-8°, Londres, 1823. Voir t. I, col. 565. — J. L. Potter, *English-Hebrew Lexicon; Index to Gesenius Hebrew Lexicon,* Boston, 1872. — Bagster, *Pocket Hebrew-English Lexicon, containing all the Hebrew and Chaldee words in the Old Testament,* Londres, sans date. — B. Davidson, *The analytical Hebrew Lexicon,* Londres. Chaque mot de l'Ancien Testament est analysé et ramené à sa conjugaison propre, à sa forme primitive ou à sa racine, de sorte que toutes les difficultés grammaticales sont résolues. — B. Davies, *Compendious and Complete Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament; with English-Hebrew Index revised,* réimpression de la 3e édition anglaise, Andover, 1879. — Brown et Driver, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* in-8°, Boston, 1891. — A. Mayher, *A select glossary of Bible words,* in-8°, Londres, 1891. — Les noms propres ont été spécialement réunis : *A list of the proper Names occurring in the Old Testament,* Londres, 1844; — Alfred Jones, *The proper Names of the Old Testament, expounded and illustrated,* Londres, sans date; — *The proper Names of the Old Testament, with an Appendix of Hebrew and Aramaic names in the New Testament,* Londres, 1859; — W. F. Wilkinson, *Personal Names in the Bible interpreted and illustrated,* Londres, 1865; — Beharrell, *A complete alphabetically arranged Biblical Biography,* Indianopolis, 1867; — William Henderson, *A Dictionary and Concordance of the Names of persons and places... in the Old and New Testaments,* Édimbourg, 1869.

3. *Dictionnaires hébreux-français.* — Beuzelin, *Vocabulaire hébreu-français,* in-12, Paris, 1827; l'hébreu y est transcrit en caractères romains; — N.-Ph. Sander et J. Trenel, *Dictionnaire hébreu-français,* Paris, 1861; c'est en grande partie une simple traduction du *Manuale Lexicon* de Gesenius; mais les passages bibliques sont reproduits et expliqués; des mots hébreux non bibliques y ont été insérés.

Cf. J. C. Wolf, *Historia Lexicorum hebraicorum,* in-8°, Wittemberg, 1705; J. Lelong, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Paris, 1723, t. II, p. 1184-1189; Calmet, *Bibliothèque sacrée,* 1re part., art. IV, dans *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1730, t. IV, p. 240-242; Fr. Delitzsch, *Iesurun, seu Isagoge in grammaticam et lexicographiam linguæ hebraicæ contra G. Gesenium et H. Ewaldum,* Grimm, 1838.

II. DICTIONNAIRES GRECS DES SEPTANTE ET DU NOUVEAU TESTAMENT. — L'époque de la Renaissance vit refleurir l'étude du grec classique. Il ne semble pas que les savants aient porté tout de suite leur attention sur la κοινὴ διάλεκτος, sur ce grec populaire et postclassique dans lequel les écrits de l'Ancien Testament ont été traduits et ceux du Nouveau rédigés. C'est seulement au milieu du XVIe siècle que nous trouvons des lexiques spéciaux sur cette langue sainte. Mais les premiers lexicographes n'en connaissaient pas exactement les caractères. Ils identifiaient le grec alexandrin avec le grec classique, et tenaient pour de simples incorrections les particularités de la langue des Septante et du Nouveau Testament. Quelques-uns même étaient des *puristes* et prétendaient retrouver le plus pur atticisme dans le grec biblique. La première série des lexiques du grec biblique manque de critique scientifique. Le progrès de la philologie comparée et l'étude du développement historique des langues firent nettement distinguer le grec biblique du grec classique, et les plus récents dictionnaires grecs du Nouveau Testament rendent compte des caractères particuliers de ce dialecte populaire, devenu langue littéraire. Il faut donc y recourir pour étudier le grec biblique. Nous nous bornerons à grouper tous ces dictionnaires suivant leur contenu et à les placer, sous chaque groupe, dans l'ordre chronologique de leur publication.

1° *Dictionnaires grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament réunis.* — Jean Lithocome, *Lexicon Novi Testamenti et ex parte Veteris,* in-8°, Cologne, 1552. — Élie Hutter, *Dictionarium biblicum græcum,* in-4°, Nuremberg, 1598. — Mathias Martini, *Epitome Lexici et Etymologici græci,* in-8°, Brême, 1616; *Cadmus græco Phœnix, id est, Etymologicum vocum græcarum Veteris et Novi Testamenti,* in-8°, Brême, 1631.

2° *Dictionnaires grecs de l'Ancien Testament.* — Zacharie Rosemback, *Lexicon græcum in 70 interpretes et libros apocryphos,* in-8°, Herborn, 1634. — Michel Crell, *Lexicon breve in 70 interpretes,* Altenbourg, 1646. — Christian Schotau, *Lexicon in 70 interpretes,* in-12, Franeker, 1662. — Jean Christian Biel, *Novus thesaurus philologicus sive Lexicon in LXX et alios interpretes et scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 3 in-8°, La Haye, 1779-1780. Voir t. I, col. 1791. — Ch. Gottl. Bretschneider, *Lexici in interpretes Græci Veteris Testamenti, maxime scriptorum apocryphorum spicilegium,* in-8°, Leipzig, 1805. Voir t. I, col. 1927-1928. — E. G. A. Böckel, *Novæ clavis in Græcos interpretes Veteris Testamenti scriptoresque apocryphos ita adornatæ ut etiam Lexici in Novi Fœderis libros usum præbere possit atque editionis LXX interpretum hexaplaris specimina,* in-4°, Vienne et Leipzig, 1820. Voir t. I, col. 1824. — F. Schleusner, *Novus thesaurus philologicus criticus, sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes græcos,* 5 in-8°, Leipzig, 1820-1821. Cet ouvrage estimé a été réimprimé, 3 in-8°, Glasgow, 1822. — C. A. Wahl, *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica,* in-4°, Leipzig, 1853.

3° *Dictionnaires grecs du Nouveau Testament.* — Eilhard Lubin, *Clavis Novi Testamenti seu Breve omnium dictionum quibus conscriptum est Lexicon,* in-4°, Rostock, 1614. — Louis Lucius, *Dictionarium Novi Testamenti græco-latinum,* in-8°, Bâle, 1640. — Martin Pierre Cheitomæus, *Novi Testamenti voces græco-barbaræ quæ orienti originem debent,* in-12, Amsterdam, 1649. — La seconde partie de la *Critica sacra* de Leigh, mentionnée parmi les dictionnaires hébreux, col. 1416, est un lexique du Nouveau Testament. — George Pasor a publié : 1. *Lexicon græco-latinum in Novum D. N. J. C. Testamentum,* in-8°, Herbipolis, 1619; Herborn, 1622, 1626, 1632, 1648, 1663; Leipzig, 1646, 1686, 1702, 1717; Amsterdam, avec des additions de Schœttgen, 1641, 1650, etc.; 2. *Manuale Novi Testamenti, præter indicem anomalorum et difficiliorum vocabulorum libellumque de accentibus,* Herborn, 1633, 1636; in-18, Amsterdam, 1683, augmenté par Schotanus; in-32, Leipzig, 1702, 1716, etc.; 3. *Syllabus græco-latinus omnium Novi Testamenti vocum,* in-12, Amsterdam, 1632, 1633; augmenté par Leusden, 2e édit., in-18, Amsterdam, 1691, etc. *Onomasticon Novi Testamenti mnemoniacum,* in-8°, Giessen, 1653. — Jérémie Felbinger, *Lexicon græco-germanicum super Novum Testamentum,* in-12, 1657. Gérard Maier, *Dispositio methodica græcorum Novi Testamenti vocabulorum,* in-12, Francfort, 1663. — George Crauser, *Phosphorus græcarum vocum et phrasium Novi Testamenti theoretico-practicus, id est, Observationes philologico-theologicæ theoriæ et praxi sacræ inservientes,* etc., in-8°, Radstadt, 1664; in-4°, Francfort et Leipzig, 1676. — Jean Conrad Dieterich, *Antiquitates Novi Testamenti, seu Lexicon philologico-theologico-græco-latinum,* in-f°, Francfort, 1671 et 1680. — André Reyer, *Vocabularium seu Lexicon græco-latinum et latino-græcum, in quo omnia Novi Testamenti græca vocabula recensentur,* in-8°, Gotha, 1672. — Jean Leusden, *Novi Testamenti clavis græca cum annotationibus philologicis,* in-4°, Utrecht, 1672; *Compendium græcum Novi Testamenti, continens ex 7 959 versiculis Novi

Testamenti tantum 1900 in quibus omnes voces Novi Testamenti inveniuntur cum versione latina, in-12, Utrecht, 1675, 1677 et 1682. — Ad. Cocquius, *Observationes critico-sacræ in sacrum N. T. codicem, qui agit de philosophia et doctrina morum, ubi præter etyma et significationes verborum græcorum, hominis beatitudo, affectus, virtutes et vitia ex sacris litteris eruta philologice et practice eruuntur*, in-4°, Leyde, 1678. — Eb. van der Hoogt, *Lexicon Novi Testamenti græco-latino-belgicum*, in-8°, Amsterdam, 1690. — Jean Knoll, *Vocabularium biblicum Novi Testamenti græco-latinum*, in-8°, Radstadt, 1697, 1700; Leipzig, 1707. — Corneille Schrevel, *Lexicon manuale Novi Testamenti græco-latinum et latino-græcum*, in-8°, Amsterdam, 1700. — Pierre Nicolas du Mortier, *Etymologiæ græco-latinæ*, etc., in-f°, Rome, 1703. — Pierre Sigismond Papenius, *Lexicon onomatophraseologicum in codicem sacrum Novi Testamenti*, in-4°, Leipzig, 1718. — Pierre Mintert, *Lexicon græco-latinum in N. T.*, 2 in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1728. — Jean Conrad Schwartz, *Commentarii critici et philologici linguæ græcæ N. T.*, in-4°, Leipzig, 1736. — Martin Gaspard Wolfburg, *Observationes sacræ in Novum Testamentum, seu Annotationes philologico-criticæ in voces plerasque N. T. ordine alphabetico et dicta præcipua tam Veteris quam Novi Testamenti*, in-4°, Copenhague, 1738. — Jean Gaspard Hagenbuch donna une nouvelle recension du *Novi Testamenti glossarium græco-latinum* de Jean Gaspard Suicer, in-8°, Tigur, 1744. — Chr. Schœttgen, *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum*, in-8°, Leipzig, 1746; corrigé et augmenté par J. T. Krebs, in-8°, Leipzig, 1765, et par G. L. Sophn, in-8°, Leipzig, 1790. — Christian Stock, *Clavis linguæ sanctæ Novi Testamenti*, 5e édit. préparée par Fischer, in-8°, Leipzig, 1752. — Élie Palaieret, *Prœve van een Oordelkundis Woordenbœck over de Heilige Bœken des Niewen Verbonds*, in-8°, Leyde, 1754. — Jean Simonis, *Lexicon Manuale græcum N. T.*, in-8°, Halle, 1766. — Jean Gustave Herrmann, *Griechisch-teutsches Wörterbuch des N. T.*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1781. — Charles Frédéric Bahrdt, *Griechisch-teutsches Lexicon über das N. T.*, in-8°, Berlin, 1786. — Euchaire Œrtel, *Griechisch-teutsches Wörterbuch des N. T.*, in-8°, Gœttingue, 1799. Cf. J. Lelong, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1732, t. II, p. 1197-1198. — Jean Frédéric Schleusner, *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum*, 2 in-8°, Leipzig, 1792, 1801; 4e édit., 1819. — C. A. Wahl, *Clavis Novi Testamenti philologica*, in-8°, Leipzig, 1822; 3e édit., 1843. — C. G. Bretschneider, *Lexicon manuale græco-latinum in libros Novi Testamenti*, 2 in-8°, Leipzig, 1829, 1840. Voir t. I, col. 1928. — C. G. Wilke, *Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et juvenum theologiæ studiosorum accommodata*, Dresde, 1839, 1851. Cet ouvrage a été revu par C. L. W. Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros N. T.*, Leipzig, 1867, 1879, 1888, 1896. J. H. Thayer l'a traduit en anglais et l'a revisé, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, Édimbourg, 1886. — H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha, 1867, 1862, 1882; 8e édit., 1895. Ce dictionnaire ne contient pas tous les mots, mais il est utile pour l'exégèse. Il a été traduit en anglais avec des additions par William Urwick, *Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*, Édimbourg, 1872; 3e édit., 1880, 1892. — Schirlitz, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, in-8°, 2e édit., 1858; 5e édit., Giessen, 1893. — B. Kuhne, *Neutestamentlisches Wörterbuch*, Gotha, 1892. — F. W. Stellhorn, *Kurzgef. Wörterbuch zum griechischen N. T.*, Leipzig, 1886. — S. Th. Bloomfield, *A Greek and English Lexicon of the New Testament*, édition revue et augmentée par E. Robinson, 1829; New-York, 1836; nouvelle édition revue, 1850. Voir t. I, col. 1821. — E. W. Bullinger, *Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament*, Londres, 1877. — W. J. Hickie, *Greek English Lexicon to the New Testament*, in-8°, Londres, 1893. Greenfield, *Polymicrian Greek Lexicon*, in-32, Londres. — *The Analytical Greek Lexicon to the New Testament*, Londres, rédigé sur le même plan que l'*Analytical Hebrew Lexicon*. Cf. *Classical Review*, t. I, 1887, p. 106-109, 403, 485.

II. Dictionnaires des matières bibliques. — Ces dictionnaires, qui rangent par ordre alphabétique les sujets de la Bible, sont de deux espèces : les uns sont spéciaux à la Bible, les autres sont des encyclopédies théologiques dans lesquelles la science biblique a sa part.

I. DICTIONNAIRES SPÉCIAUX DE LA BIBLE. — 1° Le moyen âge a eu des résumés alphabétiques de la Bible aussi bien que de la théologie. Leurs exemplaires manuscrits ou imprimés existent en grand nombre dans les bibliothèques, et ces dictionnaires bibliques ont été jusqu'aux XIVe et XVe siècles les manuels ordinaires et la principale source de l'érudition exégétique des clercs et des moines. Leur valeur va toujours en décroissant. Les plus récents sont des compilations des plus anciens et leur sont inférieurs en exactitude.

Le premier est le *Vetus Glossarium*, qui a été attribué pendant longtemps à Salomon III, abbé de Saint-Gall et évêque de Constance; mais qui paraît avoir eu pour auteur un évêque goth, nommé Ansileube. Il en existe un superbe manuscrit du VIIIe ou du IXe siècle, d'une belle écriture lombarde, à la Bibliothèque Nationale de Paris, *lat. 11529-11530*. Le Glossaire d'Ansileube est une encyclopédie complète, dont la science est de bon aloi et dont les nombreux résumés ont fourni la matière de tous les dictionnaires du moyen âge.

En 1053, le Lombard Papias refondit le Vieux Glossaire; mais son *Rudimentum doctrinæ*, tout en contenant de nouveaux éléments, reste un travail de seconde main. Il est moins imparfait dans les manuscrits que dans l'édition imprimée à Milan, en 1476. Le Pisan Uguccione, évêque de Ferrare, connu sous le nom de Hugution, rédigea vers l'an 1200, peut-être à l'abbaye de Nonantule, les *Derivationes majores*, qui contiennent de singulières étymologies. Son ouvrage a servi pendant trois cents ans de guide pour l'étude de la Bible. La création des ordres mendiants multiplia le nombre des docteurs et des manuels. Celui qui fut usité chez les Frères Mineurs est court, pauvre et maigre. C'est la *Summa Britonis*, ou vocabulaire de la Bible de Guillaume le Breton, compilation des *Derivationes* d'Hugution. On l'a parfois attribuée à Adam de Saint-Victor. Voir t. I, col. 206-207. Jean Balbi, dit Jean de Gênes, travailla pour les Dominicains, et composa, en 1286, son *Catholicon*, que lui-même avait intitulé *Prosodia*. Cette compilation indigeste fut imprimée à Mayence, en 1460, et rééditée à Augsbourg, en 1469. Voir t. I, col. 1409.

Le XVe siècle vit sortir des presses toute une bibliothèque de dictionnaires de la Bible : le *Comprehensorium* de Jean, in-f°, Valence, 1475; — le *Vocabularium ecclesiasticum* de Jean Bernard le Fort, de Savone, augustin, in-f°, Milan, 1480, 1489, et Venise, in-8°, 1625; — l'*Elucidarius Scripturarum* de Henri Jerung, syndic de Nuremberg, in-f°, Nuremberg, 1476; — le *Vocabularius breviloquus*, in-f°, Bâle, 1482 et 1501, qui est l'œuvre de Jean Reuchlin. — Mais le principal est *Mammotrectus super Bibliam*, « Le nourrisson, » composé par Marchisino, frère mineur de Reggio, entre 1279 et 1312. Cet ouvrage, dont il existe beaucoup de manuscrits et qui a eu trente-quatre éditions, échelonnées de 1470 à 1596, explique les mots difficiles de la Bible, livre par livre, aussi bien que ceux des leçons du bréviaire. Il a disparu de l'usage sous le mépris des lettrés de la Renaissance. Cependant un dictionnaire italien, publié en 1625, n'est guère qu'un résumé alphabétique du *Mammotrectus*. Cf. Samuel Berger, *La Bible au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1879, p. 15-28; *De glossariis*

et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi, in-8°, Paris, 1879.

2° Des dictionnaires analogues, expliquant le sens des mots de la Bible, reparaissent au XVIIe et au XVIIIe siècle. François Lalouette publia *Hierolexicon, seu Dictionarium variorum Sacræ Scripturæ sensuum*, in-8°, Paris, 1694. Nous devons à Charles Huré le *Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte, dans lequel on marque toutes les différentes significations de chaque mot de l'Écriture, son étymologie, et toutes les difficultez que peut faire un même mot dans tous les divers endroits de la Bible où il se rencontre. On y explique aussi les Hébraïsmes, les phrases ou façons de parler particulières du Texte sacré, les contradictions apparentes, les difficultez de Chronologie, l'Histoire sainte, la Géographie, les noms propres des Hommes, des Villes, etc., avec tout ce qui peut faire entendre le sens littéral et métaphorique, en sorte que rien ne puisse arrêter le Lecteur qui y aura recours. On a mis aussi à la marge le mot Grec des Septante qui répond à la signification de chaque mot Latin, avec l'explication de ce que porte le sens de l'Hébreu, quand il est différent de celui du Latin de la Vulgate*, 2 in-f°, Paris, 1715. Ce long titre fait suffisamment connaître le contenu de l'ouvrage, qui a été réédité par Migne, 4 in-4°, Paris, 1846, mais sans les mots grecs correspondants, sous le titre de *Dictionnaire universel de philologie sacrée*, revu et augmenté par Tempestini. — Pierre François Zanoni, *Polygraphia sacra, seu Elucidarium biblicum historico-mysticum*, Augsbourg, 1725. Tous les mots de l'Écriture sont expliqués au sens littéral, anagogique et moral, d'après les originaux et les meilleurs interprètes, mais d'une façon trop prolixe. — Ignace Weitenauer, jésuite, *Lexicon biblicon in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases*, in-8°, Augsbourg, 1758, 1780; Venise, 1760; Avignon, 1835; Paris, 1857, 1863; Naples, 1857, etc. On y trouve l'explication des métaphores et des passages difficiles de la Vulgate. — Frédéric de Jésus, carme, *Lexicon scripturisticum*, in-8°, Augsbourg, 1782, exposition suivant l'ordre alphabétique des sens multiples de l'Écriture.

3° Une autre série de dictionnaires bibliques s'attache principalement au sens littéral de l'Écriture et résume en articles distincts, rangés alphabétiquement, l'histoire et la géographie de la Bible. Ce genre de recueils a été inauguré par Richard Simon, ancien curé de Saint-Uze, dans le Dauphiné. Il publia *Le Grand Dictionnaire de la Bible, ou Explication littérale et historique de tous les mots propres du Vieux et du Nouveau Testament*, etc., in-f°, Lyon, 1693. Le titre complet, qui est très étendu, indique le contenu du dictionnaire, à savoir : la vie des principaux personnages, les noms des animaux, des fêtes, des provinces, des villes et des bourgs, des montagnes, des fleuves, des poids et mesures; en un mot, toutes les matières bibliques. Le succès de cet ouvrage encouragea l'auteur à le développer; il le compléta et l'augmenta du double. La seconde édition parut en 2 in-f°, Lyon, 1703. Ainsi étendue, elle est devenue un dictionnaire universel, qui contient beaucoup de choses étrangères à la Bible. Par ailleurs, l'ouvrage est peu correct et peu exact. L'auteur ne connaissait pas les langues orientales et n'avait pas l'érudition suffisante pour réussir; il a eu le mérite d'ouvrir une voie dans laquelle d'autres l'ont suivi.

On avait conseillé à dom Calmet de retoucher le *Grand Dictionnaire* de Simon. Le savant bénédictin comprit la difficulté d'une revision et préféra faire une œuvre nouvelle, en empruntant le cadre à son prédécesseur et en le remplissant par les matériaux recueillis pour la composition du *Commentaire littéral* et en partie non employés. C'est à ce dessein que nous devons le *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*. Il comprenait d'abord seulement deux volumes in-f°, Paris, 1719. Il eut un *Supplément*, aussi considérable, Paris, 1728. Tandis qu'une contrefaçon paraissait à Genève, 4 in-4°, 1729 et 1730, dom Calmet préparait une deuxième édition, dans laquelle il fondait le *Supplément*, en remaniant les anciens articles, en corrigeant et en augmentant le tout, 4 in-f°, Paris, 1730. Comme dans son *Commentaire*, l'auteur considérait surtout la lettre du texte sacré, l'histoire et la critique. Sur les rééditions et les traductions de cet ouvrage, qui a été si longtemps consulté, voir col. 75. Ajoutons seulement que la version anglaise a été retouchée par E. Robinson, Boston, 1832.

Il parut ensuite des dictionnaires de même nature, mais plus sommaires et d'un moindre format. Pierre Chompré publia, sous le voile de l'anonyme, *Dictionnaire abrégé de la Bible pour la connaissance des tableaux historiques tirés de la Bible et même de Flavius Josèphe*, in-32, 1766. Il a été revu et augmenté par Petitot, 1806, 1816 et 1837. Tous les noms de personnages, d'animaux, de plantes, de lieux et d'instruments, qui se lisent dans la Bible, y sont accompagnés d'explications historiques. Voir col. 716. — Pierre Barral, *Dictionnaire portatif, historique, théologique, géographique*. Voir t. I, col. 1468. Cet ouvrage a été traduit en latin par Jean-François Dalmase, *Dictionarium manuale biblicum ex celebratissimis potissimum dictionariis* (ceux de Simon et de Calmet), 2 in-8°, Augsbourg, 1776; cette édition est enrichie de notes, tirées de la version italienne faite par Prosper d'Aquilée. — Jean Baptiste Sébastien Colomme, barnabite, édita *Notice de l'Écriture Sainte, Description topographique, chronologique, historique et critique des royaumes, provinces, etc., dont il est fait mention dans la Vulgate*, in-8°, Paris, 1773, qui fut réimprimé sous le titre de *Dictionnaire portatif de l'Écriture Sainte*, 1775. Cet ouvrage est peu utile. Voir col. 851. — L. E. R[ondet], *Dictionnaire historique et critique de la Sainte Bible*, in-4°, Paris et Avignon, 1776. Inachevé. Voir Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, 1872, t. IV, p. 977. — J. Brown, *A Dictionary of the Holy Bible*, sur le plan de D. Calmet, 2 in-8°, Londres, 1769, souvent réimprimé. Voir t. I, col. 1950. — William Gurney, *A handy Dictionary of the Holy Bible, containing an historical and geographical Account of the persons and places, and an explanation of the various terms, doctrines, laws, precepts, ordinances, institutions and figures in the sacred Oracles*. La première édition est de l'an 1790 environ. Ce dictionnaire, qui joint aux renseignements biographiques, historiques, archéologiques, scientifiques, etc., l'explication des phrases et des figures de la Bible, a eu beaucoup de succès. J. G. Wreng l'a revisé et réédité, in-8°, Londres, 1879, avec quelques illustrations sans valeur, représentant des localités ou des paysages. — *Dictionnaire généalogique, historique et critique de l'Écriture Sainte, où sont réfutées plusieurs fausses assertions de Voltaire et autres philosophes du XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1804. L'auteur était mort dans les premiers jours de septembre 1792. L'abbé Sicard revit son ouvrage, le corrigea et le publia. C'est un résumé qui explique les noms de personnes et de lieux. — Henri Braun ajouta à son édition latine et allemande de la Bible un *Biblisches Universallexicon*, 2 in-8°, Augsbourg, 1806 et 1836. C'est l'œuvre d'Amand Mauch. Voir t. I, col. 381 et 1910. — A. Coquerel, *Biographie sacrée, ou Dictionnaire historique, critique et moral de tous les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-8°, Amsterdam, 1825. Voir col. 954. — Jourdain Vespasiano, *Dizionario universale della S. Bibbia Volgata*, 4 in-4°, Venise, 1853. — Henri Joachim Jäck, *Allgemeines Volksbibel-Lexicon für Katholiken, order allgemein fassliche Erläuterung der h. Schrift durch Wort und Bild*, Leipzig, 1843-1848, pour faire suite à sa version allemande. — A. F. Barbié du Bocage publia dans *La Sainte Bible en latin et en français*, t. XIII, in-4°, Paris, 1834, un *Dictionnaire des noms*

hébreux, un *Dictionnaire archéologique et historique* (d'après Calmet), un *Dictionnaire géographique de la Bible*. Voir t. I, col. 1456. — *A Dictionary of the Holy Bible, for general use in the study of the Scripturies*, New-York, 1859. Il a été publié par l'*American Tract Society* et avait été originairement préparé par le savant explorateur de la Palestine, Édouard Robinson. On le donne comme un modèle de condensation et d'exactitude; mais il a vieilli. — A. Bost, *Dictionnaire de la Bible, ou Concordance raisonnée des Saintes Écritures, contenant, en plus de 4 000 articles : 1° la Biographie sacrée; 2° l'Histoire sainte; 3° l'Archéologie biblique; 4° la Géographie biblique; 5° l'Histoire naturelle biblique, la Zoologie et la Géologie; 6° l'Esprit de la législation mosaïque; 7° des Introductions spéciales aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; 8° des Essais sur diverses portions des Écritures; 9° l'Interprétation et l'explication d'un grand nombre de passages obscurs ou mal traduits; 10° des Directions pour l'étude de la prophétie*, etc., 2 in-8°, Paris, 1849; 2e édit., revue et augmentée, Paris, 1865. Voir t. I, col. 1867. — E. Spol, *Dictionnaire de la Bible, ou Explication de tous les noms propres historiques et géographiques de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1877. Complet mais très bref. — A.-P. Billot, *Petit dictionnaire biblique*, in-12, 1885.

L'Allemagne et l'Angleterre ont produit des dictionnaires semblables, plus développés. 1. George Benoît Winer, *Biblisches Real-Wörterbuch zum Handgebrauch für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger ausgearbeitet*, 2 in-8°, Leipzig, 1820. La troisième édition, publiée en 1847-1848, est considérablement augmentée. Cet ouvrage est plein d'érudition et très utile pour l'indication des sources. — D. Schenkel, *Bibellexicon*, 5 in-8°, Leipzig, 1869. — *Biblisches Handwörterbuch*, Calwer, 2e édition illustrée, revue par P. Zeller, 1893. — J. Hamburger, *Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauche für Bibelfreunde, Theologen, Juristen*, 4 in-8°, Strelitz et Leipzig, 1866-1892. — Herm. Zeller, *Biblisches Wörterbuch für das christl. Volk*, 3e édition, 2 vol., Berlin, 1894. — 2. J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 2 in-8°, Édimbourg, 1845. La première édition fut réimprimée à New-York, la même année. Une deuxième édition fut donnée à Édimbourg, par le Dr Burgess, en 1856. La troisième, complètement revue, notablement augmentée et améliorée par le Dr W. L. Alexander et un grand nombre de collaborateurs, comprend 3 in-8°, Édimbourg, 1862-1865. C'est le premier ouvrage de ce genre où l'on ait réuni les travaux de spécialistes sous la direction d'un éditeur principal. — John Eadie, *Biblical Cyclopædia; or, Dictionary of Eastern Antiquities, Geography, natural history, sacred Annals and Biography, theology and biblical Literature, illustrative of the Old and New Testaments*. La préface de la première édition est datée de Glasgow, décembre 1848; celle de la quatrième édition, de la même ville, octobre 1853. — La sixième, qui est illustrée, a été publiée à Londres, par *The Religions Tract Society*, sans date, in-8°. Cet ouvrage a eu pour base *The Union Bible Dictionary, prepared for the American Sunday School Union, and revised by the Committee of Publication*, Philadelphie, 1842, et dont la première édition, 1831, avait été préparée par A. Alexander. Voir t. I, col. 344. — William Smith, *Dictionary of the Bible, comprising its antiquities, biography, geography and natural history*, 3 in-4°, Londres, 1861-1863. C'est une œuvre historique plutôt qu'une œuvre théologique. Il a été publié en Amérique, par H. B. Hackett et E. Abbott, avec la collaboration de plusieurs savants, en 4 in-4°, New-York, 1868-1870, une édition rivale qui est plus correcte que celle de Londres. Le premier volume, augmenté d'environ du double, a paru en seconde édition, en 1893. — Ayre, *The Treasury of Bible Knowledge*, Londres, 1866; 2e édit., in-8°, 1868, ouvrage très bien fait, renfermant en un petit espace une quantité considérable de renseignements bien digérés. — Patrick Fairbain, *The Imperial Bible-Dictionary, historical, biographical, geographical and doctrinal : including the natural history, antiquities, manners, customs and religions, rites and ceremonies mentioned in the Scripturies, and an Account of the several books of the Old and New Testaments*, 2 in-4°, Londres, 1867. Cet ouvrage, rédigé par plus de quarante collaborateurs et illustré, est plus populaire que le Dictionnaire de Smith. — *The Bible Dictionary illustrated with nearly six hundred Engravings in two volumes*, 2 in-4°, Londres (sans date). Ce dictionnaire, connu sous le nom de Dictionnaire de Cassel, son principal éditeur, a pour but de résumer sous une forme succincte et populaire les résultats des travaux anciens et modernes sur l'Écriture Sainte. Il est l'œuvre d'un grand nombre de collaborateurs protestants anonymes. La rédaction et l'illustration sont médiocres. Il a déjà vieilli. — A. R. Fausset, *The Englishman's Bible Cyclopædia*, Londres et New-York, 1878; 2e édit., 1881. Cette encyclopédie est l'œuvre d'un seul auteur; elle expose et discute les questions et peut suppléer en partie à un commentaire. — Schaff, *A Dictionary of the Holy Bible, including Biography, natural History, Geography, Topography, Archæology and Literature*, Philadelphie, 1880; 3e édit., 1882. Ce dictionnaire, publié par l'*American Sunday School Union*, renferme tous les noms bibliques et contient des cartes et de nombreuses illustrations. On y a mis à profit les fouilles et les découvertes des sociétés diverses qui ont exploré la Palestine. — Signalons enfin Bourazan, *A sacred Dictionary, an explanation of Scripture names and terms*, in-8°, Londres; — J. Macpherson, *The universal Bible dictionary, based upon the latest authorities*, in-8°, Londres, 1892; — Westoot et Waad, *Concise Bible dictionary*, Londres, 1893; — Easton, *Illustrated Bible dictionary and treasury of biblical history, biography, geography, doctrine and literature*, in-8°, Londres, 1893.

4° Il nous reste à signaler quelques dictionnaires d'archéologie et de géographie biblique. L. de Saulcy, *Dictionnaire des antiquités bibliques, traitant de l'archéologie sacrée, des monuments hébraïques de toutes les époques, de toutes les localités célèbres mentionnées dans les Livres Saints, de l'identification des noms modernes avec les noms antiques cités dans la Bible, de la description des terres bibliques et en particulier du bassin de la mer Morte et du Jourdain*, in-4°, Paris, 1859. L'auteur résume ses propres travaux, expose ses idées personnelles et parle de découvertes qu'il aurait faites, et que les savants venus après lui n'ont pas ratifiées. — Ed. Riehm, *Handwörterbuch der biblischen Altertums für gebildete Bibelleser*, 2 in-8°, Bielefeld et Leipzig, 1875-1884; 2e édit., 1894, sous la direction de Fr. Baethgen. — G. H. Withney, *Handbook of Bible Geography*, New-York, 1875; édition revue, 1879. — G. Armstrong, W. Wilson et R. Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, 1889. — E. von Starck, *Palästina und Syrien von Anfang der Geschichte bis zum Siege des Islam*, in-8°, Berlin, 1895, petit lexique de géographie palestinienne.

II. DICTIONNAIRES GÉNÉRAUX, THÉOLOGIQUES ET BIBLIQUES. — Les sciences bibliques tiennent une place importante dans ces encyclopédies religieuses, qui ont pris naissance au XVIIIe siècle. La première est l'œuvre des dominicains Louis Richard et Giraud, *Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, 5 in-f°, Paris, 1760-1762; avec un 6e vol. de supplément, 1765. L'Écriture Sainte y occupe le premier rang. Tous les noms d'hommes et de lieux, sacrés et profanes, cités dans la Bible, y ont leur article. On y trouve un traité

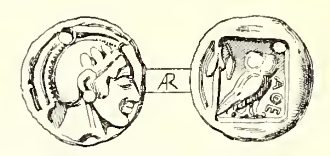
sommaire de l'Écriture et une introduction à chacun des Livres Saints. Ces sujets sont exposés d'après dom Calmet. Une seconde édition a paru sous le titre de *Bibliothèque sacrée, ou Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* 29 in-8°, Paris, 1822-1827. — L'abbé Bergier avait préparé pour l'*Encyclopédie méthodique* le *Dictionnaire théologique,* 3 in-4°, Paris, 1788-1790. Il a été publié à part, sous le titre de *Dictionnaire de théologie,* 8 in-8°, Liège, 1789-1792. Sans vouloir copier le Dictionnaire de la Bible, l'auteur a donné une part suffisante à la critique sacrée, et il a justifié les personnages de l'Ancien Testament dont la vie et les vertus avaient été attaquées par les incrédules du XVIIIe siècle. Son Dictionnaire a été réédité, 8 in-8°, Toulouse, 1819; Besançon, 1826-1830 (avec des notes de l'abbé Gousset); 4 in-8°, Lille, 1844 (avec des notes de l'abbé Lenoir); 12 in-8°, Paris, 1873-1876. — J. Aschbach, *Allgemeines Kirchen-Lexicon,* Francfort-sur-le-Mein, 1846-1850. Ouvrage utile et digne de confiance, écrit par de savants catholiques. — Wetzer et Welte, *Kirchen-Lexicon,* 12 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1847-1856; traduit en français par l'abbé I. Goschler, *Dictionnaire de la théologie catholique,* 26 in-8°, Paris, 1868. Une seconde édition a été entreprise par Hergenröther et Kaulen, *Kirchenlexicon oder Encyklopädie der Katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.* Elle comprend déjà 10 in-8°, 1882-1897 (jusqu'à Saturnil). Les articles d'Écriture Sainte exposent avec clarté les derniers résultats de l'exégèse allemande. — Joseph Schäfler, *Handlexicon der katholischen Theologie,* 4 in-8°, Ratisbonne, 1880 et suiv. — J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* in-8°, Paris (sans date).

Les protestants ont aussi bien que les catholiques leurs encyclopédies théologiques. J. J. Herzog a publié (avec G. L. Plitt et A. Hauck) la seconde édition de *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 18 in-8°, Leipzig, 1877-1888. La première édition avait été imprimée par R. Besser, 22 vol., Hambourg, Stuttgart et Gotha, 1853-1868. C'est en Allemagne le grand arsenal de la théologie protestante dans toutes ses branches. J. H. A. Bomberger en avait commencé un résumé, *The protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopædia, being a condensed translation of Herzog's Real-Encyclopædia, with additions from other sources,* 2 in-8°, Philadelphie, 1856-1862, resté inachevé. Une troisième édition allemande est en cours de publication, sous la direction de A. Hauck. Les deux premiers volumes ont paru, Leipzig, 1896 et 1897. — *Kirchenlexicon, theologisches Handwörterbuch,* 2e édit., revue par P. Zeller, 2 vol., Calwer, 1891-1892. — J. Newton Brown, *Encyclopædia of Religions Knowledge,* Brattleborough, 1835; édition revue par G. P. Tyler, en 1858; réimprimée à Philadelphie, 1875. Cet ouvrage a vieilli. — Mac Clintock et Strong, *Cyclopædia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature,* 10 in-8°, New-York, 1867-1881, avec deux volumes supplémentaires, 1884-1887. Cet ouvrage, le plus complet de ce genre qui existe en anglais, fut commencé en 1857. Il renferme environ cinquante mille articles. — Philippe Schaff, Samuel M. Jackson et D. Schaff, *A Religions Encyclopædia: or Dictionary of biblical, historical, doctrinal and practical Theology, based on the Real-Encyklopädia of Herzog, Plitt and Hauck,* 3 in-4°, Édimbourg, 1883.

Les protestants de langue française ont publié, sous la direction de F. Lichtenberger, l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* 12 in-8°, Paris, 1877-1882. L'histoire des religions bibliques y occupe la place d'honneur. On y trouve l'explication de tous les noms géographiques et historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament de quelque importance, une introduction critique détaillée de chacun des livres canoniques, ainsi que des études d'ensemble sur le canon, le texte, les versions, l'exégèse, la propagation des Saintes Écritures et l'archéologie sacrée. Toutes les fractions du protestantisme français ont fourni des collaborateurs. La doctrine n'est pas une, et parfois les résultats de la critique rationaliste sont acceptés comme acquis et démontrés.

Le judaïsme lui-même a son encyclopédie religieuse: J. Hamburger, *Real-Encyclopädie des Judenthums, Wörterbuch für Gemeinde, Schule und Haus,* 2 in-8°, Neustrelitz, 1874-1888. C'est un dictionnaire juif composé par des juifs. Il traite par ordre alphabétique non seulement les sujets historiques, géographiques et scientifiques, mais aussi les questions dogmatiques, morales et juridiques qui intéressent les lecteurs de la Bible et du Talmud. E. MANGENOT.

DIDRACHME (δίδραχμον; Vulgate : *didrachma*), monnaie grecque, en argent, de la valeur de deux drachmes et équivalente au demi-sicle juif. Voir DRACHME et SICLE. Le didrachme représentait la somme due par chaque Juif pour l'impôt de la capitation, qui servit à l'entretien du Temple de Jérusalem jusqu'à la destruction du sanctuaire par les Romains. Cet impôt fut payé par Notre-Seigneur. Matth., XVII, 23-26. Voir CAPITATION, col. 217-219. Les pièces de cette valeur ont été frappées en grand nombre dans tous les systèmes monétaires du monde grec. Parmi les principaux types, on peut citer le didrachme attique, du



499. — Didrachme d'Athènes.
Tête d'Athéné, à droite. — ℞. ΑΘΕ. Chouette, à droite; derrière elle, deux feuilles d'olivier. Monnaie de style archaïque. Poids : 8^{gr},14.

poids de 8^{gr},70 (fig. 499). Cette pièce portait au droit la tête casquée d'Athéné, à droite, et au revers une chouette, deux feuilles d'olivier, et dans le champ l'inscription ΑΘΕ (ναίων). Le didrachme des Séleucides portait au droit la tête d'Alexandre ou d'un roi, et au revers Jupiter assis, tenant dans la main droite un aigle ou une Victoire, et la main gauche appuyée sur le sceptre, et dans le champ le nom d'Alexandre ou du roi régnant. Les didrachmes rhodiens, également très répandus, portaient au droit la tête de face et radiée du Soleil, et au revers la rose et l'inscription ΡΟΔΙΩΝ. Son poids était celui du didrachme attique. — La Vulgate, II Mach., IV, 19, et X, 20, emploie le mot *didrachma,* là où le texte grec porte simplement « drachme ». — Dans les Septante, Gen., XXIII, 15, 16; Exod., XXI, 32, etc., le grec δίδραχμον traduit l'hébreu *šéqél,* « sicle. » E. BEURLIER.

DIDYME (grec : δίδυμος, « jumeau »), surnom ou plutôt traduction grecque du nom araméen de Thomas. Il ne se lit pas dans les synoptiques, mais seulement dans saint Jean, XI, 16; XX, 24; XXI, 2. Voir THOMAS.

DIESTEL Ludwig, théologien protestant allemand, né à Kœnisberg le 28 septembre 1825, mort à Tubingue le 15 mai 1879. Il étudia la théologie et la philosophie à Berlin et à Bonn. En 1851, il fut *privat-docent* d'exégèse à Bonn, et, en 1858, professeur extraordinaire; il passa à Greifswald, en 1862, comme professeur ordinaire. En 1867, il devint professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à Iéna, et en 1872 à Tubingue. Il appartenait à l'école théologique dite critique-libérale. Son œuvre principale est *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* in-8°, Iéna, 1868. On a aussi de lui : *Der Segen Jakobs in Genesis XLIX historich erläutert,* in-8°, Brunswick, 1853, et la 4e édition du commentaire d'Isaïe

de Knobel : *Der Prophet Jesaia erklärt* (dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*), in-8°, Leipzig, 1872; *Die Sintfluth und die Fluthsagen des Alterthums,* in-8°, Berlin, 1871.

1. DIEU. Le nom de Dieu, applicable comme nom commun au vrai Dieu et aux fausses divinités des polythéistes, est, dans l'hébreu de l'Ancien Testament, *'Êl* ou plus fréquemment *'Ělôhîm.* Le nom propre du vrai Dieu est Jahvéh ou Jéhovah. Dans le Nouveau Testament grec, le nom divin est Θεός. Voir El, Élohim et Jéhovah.

2. DIEU INCONNU. Voir Athènes, t. I, col. 1213.

3. DIEUX (FAUX). Voir Baal, Béelzébub, Dagon, Moloch, etc.

DIÉVÉENS (chaldéen : *Dêhâvê'*; Septante : Δαυαῖοι; Vulgate : *Dievi*), captifs transplantés par les Assyriens dans l'ancien royaume d'Israël. I Esdr., IV, 9, nous apprend que, après le retour des Juifs dans leur patrie, ils tentèrent de s'opposer à la reconstruction des murailles de Jérusalem; ils écrivirent dans ce sens à Artaxerxès. Mais leur nom ne figure plus I Esdr., V, 6, et VI, 6, parmi ceux qui firent une tentative analogue sous Darius, pour empêcher la reconstruction du Temple. Nous ne possédons sur eux aucun renseignement certain. Le texte biblique semble dire qu'ils furent implantés en Samarie avec les autres colons par Asénaphar (voir ce mot), qui est Asaraddon ou Assurbanipal. On les confond généralement avec les Δάοι d'Hérodote, I, 125, édit. Didot, 1855, p. 43; Δάαι dans Strabon, XI, 8, 2; 9, 3, édit. Didot, 1853, p. 438 et 442, et Arrien, l. III, c. X, traduction de Chaussard, Paris, 1802, p. 97, dont on retrouve le nom dans le Daghestan, province du Caucase russe. Quinte-Curce, l. IV, c. 12, édit. Nisard, Paris, 1843, p. 190, où ils sont mentionnés à côté des Susiens comme dans Esdras. Cf. Amiaud, dans les *Mélanges Renier* (*Bibliothèque de l'École des hautes études,* sect. philol., fascic. 73), *Cyrus, roi de Perse,* p. 254, note 1; Keil, *Esra,* 1870, p. 437; Bertheau, *Esra,* 1862, p. 62; Clair, *Esdras et Néhémie,* 1882, p. 24 et 25. — G. Rawlinson, *The Sixth great oriental Monarchy,* 1873, p. 18, n. 6, fait remarquer que ces divers *Dahæ* ou *Dai,* mentionnés en tant d'endroits différents, Perse, Samarie, Thrace, Transcaspie, n'ont vraisemblablement entre eux rien de commun. — Comme, d'autre part, ni Assurbanipal ni Asarhaddon ne firent de campagne dans des régions si septentrionales et si éloignées, il est peu probable qu'ils y aient cherché des colons pour les transplanter en Palestine. — Frd. Delitzsch, dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. II, 1888, p. 64, note 2, suppose que les Diévéens sont les habitants de la ville de *Du'ua,* localité assyrienne, mentionnée dans les contrats reproduits dans *The cuneiform Inscriptions of western Asia,* t. III, pl. 48, n. 1, l. 9; mais rien ne fait entrevoir pour quelles raisons on les aurait transplantés en Samarie. — On trouve un pays nommé *Daii,* conquis par Sennachérib. *Inscription du prisme de Taylor,* dans Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 220; Schrader, *Keilinschriftl. Bibliothek,* t. II, p. 98-99. Le pays est représenté comme montagneux, peu éloigné de la ville babylonienne de Nippour. — Du reste, la liste des signataires de la lettre adressée à Artaxerxès fait présumer que ces Diévéens sont des tribus susiennes ou élamites; car ce nom est précédé de celui des Susanéchéens ou Susiens et suivi de celui des Élamites; et dès le temps de Sennachérib, père d'Asarhaddon, les monarques assyriens firent la guerre aux Élamites, alliés des Babyloniens. Assurbanipal, son fils, ravagea tout ce pays et en déporta les habitants. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 265, 266, 267, etc.; Eb. Schrader, *Keilinschriftl. Bibliothek,* t. II, p. 180, 194, 198; *The cuneiform Inscriptions of the western Asia,* t. V, pl. 4, c. *b,* l. 110; pl. 5, c. *a,* l. 63. Voir aussi Apharsatachéens, t. I, col. 724, et Apharséens, col. 725.

E. Pannier.

DILLMANN Christian Friedrich August, orientaliste protestant allemand, né le 25 avril 1823 à Illingen (Wurtemberg), mort à Berlin le 4 juillet 1894. Il fit ses études à Tubingue de 1840 à 1845, et les continua de 1846 à 1848 à Paris, à Londres et à Oxford. A la fin de 1848, il devint répétiteur au séminaire de théologie de Tubingue, en 1852, *privat-docent,* et en 1853, professeur extraordinaire d'exégèse de l'Ancien Testament. En 1854, il alla à Kiel comme professeur de langues orientales, et en 1864 à Giessen en qualité de professeur d'exégèse de l'Ancien Testament. En 1869, il succéda à Hengstenberg à l'université de Berlin. En 1877, il fut nommé membre de l'Académie des sciences de cette ville. Il avait été à Tubingue élève d'Ewald. Dillmann s'est surtout fait connaître par ses travaux sur l'éthiopien, mais il a aussi publié plusieurs commentaires sur les livres de l'Ancien Testament. Voici ses publications les plus importantes : *Liber Henoch æthiopice,* in-4°, Leipzig, 1851; *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt,* in-8°, Leipzig, 1853; *Das christliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt,* in-8°, Gœttingue, 1853; *Grammatik der äthiopischen Sprache,* in-8°, Leipzig, 1857; *Lexicon linguæ æthiopicæ,* in-4°, Leipzig, 1865; *Chrestomathia æthiopica,* in-8°, Leipzig, 1866; *Liber Jubilæorum qui idem a Græcis ἡ λεπτὴ γένεσις inscribitur... ethiopice primum edidit,* in-4°, Kiel, 1859; *Ascensio Isaiæ ethiopice et latine,* in-8°, Leipzig, 1877. M. Dillmann a publié une partie notable de la Bible en éthiopien. Voir Éthiopiennes (versions) de la Bible. On a aussi de lui, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament :* 1° *Die Genesis von der 3. Auflage nach Knobel an erklärt,* 4e édit., in-8°, Leipzig, 1882; 5e édit., 1886; 6e édit., 1892; — 2° *Die Bücher Exodus und Leviticus, für die 2. Auflage nach Aug. Knobel, neu bearbeitet,* in-8°, Leipzig, 1880; — 3° *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, für die 2. Auflage neu bearbeitet,* in-8°, Leipzig, 1887; — 4° *Hiob, von der 3. Auflage an erklärt,* in-8°, Leipzig, 1891; — 5° *Der Prophet Jesaia. Für die 5. Auflage erklärt,* in-8°, Leipzig, 1890. Enfin M. Dillman a aussi rédigé un certain nombre d'articles bibliques dans la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie* de Herzog, 1854, et dans le *Bibellexicon* de Schenkel, 1869-1875. — Voir W. Fell, dans la *Literarische Rundschau,* 1er février 1896, col. 34-40.

DIMANCHE (ἡ κυριακὴ ἡμέρα). On appelle ainsi le premier jour de la semaine, que l'Église a choisi pour célébrer le culte divin, à la place du sabbat ou septième jour, qui était officiellement consacré au repos et à la prière chez les Juifs. C'est ainsi qu'il est vraiment « le jour du Seigneur », *dies dominica,* d'où vient le mot « dimanche ». — Le Nouveau Testament est très sobre de détails sur le dimanche. Voici les seuls textes qui nous fournissent à ce sujet quelques renseignements. 1° « Je fus ravi en esprit le jour du Seigneur, *in die Dominica.* » Apoc., I, 10. — 2° « Le premier jour de la semaine, pendant que nous étions réunis pour rompre le pain, Paul, qui devait partir le lendemain, fit un discours qu'il continua jusqu'à minuit. » Act., XX, 7. — 3° « Que chacun de vous mette à part chez soi, en l'amassant peu à peu le premier jour de la semaine, une portion de son gain, afin qu'on n'attende pas mon arrivée pour recueillir les aumônes. » I Cor., XVI, 2. — De ces textes on peut tirer une conclusion certaine : c'est l'*institution apostolique* du dimanche, et par conséquent la substitution, en principe, du premier jour de la semaine au septième dans le culte chrétien. Il ressort clairement du fait qui est signalé par les Actes, surtout si on le rapproche de la recommandation de saint Paul aux fidèles de Corinthe, que les chrétiens avaient l'habitude de se réunir le pre-

mier jour de la semaine pour la fraction du pain, c'est-à-dire pour la célébration de la liturgie eucharistique. Ce n'était pas là un événement accidentel, mais régulier; l'expression dont se sert saint Paul, κατὰ μίαν σαββάτου, suppose un fait hebdomadaire, et qui avait lieu le premier jour de la semaine. La locution de l'Apôtre, que la Vulgate a traduite par *per unam sabbati,* contient deux hébraïsmes : *unam* est mis pour *primam,* selon l'habitude des Hébreux, qui se servaient de chiffres cardinaux à défaut de nombres ordinaux; *sabbatum* est mis pour *hebdomas,* « semaine. » Saint Paul estimait avec raison que le dimanche, autrement dit le jour où les fidèles se réunissaient spécialement pour les cérémonies de leur culte, était aussi le moment favorable pour accomplir les œuvres de charité. De là la recommandation expresse qu'il adresse aux Corinthiens de prélever pour les pauvres, « le premier jour de chaque semaine, » une portion de leurs gains ou de leurs revenus, « ce que chacun aura prospéré. » — Il est moins certain qu'on ait donné dès l'origine le nom de *dies dominica* ou « dimanche » au premier jour de la semaine chrétienne. Le texte de saint Jean, *fui in spiritu in die dominica,* n'est pas un argument décisif en faveur de l'opinion affirmative. Cette expression peut désigner, par exemple, le jour de Pâques, qui était par excellence le jour du Seigneur. Ce qui donne à cette hypothèse une certaine vraisemblance, c'est d'abord l'absence d'uniformité dans la terminologie des premiers siècles pour désigner le premier jour de la semaine chrétienne, et ensuite le témoignage de l'historien Nicéphore Callixte, *H. E.,* l. VII, c. XLVI, t. CXLV, col. 1320, qui attribue à l'empereur Constantin l'honneur d'avoir fixé d'une manière définitive la dénomination qui a prévalu depuis, « jour du Seigneur. » La question, on le voit, reste indécise. — L'Église s'est appuyée sur un fondement biblique pour choisir le dimanche comme jour officiel de la célébration du culte chrétien. C'est, en effet, en ce jour qu'ont eu lieu les deux grands faits de la résurrection de Jésus-Christ et de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. Cf. Joa., XX, 1-18; Luc., XXIV, 1-12; Marc., XVI, 1-11; Matth., XXVIII, 1-15, et Act., II. Le dimanche est ainsi le mémorial de la Pâque et de la Pentecôte chrétiennes.

J. BELLAMY.

DÎME (hébreu : *ma'ăśêr,* de *'éśér,* « dix; » Septante : δεκάτη, δέκατον; Vulgate : *decima*), redevance d'un dixième sur les fruits de la terre, les troupeaux ou toute source de revenus.

I. ORIGINE DE LA DÎME. — 1° Chez plusieurs peuples de l'antiquité, on constate un prélèvement du dixième sur les biens de la terre et l'affectation de ce produit au culte de la divinité, ou à l'entretien de ceux qui la représentent ou la servent, le prince et le prêtre. En Égypte, l'impôt foncier payé au prince s'élevait à la dîme du produit brut du sol. Il en était ainsi au temps des Ptolémées, comme en fait foi l'inscription de Philæ (Lepsius, *Denkmäler,* Abth. IV, Bl. 27 *b*), et probablement aussi à l'époque des anciens pharaons. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 330. Quand Joseph annonce au pharaon sept années d'abondance que suivront sept années de disette, il lui recommande de percevoir pendant les sept premières années le cinquième des produits du sol, c'est-à-dire la double dîme, en prévision de la période suivante durant laquelle les impôts ne pourront pas rentrer. Gen., XLI, 34. — Abraham, qui venait de Chaldée, donne à Melchisédech, prêtre du Très-Haut, la dîme de tout ce qu'il possède. Gen., XIV, 20. Jacob promet au Seigneur la dîme de tout ce qu'il recevra de lui. Gen., XXVIII, 22. Cette même redevance se retrouve en vigueur chez les anciens peuples de Syrie, I Reg., VIII, 15; chez les Grecs et les Romains, soit comme impôt civil, soit surtout comme tribut payé aux dieux. Hérodote, I, 89; II, 135; IV, 152; V, 77; VII, 132; IX, 81; Diodore de Sicile, V, 42; XI, 33; XX, 14; Xénophon, *Anabas.,* V, III, 9; *Hellenic.,* III, V, 5; VI, III, 20, etc.; Plutarque, *Romul.,* 18; *Camill.,* 8; Pausanias, V, X, 2; X, X, 1; Macrobe, *Sat.,* III, 6; Justin, XVII, 7; XX, 3; Polybe, IX, 39; Cicéron, *Verr.,* II, III, 6, 7; *Pro leg. manil.,* 6; Pline, *H. N.,* XII, 14, etc. Les Séleucides percevaient aussi la dîme, I Mach., XI, 35, et César autorisa Jean Hyrcan et ses enfants à se la faire payer par les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, X, 6. — 2° Rien ne permet de penser que cette offrande d'un dixième des récoltes ou des biens acquis soit la conséquence d'une révélation divine faite aux premiers hommes. La dîme est donc d'institution purement humaine. Mais pourquoi le choix de cette fraction, un dixième, plutôt que celui d'une autre fraction ou plus faible, comme un douzième, ou plus forte, comme un septième? Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 175-183, cherche à démontrer que le nombre dix implique l'idée symbolique de totalité, de plénitude et de perfection. Comme cette plénitude est en Dieu et vient de lui, toutes les fois que l'homme y participe en recevant dix portions de biens, il en consacre une à Dieu pour témoigner de sa reconnaissance; autrement dit, il offre la dîme des biens qu'il a reçus. Mais ce symbolisme du nombre dix est surtout basé sur des exemples postérieurs à l'existence de la dîme dans l'histoire du peuple de Dieu, et même, malgré les exemples cités, la fixation de l'idée de perfection dans le nombre dix garde toujours quelque chose d'arbitraire. En réalité, bien que la dîme apparaisse tout d'abord dans l'histoire avec un caractère religieux, et qu'elle ne soit payée au prince et au prêtre qu'à raison de leur qualité de représentants ou de serviteurs directs de la divinité à laquelle tous les biens de la terre appartiennent excellemment, la quotité de cette redevance semble tenir à une cause purement profane. Le système décimal était exclusivement en usage dans la numération des Égyptiens; chez les Chaldéens, il se combinait avec le système duodécimal. Dans l'écriture cunéiforme, les chiffres étaient groupés par dizaines, comme dans notre système actuel. Il est donc fort probable que, dès le principe, la fraction du dixième se sera imposée comme d'un usage plus facile pour des peuples qui employaient le système décimal. L'expérience montra d'ailleurs que ce prélèvement constituait en général une offrande suffisamment respectueuse pour Dieu, sans être trop onéreuse pour l'homme.

II. LA DÎME D'APRÈS LA LOI MOSAÏQUE. — 1° Au Seigneur appartient la dîme de tout ce que produit la terre, grains ou fruits des arbres. Elle doit être payée en nature; mais si quelqu'un veut la racheter, c'est-à-dire la remplacer par sa valeur en argent, il doit majorer cette valeur d'un cinquième. Cette majoration représentait soit les frais de transport dont s'exonérait le possesseur, soit la plus-value qu'il espérait recueillir des biens en nature. — Sont également sujets à la dîme tous les animaux, bœufs, brebis, chèvres, qui passent sous la verge du pasteur, c'est-à-dire qu'on mène paître dans les champs. Quand on les comptait, le pasteur frappait chaque dixième de son bâton, et celui-là appartenait au Seigneur, que l'animal fût d'ailleurs bon ou mauvais. Quand le nombre dix atteignait une belle bête, le possesseur pouvait être tenté de lui en substituer une autre de qualité inférieure. Pour punir cette déloyauté, le Seigneur revendiquait alors les deux animaux, le bon et le mauvais, et interdisait en même temps la faculté de rachat. Cette dernière clause suppose que les animaux pouvaient être rachetés, aux mêmes conditions que les céréales et les fruits, bien que la loi ne le dise pas positivement. Lev., XXVII, 30-33. — 2° Le produit des dîmes est attribué aux lévites et constitue leur unique moyen d'existence, puisqu'ils sont consacrés au service du Tabernacle. A leur tour, les lévites doivent prélever la dixième partie de ce qu'ils reçoivent, par conséquent la dîme de la dîme, et la donner au grand prêtre, pour l'usage des autres prêtres. Seulement ils n'ont pas la faculté dont bénéficiait l'Israélite ordinaire de réserver au Seigneur même l'animal

mauvais sur lequel tombait le nombre dix. Tout ce qu'ils offrent doit être excellent et choisi. Num., XVIII, 21-30. Les Israélites mâles, sans compter la tribu de Lévi, étaient au nombre de 603550, Num., I, 32, et les lévites au nombre de 22000. Num., III, 39. Ces derniers formaient donc environ un cinquantième de la population mâle, et recevaient un dixième des revenus totaux, par conséquent avaient, au moins en principe, une part cinq fois plus grande que celle des autres Israélites. Pour un peuple comme étaient alors les Hébreux, il y avait là une indication sensible de l'honneur que le Seigneur voulait qu'on rendît à ses ministres. — A propos de l'attribution de la dîme, saint Paul, Hebr., VII, 5, dit que « ceux des fils de Lévi qui reçoivent le sacerdoce ont ordre de prélever, selon la loi, la dîme sur le peuple, c'est-à-dire sur leurs frères ». Ce passage ne contredit pas le texte de la loi, d'après laquelle les lévites percevaient le montant de la dîme. Ceux d'entre eux qui avaient reçu le sacerdoce la percevaient par l'intermédiaire des simples lévites. Il est possible aussi que saint Paul fasse porter son raisonnement sur toute la tribu de Lévi, qui, d'une part, percevait les dîmes, et, d'autre part, recevait le sacerdoce en quelques-uns de ses membres. — 3° La loi parle encore de dîmes qu'il faut offrir dans le lieu qu'aura choisi le Seigneur et manger en sa présence. Deut., XII, 5-7. En ce lieu, on en doit faire des festins avec ses enfants, ses serviteurs et le lévite de sa ville; ces festins ne peuvent être célébrés dans les autres villes. Deut., XII, 11, 12, 17, 18. Si la ville où l'on se trouve est trop éloignée du lieu choisi par le Seigneur et que le transport des dîmes du froment, du vin, de l'huile, soit trop difficile, on peut vendre ces objets, en apporter le prix au lieu choisi par le Seigneur, et là acheter toute espèce de comestibles pour célébrer les festins prescrits. Deut., XIV, 22-27. — 4° Enfin, chaque troisième année, indépendamment de l'année sabbatique durant laquelle les dîmes ne peuvent pas être payées, puisqu'il n'y a pas de récoltes, on doit mettre de côté une dîme que l'on garde à la maison, et au moyen de laquelle on nourrit le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve. Deut., XIV, 28, 29; XXVI, 12. Au moment de célébrer ce festin avec les pauvres, on adresse au Seigneur une prière, pour protester solennellement qu'on n'a rien gardé de la dîme prescrite et appeler les bénédictions divines sur Israël. Deut., XXVI, 13-15.

III. Interprétation et pratique de la loi. — 1° *Les quatre dîmes.* — La tradition juive distinguait quatre espèces de dîmes : la première dîme, payée aux lévites; la dîme des dîmes, payée aux prêtres par les lévites; la seconde dîme, prélevée sur ce qui restait aux mains des Israélites après le payement de la première, et consommée par eux dans des festins à Jérusalem; enfin la dîme des pauvres, imposée tous les trois ans. Tobie, I, 7 (Septante), témoigne de sa fidélité à verser la dîme aux fils de Lévi, puis τὴν δευτέραν δεκάτην, la seconde dîme dont le produit était envoyé à Jérusalem; enfin τὴν τρίτην, la troisième, dont bénéficiaient les pauvres. — 2° *La première dîme.* — 1. Elle était due par tout le pays d'Israël et par les quatre régions voisines, Babylonie, Égypte, Ammon et Moab. Les Israélites résidant dans d'autres pays en étaient exempts. *Echa Rabbati*, 57, 3; *Midrasch Ruth*, 47, 4. — 2. Cette dîme portait sur les animaux quadrupèdes qui pouvaient être offerts en sacrifice et dont les Israélites pratiquaient communément l'élevage, bœufs, chèvres, brebis, et sur les produits du sol nommés par la loi : froment, vin et huile. Deut., XIV, 23; II Esdr., XIII, 5, 12. Le froment est dîmé à l'état naturel, le raisin et l'olive dans l'état où les a mis le travail de l'homme, et dans lequel ils peuvent être transportés et conservés aisément. Les autres produits non désignés par la loi pouvaient être soumis ou soustraits à la dîme, au gré du possesseur; mais on n'y soumettait en général que ce qui pouvait se manger et se garder. *Maaseroth*, I, 1; *Demai*, I, 1. Dans les derniers temps, les rabbins formalistes en vinrent à prélever la dîme des légumes et des plus petites plantes servant à donner du goût aux aliments, la menthe, l'anis, le cumin, etc. Matth., XXIII, 23; Luc., XI, 42; XVIII, 12; *Babyl. Joma*, f. 83, 2; *Maaseroth*, IV, 5; *Demai*, II, 1. Mais des docteurs plus récents, Maimonides, Abarbanel, Jarchi, ont déclaré depuis que cette dîme des légumes et des herbes était d'institution rabbinique, et que d'après la loi mosaïque la dîme ne frappait que le froment, le vin et l'huile. — 3. L'application de la dîme aux animaux se faisait au mois d'élul (août-septembre), pour les animaux nés depuis la même époque de l'année précédente. Au 15 sabath (janvier-février) commençait la même opération pour les fruits de la terre. Pour dîmer le troupeau, on le faisait passer par une petite porte, à l'entrée ou à la sortie du bercail, et chaque dixième animal était marqué. Jer., XXXIII, 13. Il n'est pas prouvé que, comme l'ont dit certains rabbins, *Bekoroth*, f. 58, 2, on le marquât en rouge. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. I, p. 459. — 4. La dîme était livrée aux lévites, qui s'en servaient pour leur nourriture et celle de leurs familles. II Esdr., XIII, 5, 10-12. Mais on ne dit pas à quel endroit se faisait la livraison. Peut-être était-ce dans les villes lévitiques, comme le donne à supposer la faculté de payer en argent. — 5. On considérait la dîme comme moins sacrée que les prémices, et les prémices moins sacrés que les sacrifices. Aussi la dîme n'était-elle pas toujours fidèlement prélevée par les particuliers, et plus d'une fois l'on vendait comme dîmés des produits qui ne l'étaient pas. *Gem. Hier. Maaser scheni*, 56. C'est pourquoi les rigoristes avaient soin de prélever la dîme tant sur les produits qu'ils achetaient que sur ceux qu'ils vendaient. — 6. La Sainte Écriture fait plusieurs fois mention de la dîme, pour en constater la pratique, II Par., XXXI, 5, 6, 12; Eccli., XXXV, 11; Tob., I, 6, 7; Hebr., VII, 8, ou le rétablissement. II Esdr., X, 37, 38; XII, 43; XIII, 5, 12; I Mach., III, 49; X, 31. — 3° *La dîme des dîmes.* — 1. Saint Jérôme, *In Ezech.*, IV, 45, t. XXV, col. 450, dit que cette dîme était appelée δευτεροδεκάδη, « seconde dîme; » qu'il y en avait une autre que l'on consommait à Jérusalem avec les prêtres et les lévites, et enfin des dîmes destinées aux pauvres, πτωχοδέκαδαι. Mais les rabbins réservaient le nom de seconde dîme à celle qui se portait à Jérusalem pour y être consommée, et le texte grec de Tobie, I, 7, paraît devoir être entendu dans le même sens. — 2. Cette dîme était ordinairement versée aux prêtres par les lévites eux-mêmes. II Esdr., X, 38. Mais on pouvait aussi la retenir sur la première dîme et la remettre directement aux prêtres. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 2; *Vit.*, 15; *Gem. Yebamoth*, f. 86 *a*; *Kethuboth*, 26 *a*. — 3. Des magasins étaient ménagés dans le Temple pour recevoir le produit des dîmes payées en nature. Ézéchias fit des travaux pour réparer les anciens magasins ou en construire de nouveaux. II Par., XXXI, 11. On en bâtit également dans le nouveau Temple, II Esdr., X, 38, et il y eut des fonctionnaires préposés à leur garde. II Esdr., XII, 43; Mal., III, 10. — 4. Josèphe, *Cont. Apion.*, 22, cite un passage d'Hécatée d'après lequel, sous Ptolémée, fils de Lagus, quinze cents prêtres vivaient à Jérusalem des dîmes perçues et conservées dans le Temple. Il y eut plus tard des grands prêtres, comme Ismaël, fils de Phabi, et Ananos, fils d'Ananos, qui ne craignirent pas de mettre la main sur les dîmes appartenant aux prêtres, au point de réduire ceux-ci à mourir de faim. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 8; IX, 2. — 4° *La seconde dîme.* — 1. On l'apportait en nature à Jérusalem, et on l'employait en festins auxquels on invitait les prêtres et les lévites. On ne pouvait participer à ces festins qu'à la condition de n'être ni en deuil ni en état d'impureté légale. Deut., XXVI, 14. Pendant qu'il était en Palestine, Tobie ne manquait pas de s'acquitter de cette redevance dans les formes prescrites. Tob., I, 6. — 2. Quand cette dîme n'était pas présentée en nature, le prix n'en pouvait être employé

qu'à se procurer le nécessaire pour le manger, le boire et l'onction. *Schebiith,* VIII, 2; *Maaser scheni,* I, 7, 11. — 3. On joignait d'ordinaire au produit de cette dîme les fruits de l'arbre à sa quatrième année. Lev., XIX, 24; *Sephra,* f. 210, 1; *Gem. Hier. Peah,* XX, 3. — 4. Ces festins auxquels étaient invités les prêtres et les lévites, conjointement d'ailleurs avec les membres de la famille de celui qui payait la dîme, avaient sans doute pour but de raviver les sentiments de confraternité entre les Israélites des autres tribus et les lévites. Dans ces conditions, la première dîme n'était plus payée pour des inconnus, mais pour des hommes que l'on connaissait, dont on estimait le caractère et la fonction. Les rentrées n'en étaient que plus faciles. — 5° *La dîme des pauvres.* — 1. Cette dîme était due par tous sans exception, même par les lévites et les prêtres, à raison des villes qu'ils possédaient. — 2. Elle se payait tous les trois ans, la troisième et la sixième année après l'année sabbatique. Pour cette raison, chacune de ces années portait le nom de *šenaṯ hamma'ăšêr,* « année de la dîme, » Deut., XXVI, 12. — 3. La loi ne dit pas si cette nouvelle dîme s'ajoutait à la précédente, ou si elle se confondait avec elle, de façon que la dîme des pauvres ne fût qu'une destination particulière imposée à la seconde dîme. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 22, paraît croire qu'elle s'ajoutait aux deux autres. Quelques auteurs sont de cet avis; mais la plupart pensent que la dîme des pauvres n'était qu'une application triennale de la seconde dîme à une certaine catégorie de personnes. Autrement la redevance eût atteint tous les trois ans les trois dixièmes du revenu, ce qui paraît excessif, surtout pour la sixième année, qui précédait l'année sabbatique, durant laquelle l'Israélite ne tirait aucun profit de ses champs. A cette dîme des pauvres avaient part les lévites, non plus seulement à Jérusalem, comme dans les années où l'on y faisait les festins légaux, mais partout où ils se trouvaient. Deut., XIV, 29. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 172. — 4. L'Israélite n'avait pas à murmurer contre ces redevances, car le Seigneur promettait ses bénédictions temporelles à ceux qui les acquittaient fidèlement. Deut., XIV, 29; XXVIII, 11, 12. D'autre part, les rabbins déclaraient digne de mort celui qui mangeait des aliments soustraits à la dîme. *Sanhedrin,* f. 83 *a.* — 5. Dans le repas qui terminait l'acquittement de la dîme des pauvres, l'Israélite protestait devant le Seigneur qu'il avait accompli son devoir. Il disait : « J'ai enlevé de ma maison tout ce qui était consacré, et je l'ai donné au lévite, à l'étranger, à l'orphelin, à la veuve, comme vous me l'avez recommandé; je n'ai pas trangressé vos ordres, je n'ai pas oublié votre loi, etc. » Deut., XXVI, 13. On prétend que, sur l'ordre de Jochanan, cette formule fut modifiée, sous prétexte qu'Esdras avait interdit de servir la dîme aux lévites, pour les punir de n'avoir pas voulu revenir avec lui de Babylone. *Sota,* IX, 10; *Maaser scheni,* V, 15. Mais Esdras n'a pu porter cette peine, puisque des lévites sont revenus avec lui à Jérusalem. I Esdr., VIII, 15-20. — 6. Amos, IV, 14, s'adressant aux dix tribus d'Israël, qui adoraient les idoles, leur dit ironiquement : « Amenez vos victimes le matin, et vos dîmes aux trois jours. » Suivant les différents auteurs, ces jours désignent soit les années, soit les trois grands jours de fête annuels, à moins que le prophète veuille se moquer des idolâtres en leur disant de faire pour leurs dieux tous les trois jours ce que les serviteurs du vrai Dieu ne font que tous les trois ans. — Voir Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 205-208; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* t. II, p. 36-38; les auteurs cités par Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1838, t. II, p. 833-836.

H. LESÊTRE.

DIMONA (hébreu : *Dîmônâh; Codex Vaticanus :* Ῥεγμά; *Codex Alexandrinus :* Διμωνά), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale, « près des frontières d'Édom. » Jos., XV, 22. Elle est mentionnée entre Cina et Adada : la première localité est inconnue, mais la seconde a été retrouvée de nos jours dans les ruines de même nom, *El-'Ad'adah,* à l'ouest de la mer Morte, au sud-est de *Tell Arad.* Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 115, 250, citent *Dimona,* Δειμωνά, sans en indiquer la situation, ce qui prouve que dès cette époque on avait perdu les traces de l'antique cité : on les cherche encore aujourd'hui. Il est probable que le nom reparaît, avec une légère altération, dans un autre endroit de l'Écriture. II Esdr., XI, 25. Le texte original, il est vrai, porte *Dîbôn,* Septante : Δαιβών, Διβών; mais il ne saurait être ici question de la ville moabite appelée aujourd'hui *Dhibân,* puisque l'auteur sacré énumère les lieux réhabités par les enfants de Juda, après la captivité. Ensuite l'énumération comprend plusieurs des noms au milieu desquels Dimona se rencontre dans Josué, XV, 21-32, comme Cabséel, Molada, Bethphaleth, etc., ce qui place bien Dibon dans le *négéb* ou « le midi » de la Palestine. Enfin la permutation entre le ב, *beth,* et le מ, *mem,* s'explique très facilement. Aussi quelques auteurs sont-ils tentés de reconnaître notre cité dans les ruines signalées par Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 252, au nord-est d'Arad, et appelées *Ed-Dheib,* comme l'ouadi au sud duquel elles se trouvent. Cf. Keil, *Josua,* 1874, p. 124. Il faut dire cependant que Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1841, t. III, index arabe, p. 209, et 2e édit., 1856, t. II, p. 102, écrit le mot *Ehdeib.* Il semble par ailleurs que cette double dénomination correspond au *Khirbet et-Teibéh* de la carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 14.

A. LEGENDRE.

DINA (hébreu : *Dînâh;* Septante : Δεΐνα), fille de Jacob et de Lia. Elle fut peut-être la seule fille de ce patriarche. On ne saurait sans doute le conclure avec certitude de ce que Moïse ne parle d'aucune autre, car l'Écriture ne fait pas d'ordinaire mention des filles dans les généalogies postdiluviennes; mais les détails dans lesquels la Genèse entre en racontant successivement la naissance des enfants que les quatre femmes de Jacob lui donnèrent, et la mention expresse qu'elle fait de la naissance de Dina, ont fait croire à quelques-uns qu'il n'y eut pas d'autre fille qu'elle dans la famille du patriarche. Gen., XXIX, 31; XXX, 24. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XXI, 1, l'affirme formellement. Elle naquit à Haran en Mésopotamie, Gen., XXX, 21, et fut le dernier enfant que Jacob eut de Lia. A peu près vers la même époque, Rachel mit au monde son premier fils, Joseph, Gen., XXX, 22-24; et l'on peut par là déterminer approximativement l'âge qu'avait Dina lorsque se passèrent les faits racontés Gen., XXIV, 1-3. Elle devait avoir quinze ou seize ans, puisque Joseph, qui était à peu près du même âge qu'elle, fut vendu environ un an après, à l'âge de dix-sept ans (Vulgate : « seize ans »). Gen., XXXVII, 2.

Lorsque Jacob revint de la Mésopotamie dans la Terre Promise, il alla d'abord s'établir à Soccoth, d'où il se dirigea plus tard vers Sichem, Gen., XXXIII, 17-19, et pendant le séjour du patriarche dans cette région, « Dina, fille de Lia, sortit pour voir les femmes de ce pays. » Gen., XXXIV, 1. Cette curiosité devait lui être funeste. Sichem, fils d'Hémor, roi du pays, l'ayant vue, conçut pour elle une violente passion; il l'enleva et lui fit violence. Il pria ensuite son père de la demander pour lui en mariage à Jacob. Lorsque Hémor alla faire cette demande au père de Dina, celui-ci était déjà instruit du malheur de sa fille; mais il avait voulu dissimuler sa douleur et son ressentiment jusqu'à l'arrivée de ses fils. Gen., XXXIV, 4-6. Les frères de Dina furent remplis d'indignation et de colère en apprenant cette nouvelle; cependant ils se continrent et feignirent d'agréer la proposition d'Hémor et de Sichem, qui était venu appuyer vivement la demande de son père. Ils mirent seulement à leur consentement une condition insidieuse, qui leur

permit de venger de la manière la plus terrible et la plus cruelle l'outrage fait à leur sœur. Gen., XXXIV, 7-31. On voit par diverses circonstances du récit que Dina avait dû passer plusieurs jours en la possession de son ravisseur lorsque ses frères la délivrèrent. Gen., XXXIV, 3, 11, 20, 25-26.

La faute et l'infortune de Dina ne sont qu'un épisode d'une importance fort secondaire dans l'histoire patriarcale; elles eurent néanmoins, dans les vues de la Providence et pour seconder ses desseins, une grande influence sur la suite de cette histoire. Si Jacob s'était définitivement établi au milieu des Sichémites, comme il paraît en avoir formé d'abord le projet, Gen., XXXIII, 17-19, ce séjour aurait été extrêmement dangereux pour la foi et les mœurs de ses enfants. C'est à ce péril que Dieu voulait arracher les descendants d'Abraham en ne leur permettant de se fixer nulle part d'une manière permanente dans le pays de Chanaan avant d'être devenus un peuple capable de résister, par la force du nombre et par l'organisation sociale et religieuse, aux influences corruptrices du paganisme et de la civilisation des indigènes. La vengeance sanglante de Siméon et de Lévi (voir ces noms) servit à l'exécution de ce plan divin; elle rendit impossible la prolongation du séjour de la famille de Jacob au milieu d'un peuple désormais hostile. Gen., XXXIV, 25-30. Le patriarche replia donc ses tentes et reprit le cours de cette vie errante à laquelle Dieu l'appelait. Gen., XXXV, 1, 16, 21, 27; cf. XXXVII, 12, 17.

L'Écriture se tait sur la suite de l'histoire de Dina, et nous ne savons plus rien d'elle. La tradition juive, conservée dans la paraphrase chaldaïque, d'après laquelle la femme de Job ne serait autre que la fille de Jacob et de Lia, n'a aucune vraisemblance. E. PALIS.

DINÉENS (chaldéen : *Dînâyê'*; Septante : Δειναῖοι; Vulgate : *Dinæi*), captifs transplantés par les Assyriens dans l'ancien royaume d'Israël. Nous voyons dans I Esdr., IV, 9, qu'ils voulurent s'opposer, après le retour des Juifs dans leur patrie, à la reconstruction des murailles de Jérusalem; ils écrivirent dans ce sens à Artaxerxès. Mais ils ne sont plus mentionnés I Esdr., V, 6, et VI, 6, parmi ceux qui firent une tentative analogue sous Darius, pour empêcher la reconstruction du Temple. — On place généralement ces Dinéens à l'est ou au nord-est de l'Assyrie ou dans la Médie; mais on ne sait rien de certain sur ce sujet. Keil, *Ezra*, 1870, p. 437, croit que les Dinéens venaient de la ville mède de *Deinaver*, nommée par Aboulféda; d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, *Deinour;* Bertheau, *Ezra*, 1863, p. 62, d'après Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 1866, t. III, p. 727. — Clair, *Esdras et Néhémie*, 1882, p. 24-25, rapproche les Dinéens des *Dayaini* ou *Dayani* des textes cunéiformes, qui habitaient aux environs du lac de Van et non loin des sources de l'Euphrate. Cf. Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschungen*, 1878, p. 134, 150-154. Assurbanipal et Asarhaddon, en qui l'on croit voir l'Asénaphar d'Esdras, ne les attaquèrent pas, ou du moins ne les mentionnent pas; mais on pourrait supposer qu'ils sont, en effet, compris parmi les *Minni* ou habitants de l'Arménie, entre les lacs de Van et d'Ourmia, qu'Assurbanipal attaqua et subjugua dans sa campagne contre Aḫseri (IVe ou Ve expédition, les chiffres variant suivant les textes). Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 279 et 259; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 176. — Leur mention à côté des Apharsatachéens et des Apharséens permettrait aussi de les placer dans le voisinage de la Médie ou d'un district contigu, nommé *Parsoua* dans les inscriptions assyriennes, ce qui ne les éloigne pas beaucoup du pays des *Minni*. On sait qu'Asaraddon fit la conquête de ces provinces et en transplanta les habitants dans le pays de Chanaan ou en Syrie. Voir APHARSATACHÉENS et APHARSÉENS, t. I, col. 724 et 726. E. PANNIER.

DIODATI Jean, théologien calviniste, né à Genève le 6 juin 1576, mort dans cette ville en 1649. Il appartenait à une famille de Lucques, qui, ayant embrassé les erreurs de Luther, avait dû abandonner l'Italie. Grâce à la protection de Théodore de Bèze, il était à vingt et un ans professeur d'hébreu. Pasteur de l'église réformée, en 1608, il était l'année suivante appelé à enseigner la théologie. Ayant fait un voyage en Italie, il se lia avec Fra Paolo Sarpi, et essaya, sans succès, de répandre à Venise les erreurs de Calvin. Il prêcha à Nîmes pendant les années 1614 et 1617. Quoiqu'il fût d'origine étrangère, il représenta l'église de Genève au synode de Dordrecht, dont il fut chargé de rédiger les articles. On avait cependant à lui reprocher ses violences contre ceux qui n'admettaient pas complètement les opinions de Calvin. Il traduisit la Bible en italien, en accompagnant le texte de notes et de courts commentaires : *La Biblia, cioe, i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento; nuovamente traslatati in lingua italiana da Giov. Diodati di Nation Lucchese*, in-f°, Genève, 1644; la seconde édition a pour titre : *La Sacra Biblia, tradotta in lingua italiana e commentata, seconda editione, migliorata ed accresciuta, con l'aggiunta de' sacri Salmi messi in rime*, in-f°, Genève, 1641. Une traduction française fut publiée sous le titre : *La Sainte Bible interprétée par J. Diodati*, in-f°, Genève, 1644. Ces ouvrages eurent de nombreuses éditions, et les éditeurs publièrent séparément diverses parties de la Bible, avec les notes et les commentaires de cet auteur. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 340; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VIII, p. 227; Schotel (G. D. J.), *J. Diodati*, in-8°, la Haye, 1844. B. HEURTEBIZE.

DIODORE D'ANTIOCHE, évêque de Tarse. Voir t. I, col. 684.

DIORYX. Mot grec, διῶρυξ, employé dans la version grecque de l'Ecclésiastique, XXIV, 31, 33 (Vulgate, 41, 43). Dans le second passage, la Vulgate a traduit exactement le mot grec par *trames*, « chemin » suivi par l'eau; dans le premier, notre version paraît reproduire deux fois le même membre de phrase, la première en rendant le mot διῶρυξ par *trames*, la seconde en le transcrivant simplement en latin, *diorix*. Quelques commentateurs ont cru à tort que *diorix* était un nom propre de fleuve et désignait l'Araxe, une des rivières du paradis terrestre auquel l'auteur sacré fait allusion. Voir J. Frd. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus Veteris Testamenti*, 1820, t. II, p. 182; Calmet, *Commentaire littéral, l'Ecclésiastique*, 1730, p. 325.

DIOSCORE (grec : Διοσκορίνθιος; Vulgate : *Dioscorus*), mois macédonien inconnu. II Mach., XI, 21. Voir MOIS.

DIOSCURES. Voir CASTOR.

DIOTRÈPHE (grec : Διοτρέφης, « élevé par Jupiter; » Vulgate : *Diotrephes*), personnage influent d'une Église à laquelle appartenait Gaïus, le destinataire de la troisième Épître de saint Jean. III Joa., 9-10. Cette Église paraît être de l'Asie Mineure, mais on ne saurait préciser davantage. Tandis que Gaïus avait exercé une généreuse hospitalité envers les ouvriers évangéliques, Diotrèphe, au contraire, les accueillait mal et ne souffrait pas que d'autres les reçussent, jaloux qu'il était de faire sentir son autorité. Dans ses paroles il ne ménageait pas l'apôtre lui-même. Cette situation influente, jointe au soin des étrangers, qui paraît lui incomber, permet de voir en Diotrèphe un des surveillants ou plutôt un des diacres de cette Église, dont la doctrine paraît avoir été irréprochable, mais qui manquait des vertus requises pour ces fonctions : l'humilité dans le commandement et l'hospitalité. E. LEVESQUE.

DIPLOÏS, mot grec, διπλοΐς, employé deux fois dans la Vulgate, Ps. CVIII, 29, et Baruch, v, 25. Dans les deux passages, le traducteur latin a conservé le mot qu'il trouvait dans le texte grec sur lequel il faisait sa version. L'hébreu, Ps. CIX, 29, porte le mot *me'il,* qui signifie une sorte de tunique. C'est probablement aussi le mot que portait l'original hébreu de Baruch, aujourd'hui perdu. Voir TUNIQUE.

DIPONDIUS, mot par lequel on désignait en latin, dans le langage courant, le double as. Cicéron, *Pro Quintio,* XVI, 53. Il est employé dans ce sens par la Vulgate. Luc., XII, 6. Voir AS, t. I, col. 1051.

E. BEURLIER.

DIPSAS (hébreu : *śârâf,* de *śâraf,* « brûler »), serpent venimeux dont la morsure produit une soif inextinguible et mortelle. Les naturalistes appellent aujourd'hui du nom de « dipsade » une couleuvre qui vit sur les arbres, dans l'Inde et en Amérique. Les anciens connaissaient sous le nom de διψάς, tiré du substantif δίψα, « soif, » un serpent dont la morsure causait une fièvre ardente accompagnée d'une soif inextinguible. Nicandre, *Theriac.,* 334; Élien, *Nat. animal.,* VI, 51. Les serpents de cette nature ne manquent pas dans la presqu'île Sinaïtique, et le *śârâf* hébreu appartient vraisemblablement à la même espèce que le dipsas d'Élien. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 277. — Quand les Hébreux se lassèrent au désert de la manne que leur envoyait le Seigneur, Dieu déchaîna contre eux des *nehâšim haśśerâfim,* « serpents brûlants, » ὄφεις τοὺς θανατοῦντας, *ignitos serpentes,* qui en firent périr un grand nombre. Num., XXI, 6. Les Hébreux contournaient alors par l'est le pays des Iduméens. La contrée rocheuse qu'ils parcouraient abondait en reptiles venimeux. La vengeance divine permit la multiplication de ces reptiles pour la punition des coupables. On ne sait d'ailleurs à quelle espèce pouvait appartenir le *śârâf* de la Bible. D'après Aquila, il s'agit d'un ἐμπρήστης, serpent « qui brûle », et d'après la Veneta, d'un πρηστήρ, serpent dont la morsure cause une grande inflammation. Dioscoride, *Theriac.,* 13; Élien, *Nat. animal.,* VI, 51. Le sens général de *śârâf* n'en reste pas moins indiscutable : le *śârâf* n'est ni une couleuvre inoffensive, ni un serpent couleur de feu, mais un reptile dont la morsure a un double effet : une soif cuisante, puis la mort. Pour guérir ceux qui avaient été atteints, mais n'en étaient pas encore arrivés au dénouement fatal, Moïse reçut l'ordre de fabriquer un *śârâf,* ὄφιν, *serpentem æneum,* dont la vue suffisait à faire cesser le mal. Num., XXI, 8. Voir SERPENT D'AIRAIN. Plus tard, il rappelait aux Hébreux qu'ils avaient rencontré au désert « le serpent *śârâf,* le scorpion, la région desséchée (*ṣimmâ'ôn*) où il n'y a point d'eau », Deut., VIII, 15; Septante : « le serpent qui mord (δάκνων), le scorpion et la soif (δίψα), sans qu'il y ait d'eau; » Vulgate : « le serpent au souffle brûlant, le scorpion, le dipsas et absolument point d'eau. » Ce passage de la Vulgate est le seul où se rencontre le mot *dipsas,* qui devrait régulièrement traduire l'hébreu *śârâf,* déjà rendu par *serpens flatu adurens,* tandis qu'il correspond à *ṣimmâ'ôn,* « région de la soif, » nommée simplement δίψα par les Septante. — Dans sa prophétie contre les Philistins, Isaïe, XIV, 29, dit que « de la race du serpent sortira le *ṣefa',* et son fruit sera le *śârâf* volant », ὄφεις πετάμενοι, ce que la Vulgate traduit par *absorbens volucrem,* « qui dévore ce qui vole. » Dans un autre passage, Isaïe, XXX, 6, représente l'Égypte comme une terre d'affliction, « d'où sortent le lion et la lionne, la vipère et le *śârâf* volant, » ἔκγονα ἀσπίδων πετομένων, « la race des aspics volants, » *regulus volans.* Dans ces deux passages, le *śârâf* apparaît comme un serpent très dangereux, puisqu'il est associé au *ṣefa'* et à la vipère. Voir SERPENTS. Isaïe parle du *śârâf* volant. On ne connaît pas de serpents volants. Le seul reptile qui paraisse voler est un saurien fort inoffensif, appelé dragon volant, et pourvu d'ailes analogues à celles des chauves-souris. Ces ailes sont formées par un repli de la peau que soutiennent les fausses côtes de l'animal : elles font plutôt office de parachute, pour le saut d'une branche à l'autre, que de véritables ailes. Le dragon se rattache ainsi à la série des sauriens paléontologiques appelés ptérodactyles. Isaïe ne saurait avoir en vue cet animal, qui habite les forêts et est aussi inconnu en Palestine qu'en Égypte. On ne peut dire non plus qu'il admette l'existence de serpents volants, bien que des anciens y aient cru, Hérodote, II, 75; III, 108; Élien, *Nat. animal.,* II, 38, sans doute en prenant pour des reptiles des poissons volants. Le prophète parle en figures, et, s'il prête des ailes au *śârâf,* célèbre par ses ravages au désert, c'est pour montrer que le danger est prêt à fondre sur ceux qui le méritent.

H. LESÊTRE.

DISAN (hébreu : *Dišân;* Septante : Ῥισών, et dans les Paralipomènes : Δισάν), le dernier des fils de Séir l'Horréen, qui fut chef d'une tribu de même nom. Gen., XXXVI, 21, 30; I Par., I, 38. Il eut pour fils Hus et Aram ou Aran. Gen., XXXVI, 28; I Par., I, 42.

DISCIPLE (grec : μαθητής, de μανθάνω, « celui qui apprend » et reçoit des leçons du διδάσκαλος ou « maître » qui l'enseigne; Vulgate : *discipulus*).

I. *Ancien Testament.* — L'opposition entre maître et disciple n'est pas marquée nettement dans la langue hébraïque. Dans les Septante, on ne lit pas une seule fois le mot μαθητής. Les mots hébreux qui se rapprochent du sens de disciple sont : *limmûd,* « enseigné, » Is., VIII, 16; L, 4; LIV, 13, expression qui désigne le prophète de Jéhovah, et *ṭalmîd,* « élève, » I Par., XXV, 8, appliqué à celui qui a besoin d'apprendre (Vulgate : *indoctus*). Ces deux termes sont rendus différemment par les traducteurs grecs : dans Is., VIII, 16, par une périphrase (Vulgate : *discipuli*); dans Is., L, 4, par παιδεία, « discipline » (Vulgate : *erudita*); dans Is., LIV, 13, par διδακτός, « enseigné » (Vulgate : *doctus,* « enseigné »), et dans I Par., XXV, 8, par μανθάνων, « apprenant. » — La Vulgate, qui a employé le mot *discipulus* une première fois, Is., VIII, 16, l'emploie une seconde, Mal., II, 12, pour traduire l'hébreu *'ônêh,* « celui qui répond. »

II. *Nouveau Testament.* — L'expression grecque μαθητής, comme l'expression latine *discipulus,* n'est employée que dans les quatre Évangiles et dans les Actes. On ne la rencontre jamais dans les Épîtres ni dans l'Apocalypse. Elle a cinq acceptions principales. — 1° Elle désigne celui qui apprend de la bouche d'un maître. Matth., X, 24; Luc., VI, 40. — 2° Par extension, celui qui adhère à la doctrine d'un docteur ou d'une secte est appelé disciple de ce docteur ou de cette secte : « les disciples de Moïse, » Joa., IX, 28; de Jean-Baptiste, Matth., IX, 14; Luc., VII, 18; Joa., III, 25; des pharisiens, Matth., XXII, 16; Marc., II, 18; Luc., V, 33; de Jésus, Joa., VI, 66; VII, 3; XIX, 30; Luc., VI, 17; VII, 11; XIX, 37. — 3° Dans un sens plus restreint, le nom de « disciples » est réservé spécialement pour les Apôtres dans plusieurs passages des Évangiles. Matth., X, 1; XI, 1; XII, 1; XIII, 10; XIV, 19; Marc., VIII, 27; X, 24; Luc., VIII, 9; IX, 16; Joa., II, 2; III, 32; VI, 11, etc. — 4° Dans les Actes, le mot de « disciple » tout court (l'expression « disciple *du Seigneur* » ne se lit qu'une fois dans les Actes, IX, 1) est devenu synonyme de « fidèle, chrétien ». Act., VI, 1, 2, 7; IX, 1, 10, 19, 25, 26, 38; XI, 26, 29; XIII, 52; XIV, 19, etc. — 5° Dans le langage chrétien, on appelle en particulier « disciples » les soixante-douze personnes qui s'étaient attachées de bonne heure à Jésus-Christ et qu'il envoya deux par deux prêcher au-devant de lui, en leur faisant diverses recommandations, comme le raconte saint Luc, X, 1-17. Le *textus receptus* grec porte soixante et dix au lieu de soixante et douze, mais plusieurs manuscrits grecs et

la Vulgate ont ce dernier chiffre. Voir Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique,* note 24 sur J.-C., 2e édit., 1701, t. I, p. 436-437. On possède plusieurs listes grecques des soixante et dix disciples (*Chron. paschal.*, et Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 521-524, 543-545 et 1061-1065); elles sont apocryphes et il est impossible d'y démêler avec certitude le vrai du faux. Du temps d'Eusèbe de Césarée, au IVe siècle, *H. E.,* I, 12, t. XX, col. 117, on n'avait aucun catalogue authentique. Cet historien mentionne seulement comme ayant été du nombre des soixante et dix disciples Barnabé, Sosthène, Matthias, Céphas, Thaddée et Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem, mettant à tort ces trois derniers dans le nombre. Ces six noms se lisent aussi dans les catalogues de la *Chronique pascale* et du Pseudo-Dorothée. F. VIGOUROUX.

DISETTE. Voir FAMINE.

DISON. Hébreu : *Dîšôn,* « gazelle. » Nom de deux descendants de Séir l'Horréen.

1. **DISON** (Septante : Δησών, et Paralipomènes : Δαισών), cinquième fils de Séir, chef d'une tribu horréenne, au pays d'Idumée. Gen., XXXVI, 21, 30. Au ℣. 26, l'hébreu porte *Dišân* au lieu de *Dîšôn,* comme lisent la Vulgate, les Septante et le syriaque, et comme le demandent le contexte et aussi le passage parallèle I Par., I, 41. La situation précise du pays habité par la tribu de Dison est inconnue.

2. **DISON** (Septante : Δαισών), fils d'Ana et petit-fils de Séir. Gen., XXXVI, 25; I Par., I, 40 (hébreu, 41). Dans le passage de la Genèse, la Vulgate abrège l'hébreu, dans la pensée sans doute que l'Ana fils de Sébéon du ℣. 24 était le même personnage que l'Ana fils de Séir du ℣. 20.

1. **DISPERSION DES PEUPLES.** Voir TABLE ETHNOGRAPHIQUE.

2. **DISPERSION (JUIFS DE LA).** On donne le nom de διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων (Vulgate : *dispersio gentium*) aux Juifs qui depuis la captivité de Babylone habitaient dispersés au milieu des gentils. Joa., VII, 35. Le mot Ἕλλην, dans le Nouveau Testament, désigne toujours les gentils polythéistes, jamais les Grecs proprement dits. Les mots τῶν Ἑλλήνων furent supprimés peu à peu par l'usage dans cette locution, et διασπορά tout court désigna à lui seul, par abréviation, soit les Juifs proprement dits, soit les Juifs convertis au christianisme qui vivaient en pays païen. C'est ainsi que saint Jacques, I, 1, adresse son Épître aux convertis qui sont ἐν τῇ διασπορᾷ, *in dispersione,* et que saint Pierre écrit ἐκλεκτοῖς... διασπορᾶς, *electis dispersionis.* I Petr., I, 1. L'emploi de διασπορά dans ce sens ou un sens analogue remonte aux Septante. Deut., XXVIII, 25; XXX, 4; Is., XLIX, 6; Jer., XXXIV, 17; Judith, V, 18; Ps. CXLVI, 2; II Mach., I, 27. — Au Ier siècle de notre ère, les Juifs étaient répandus dans tout le monde ancien. Cf. Act., II, 9-11. Leur présence dans les différents lieux où les Apôtres allèrent prêcher l'Évangile fut un moyen préparé par la Providence pour la propagation du christianisme. C'est dans les synagogues que les prédicateurs de la bonne nouvelle commençaient toujours par faire entendre leur voix; ils trouvaient là une chaire et un auditoire tout prêts. Sous ce rapport comme sous tant d'autres, la synagogue fut comme le berceau de l'Église. Voir F. Vigouroux, *Le nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., p. 143.

DISQUE (grec : δίσκος; Vulgate : *discus*), plaque circulaire en métal ou en pierre, qu'on lançait à une certaine distance. Lorsque Jason, frère d'Onias, eut obtenu à prix d'argent le souverain sacerdoce, les prêtres placés sous ses ordres abandonnèrent le service du Seigneur pour se livrer aux exercices en usage chez les Grecs et entre autres à celui du disque. II Mach., IV, 14. L'exercice du disque remonte chez les Grecs à la plus haute antiquité. On en attribuait l'invention à Persée. Pausanias, II, XVI, 2. Ulysse y est victorieux chez les Phéaciens. *Odyss.*, VIII, 186. Primitivement on se servait de grosses pierres rondes, qu'on lançait de façon à parcourir la plus grande distance possible. Dans la suite on en fit en plomb et plus ordinairement en bronze. Le Musée de Berlin possède un disque en plomb, Friedrichs, *Berliner antich. Bildwerke,* t. II, no 1274, et un autre en bronze, *ibid.*, no 1273. Deux autres de même métal se trouvent au British Museum. Newton, *A guide to the bronze room, in the department of Greek and Roman antiquities,* in-16, Londres, 1871, p. 15. Cf. *Gazette archéologique,* t. I, 1859, p. 18 et 131, pl. 35. Le poids des



500. — Discobole de Myron. Palais Massimi, à Rome. D'après Clarac, *Musée de sculpture,* pl. 860.

disques variait suivant l'âge et la force des concurrents. L'athlète, au moment de lancer le disque, le frottait d'abord dans la poussière, pour avoir plus de prise. Ensuite il se plaçait sur une petite élévation, où il n'y avait de place que pour une seule personne. Il portait la jambe droite et le bras droit en avant, mesurait la distance, et rejetait la jambe gauche en arrière. Ramassant alors toutes ses forces, il faisait décrire à la main droite un mouvement rotatoire et, entraîné par l'élan, faisait lui-même quelques pas en avant. Stace, *Thebaid.*, VI, 670-672; Philostrate, *Imagines,* 124. A la place où était tombé le premier disque on faisait une marque, et ainsi de suite pour les autres. Le vainqueur était celui qui avait lancé le disque le plus loin. Stace, *Thebaid.*, VI, 709. Plusieurs statues célèbres de l'antiquité représentent des discoboles. Les plus connus sont le discobole du Vatican, que l'on attribue à Alcamènes; le discobole de Myron, qui est au palais Massimi, à Rome (fig. 500). Pline, *H. N.*,

XXXIV, 80. Clarac, *Musée de sculpture,* édit. S. Reinach, in-8°, Paris, 1897, pl. 860, n° 2194 B; pl. 862, n°s 2194 C, 2195; pl. 863, n°s 2194 A, 2195, 2196 A; cf. pl. 579, n° 1251, etc.; M. Collignon, *Histoire de la sculpture grecque,* in-8°, Paris, 1895-1897, t. I, p. 473; t. II, p. 124. Le jeu du disque est également représenté sur un certain nombre de peintures de vases. *Monuments de l'Institut archéologique de Rome,* t. I, pl. XXII, 1 *b; Archäologische Zeitung,* 1881, pl. IX; 1884, pl. XVI, etc.; *Collection Dutuit,* in-8°, Paris, 1879, n° 79. Voir Gühl et Köner, *La vie des Grecs,* trad. Trawinski, in-8°, Paris, 1884, p. 314-316.

E. BEURLIER.

DIVINATION, art réel ou supposé de découvrir l'avenir ou les choses cachées. Cet art était en grand honneur chez les anciens peuples de l'Orient, et les auteurs sacrés ont eu fréquemment l'occasion d'en parler.

I. LES DIFFÉRENTS PROCÉDÉS DE DIVINATION MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° Les *ṭerâfîm,* εἴδωλα, *idola,* sont des idoles domestiques, des espèces de dieux pénates, qu'on interrogeait d'une certaine façon pour en obtenir des oracles. Outre leur rôle protecteur, les *ṭerâfîm* étaient donc censés exercer une action divinatoire. Ils apparaissent pour la première fois au temps d'Abraham, et Laban, qui en possède, les appelle ses dieux. Gen., XXXI, 19, 30. Voir TERAPHIM. Il n'est pas encore dit, dans ce passage de la Genèse, que les *ṭerâfîm* soient consultés comme des oracles, bien que, d'après la conjecture d'Aben-Esra, Rachel les ait soustraits pour empêcher Laban de les interroger et de savoir par eux le chemin que Jacob avait pris pour fuir. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Genesim,* Leipzig, 1795, p. 272. Mais, dès l'époque des Juges, la puissance divinatoire leur est attribuée par la crédulité populaire. L'Éphraïmite Michas se fabrique un éphod et des *ṭerâfîm,* qui excitent l'envie des Danites et que ceux-ci emportent de vive force. Jud., XVII, 5; XVIII, 18-26. Le rapprochement entre l'éphod et les *ṭerâfîm* indique déjà que ces derniers ne sont pas des idoles muettes. Au temps de Josias, on trouve joints ensemble les *'obôṭ* ou nécromanciens, les *yidd'onîm* ou devins et les *ṭerâfîm.* IV Reg., XXIII, 24. Dans Osée, III, 4, les *ṭerâfîm* sont encore nommés en même temps que l'éphod. Enfin Zacharie, X, 2, dit positivement que « les *ṭerâfîm* ont proféré de vaines choses », et Ézéchiel, XXI, 26, montre le roi de Babylone « consultant les *ṭerâfîm* ». On ignore de quelle manière s'obtenaient ces consultations. Le moyen devait être simple, puisque les *ṭerâfîm* paraissent avoir été des idoles domestiques, que chaque particulier interrogeait à son gré. Cette forme de divination était d'origine chaldéenne. Les *ṭerâfîm* sont aux mains de Laban, qui vient de Chaldée, et, à l'époque d'Ézéchiel, ils servent encore au roi de Babylone.

2° L'art des *ḥartummîm,* Gen., XLI, 8, 15: ἐξηγηταί, *conjectores;* ailleurs : ἐπαοιδοί, φαρμακοί, *malefici, arioli.* Les *ḥartummîm* sont les devins que le pharaon d'Égypte appelle à lui pour expliquer ses songes. Ils appartiennent vraisemblablement à cette classe sacerdotale que le texte bilingue de Canope désigne sous les noms de *reḥ ḥetu,* ἱερογραμματεῖς, les sages, les savants, les scribes sacrés. Comme le mot *ḥartummîm* est également employé par Daniel pour désigner des devins de Babylone, il n'est pas nécessaire d'en chercher l'étymologie dans la langue égyptienne. Il peut très bien venir de *ḥérêt,* « stylet à écrire, » d'où *ḥartummîm,* les écrivains sacrés, les hiérogrammates. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 520; de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 545. Dans la mythologie égyptienne, c'est le dieu Thot qui a découvert le secret de toutes les incantations et qui en a transcrit les formules. Ces formules doivent être récitées suivant certaines intonations, et l'art du *reḥ ḥetu* consiste à les connaître à fond, à les transcrire fidèlement et à les appliquer selon les règles. La plupart des livres magiques égyptiens renferment des formules pour envoyer des songes; il en existait d'autres pour les interpréter. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 145, 213. Les interprètes appelés par le pharaon ne peuvent expliquer ses songes à l'aide de leur art, et la supériorité de Joseph consiste à en donner l'interprétation sans le secours d'aucune formule magique. Gen., XLI, 8-25. Les *ḥartummîm* reparaissent à la cour du pharaon au temps de Moïse, non plus pour expliquer les songes, mais pour opposer des prestiges magiques aux miracles opérés par l'envoyé de Dieu. Exod., VII, 11, 22; VIII, 7, 18, 19; IX, 11; Sap., XVII, 7. Voir MAGIE. On trouve dans la Bible plusieurs autres exemples d'oniromancie ou interprétation des songes, tantôt par magie ou tromperie, Eccli., XXXIV, 5, 7; Jer., XXIII, 32; XXIX, 8; tantôt avec le concours plus ou moins formel de l'assistance divine. Jud., VII, 13; Esth., XI, 12; Job, XXXIII, 14-16; Dan., II, 26-31; IV, 16; V, 11, 12. Voir SONGES. — A la cour de Babylone sont aussi mentionnés des *ḥartummîm,* Dan., I, 20; II, 2, 10, 27; IV, 4, 6; V, 11, qui sont encore désignés sous le nom de *kašdim,* « chaldéens. » Dan., II, 2, 4, 10; III, 8, 48; IV, 4; V, 7, 11. Ils faisaient partie de ce personnel sacerdotal qui entourait les rois et exerçait pour le compte des princes les divers arts magiques et divinatoires. Leurs formules étaient empruntées à l'astrologie.

3° La *ḥokmah* ou « sagesse » entendue dans le sens particulier d'habileté à pratiquer la divination. Le nom de *ḥăkâmîm,* σοφοί, *sapientes,* est donné aux devins d'Égypte, Gen., XLI, 8; Is., XIX, 11, 12; d'Idumée, Abd., 8; de Tyr et de Byblos, Ezech., XXVII, 8, 9; de Perse, Esth., I, 13, et de Babylone. Jer., L, 35; LI, 57. Ces derniers portent en chaldéen le nom de *ḥakkîmîn.* Dan., II, 13; IV, 3; V, 15, etc.

4° Le *qèsèm* ou le *miqsâm,* le sortilège, l'oracle ou la divination en général, μαντεία, *divinatio,* de *qâsam,* exercer l'art divinatoire, d'où *qôsêm,* μαντίς, *ariolus, augur, divinus, incantator,* le devin. Le mot *qèsèm* n'est pris qu'une seule fois en bonne part dans la Bible. Prov., XVI, 10. Le *qèsèm* comprend différentes pratiques divinatoires. Les Philistins s'en servent pour connaître le parti à prendre. I Reg., VI, 2. La pythonisse d'Endor fait du *qèsèm* pour évoquer Samuel après sa mort. I Reg., XXVIII, 8. Ézéchiel, XXI, 26, 27, dit du roi de Babylone : « Le roi de Babylone se tient au carrefour où se divisent les routes pour faire de la divination, *liqesom qèsèm;* il agite les flèches, consulte les *ṭerâfîm,* examine le foie; dans sa droite il tient le *qèsèm :* Jérusalem. » Plusieurs procédés de divination sont indiqués dans ce texte. Le premier consiste à agiter ensemble, pour les mêler, des flèches sur lesquelles sont inscrits des noms. Saint Jérôme, *In Ezech.,* VII, 21, t. XXV, col. 206, explique ainsi cette pratique : « Il consulte l'oracle à la façon de son pays, en mettant des flèches dans son carquois et en les mêlant. Celles-ci portent des noms ou des signes indiquant le nom de chaque ville, et il voit, par la flèche qui sort la première, la ville qu'il doit attaquer tout d'abord. C'est ce procédé que les Grecs nomment βελομαντία (divination par le trait) ou ῥαβδομαντία (divination par la baguette). » Le premier *qèsèm* qui sort est celui qui porte le nom de Jérusalem; cette ville sera donc la première attaquée. Le prophète indique par là quelle est l'imminence du danger. — Osée, IV, 12, fait allusion à la rhabdomancie quand il dit : « Mon peuple consulte son bois (c'est-à-dire son idole de bois, les *ṭerâfîm*), et sa baguette lui indique » ce qu'il doit faire. En pareil cas, on prenait deux ou plusieurs baguettes, et, d'après la position qu'elles occupaient en tombant, on jugeait du parti qu'il fallait prendre. Le Coran, III, 39; V, 4, mentionne la manière dont les Arabes pratiquaient la rhabdomancie. On préparait trois flèches, la première avec l'inscription : « le Seigneur veut, » la seconde avec l'inscription : « le Seigneur ne veut pas, » et la troisième sans inscription; on les plaçait dans un vase, et celle qui venait la première était censée indiquer la volonté divine. Cf. Gese-

nius, *Thesaurus,* p. 1224; Rosenmüller, *Ezechiel,* Leipzig, 1810, t. II, p. 46; *Hoseas,* 1812, p. 136; *Das alte und neue Morgenland,* 1818, t. IV, p. 334; Hérodote, IV, 67; Tacite, *Germ.,* 10. — La divination employée par le roi de Babylone comprend encore l'examen du foie des animaux. Cet examen est appelé ἡπατοσκοπία par les Grecs, et *extispicium* par les Romains. Artémidore, *Onirocrit.,* II, 74; Hérodien, VIII, 3, 17; Cicéron, *De divinat.,* I, 16; II, 12, 13; Suétone, *August.,* 95, etc. De l'état du foie des victimes se déduisaient certaines conclusions divinatoires. Diodore de Sicile, II, 29, atteste que l'hépatoscopie était en grand usage chez les Babyloniens. Quelques auteurs anciens ont pensé que les *gâzzerin* de Daniel, II, 27; IV, 4; V, 7, 11, étaient des hépatoscopes. La Vulgate traduit ce mot par *aruspices,* et Symmaque par θύτας, « sacrificateurs. » Saint Jérôme, *In Daniel.,* II, t. XXV, col. 502, dit que les *gâzzerin* sont ceux qui examinent les entrailles des animaux pour en tirer des conjectures. Il est plus probable que ce nom désigne des astrologues. Voir 11°. — Les conclusions que ces devins tiraient de leurs observations étaient aventureuses, ambiguës dans la forme, Ezech., XII, 24, et trompeuses dans le fond. Les prophètes insistent fréquemment sur ce point. Jer., XIV, 14; XXVII, 9; XXIX, 8; Ezech., XIII, 6, 23; XXII, 28; Mich., III, 6, 7; Zach., X, 2. Néanmoins les devins n'exerçaient pas leur art gratuitement. Num., XXII, 7. Michée, III, 11, accuse les faux prophètes de faire de la divination à prix d'argent, de même que Sophocle, *Antig.,* 1055, dira à son tour : τὸ μαντικὸν πᾶν φιλάργυρον γένος, « race de devins, race d'argent. » La même cupidité animait les devins de Chaldée. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 780.

5° Le *naḥaš,* le présage, l'augure, οἰωνισμός, *augurium, omen,* du piel de *nâḥaš,* faire la divination, οἰωνίζεσθαι, ὀρνιθοσκοπεῖν, *augurari.* La traduction que les versions donnent du mot *naḥaš* supposerait qu'il désigne la divination par l'observation du vol des oiseaux. Mais ce genre de divination, familier aux Grecs et aux Romains, Xénophon, *Memor.,* I, 13; Ovide, *Metam.,* V, 549, etc., ne paraît pas avoir été à l'usage des Orientaux, ou n'a été pratiqué que par des Juifs grécisants de la dernière époque. Quelques auteurs ont pensé que *naḥaš* doit se rattacher à *nâḥâš,* « serpent, » et désigner la divination par les serpents ou ophiomancie. Voir CHARMEUR DE SERPENTS, col. 595. Mais le substantif *naḥaš* vient beaucoup plus probablement du verbe *nâḥaš,* qui signifie au piel « murmurer, siffler comme le serpent », parce que dans leurs incantations les devins murmuraient leurs formules d'une voix sifflante. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 875. De fait, dans la Bible, *naḥaš* n'a jamais le sens d'ophiomancie. Ainsi Laban, déjà connu par ses *ṭerâfim,* déclare qu'il a appris par *naḥaš,* οἰωνισάμην, *experimento didici,* que la présence de Jacob lui est favorable. Gen., XXX, 27. Il a évidemment employé une pratique divinatoire quelconque pour savoir s'il devait permettre ou empêcher le départ de Jacob. La divination attribuée à Joseph est également appelée *naḥaš,* Gen., XLIV, 5, 15, et, dans ce cas, il s'agit de culicomancie ou divination par la coupe. Voir COUPE, col. 1075; S. Augustin, *De Civit. Dei,* VII, 35, t. XLI, col. 223; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* t. I, p. 212. Balaam, qui consulte Dieu par le *naḥaš,* Num., XXIV, 1, exerce la divination au moyen d'un holocauste de veaux et de béliers. Num., XXIII, 1, 2, 15. La divination ainsi nommée reparaît sous Achaz, IV Reg., XVII, 17, et sous Manassé. IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6. Le mot *naḥaš* est même pris dans le sens très général de bon augure. III Reg., XX, 33. Les augures sont trompeurs, comme toutes les pratiques analogues. Eccli., XXXIV, 5. Voir AUGURES.

6° Les *kešâfim,* les incantations, que fait le devin *kaššaf,* φαρμακός, *maleficus.* Les *mekaššefim* que Moïse trouve en face de lui à la cour du pharaon, Exod., VII, 11, sont des espèces de magiciens qui ne se contentent pas de chercher les secrets de l'avenir, mais exécutent des prodiges. Voir MAGIE. Saint Paul, II Tim., III, 8, nomme deux des principaux, Jannès et Mambrès. Cf. Pline, *H. N.,* XXX, 2. Les pharaons comptaient au nombre de leurs officiers les plus importants les *khri-habi,* « hommes au rouleau » ou « maîtres des secrets du ciel », qui possédaient à fond toutes les recettes des devins, des prophètes et des magiciens. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 281. La divination du *kaššaf* est aussi trompeuse que les autres. Jer., XXVII, 9. Les *kešâfim* sont mentionnés comme employés par Jézabel, IV Reg., IX, 22; à Ninive, Nah., III, 4; à Babylone, Is., XLVII, 12, et même à Jérusalem, d'où le Seigneur les bannira. Mich., V, 11.

7° La nécromancie, pratiquée par le *'ôb.* Le mot *'ôb,* qui tout d'abord signifie « outre », désigne aussi le nécromancien et l'esprit qui l'inspire. Ainsi est-il dit que Saül a chassé les *'ôbôṭ,* les magiciens qui évoquent les morts, et qu'ensuite il cherche une femme ayant un *'ôb,* πύθων, *pytho.* I Reg., XXVIII, 3, 7, 9. Voir ÉVOCATION DES MORTS. Manassé rassemble autour de lui des nécromanciens. IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6. Isaïe, VIII, 19, parle des consultations qu'on leur adresse, et il montre Jérusalem désolée faisant entendre sa voix de terre, comme les *'ôbôṭ.* Is., XXIX, 4. Les Septante traduisent ordinairement le mot hébreu par ἐγγαστρίμυθοι, « ventriloques; » Vulgate : *magi, pythones.* Beaucoup d'anciens devins se servaient de la ventriloquie pour abuser ceux qui les consultaient. Ils faisaient croire qu'ils voyaient les morts sans les entendre, tandis que leurs clients les entendaient sans les voir. Les traducteurs grecs se sont sans doute référés à cette supercherie quand ils ont vu dans les *'ôbôṭ* de simples ventriloques. Il est à remarquer que la nécromancie était à la fois une pratique de magie et un moyen de divination; car, si l'on évoquait les morts, c'était pour obtenir d'eux la révélation de l'avenir.

8° La science du *yidd'onî,* mot qui vient de *yâda',* « savoir; » γνωστής, ἐπαοίδος; *ariolus.* Les *yedd'onîm* sont des espèces de sorciers qui rendent de prétendus oracles et que la Bible associe ordinairement aux *'ôbôṭ.* I Reg., XXVIII, 3; IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6; Is., VIII, 19; XIX, 3, etc.

9° L'art du *me'ônên.* Le verbe *'ônên* (forme *pohel*), d'où vient ce mot, paraît désigner l'exercice de la divination sous diverses formes. Les Septante traduisent ordinairement par κληδονισμός, présage tiré de ce qu'on entend, κληδών; une fois par ὀρνιθοσκοπέω, « observer les oiseaux, » Lev., XIX, 26, et une autre fois par οἰώνισμα, présage tiré du vol ou du cri des oiseaux. Jer., XXVII, 9. La Vulgate traduit par *augurari, augures,* Is., II, 6; LVII, 3; *divinationes,* Mich., V, 11, et ailleurs par *observans somnia.* On a donné à ce mot différents autres sens : le présage d'après les nuées, de *'innên,* « assembler les nuages; » le mauvais œil, de *'ayîn,* « œil; » l'observance des temps, etc. Le plus probable est que l'art du *me'ônên* est une divination quelconque, ordinairement jointe à des pratiques idolâtriques. Le genre de divination qu'indique ce mot se rencontrait fréquemment en Syrie. On la signale chez les peuples de Chanaan, Deut., XVIII, 14, et chez les Philistins. Is., II, 6. Il est question, au temps d'Abimélech, Jud., IX, 37, d'un chêne des augures, *me'ônenîm,* ainsi nommé probablement parce qu'on venait y chercher des présages. L'origine chananéenne des *me'ônenîm* les rendait particulièrement odieux aux vrais Israélites. Isaïe, LVII, 3, appelle les impies « fils de devineresse », *'onenâh.* Michée, V, 11, annonce que le Seigneur chassera ces devins du milieu de son peuple.

10° Le *laḥaš,* de *lâḥaš,* « siffler, » l'incantation imitant le sifflement du serpent. Elle sert à charmer les serpents. Eccle., X, 11; Jer., VIII, 17. Voir col. 597, 2°. Isaïe, III, 3, nomme parmi ceux que le Seigneur chassera de Jérusalem le *nebôn laḥaš,* « l'habile dans l'incantation, » qui se fait en sifflant doucement; Aquila : τὸν συνετὸν ψιθυρισμῷ, « l'habile au chuchotement; » Vulgate : *pru-*

dentem eloquii mystici. Plus loin, Isaïe, III, 20, range parmi les parures des femmes les *lehâšîm,* que les versions appellent des boucles d'oreilles, ἐνώτια, *inaures,* et qui paraissent avoir été en même temps soit des serpents porte-bonheur, soit des talismans contre la morsure des serpents, soit des amulettes sur lesquelles on a prononcé les formules du *lahaš.* Voir t. I, col. 531; t. II, col. 594. Chez les Chaldéens, ces sortes d'objets enchantés se portaient couramment. A la suite des maladies plus ou moins guéries par les recettes magiques, on donnait au patient des amulettes, nœuds de corde, coquillages percés, plaques ou figurines de bronze ou de terre cuite, qu'il attachait à son cou ou à son bras. « On y dessinait tant bien que mal une image, la plus terrible qu'on pût imaginer; on y griffonnait une incantation en abrégé, ou l'on y gravait des caractères extraordinaires: les esprits se sauvaient dès qu'ils les apercevaient, et la maladie épargnait le maître du talisman. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 782.

11° L'astrologie des *gâzerîm.* Ce nom vient du chaldéen *gezar,* « trancher, décréter, » et il désigne les astrologues chaldéens qui, d'après l'inspection des astres, donnaient leurs décisions sur la conduite à tenir par les hommes. Dan., II, 27; IV, 4; V, 7, 11. Les Septante rendent le mot tel quel : γαζαρηνοί ; Vulgate : *aruspices.* Les Chaldéens avaient accumulé de longue date une multitude d'observations sur les coïncidences entre les phénomènes célestes et les événements terrestres. Toutes ces observations étaient consignées dans des codes astrologiques, auxquels les gens du métier se reportaient fidèlement pour interpréter tous les événements ou accidents de la vie, chercher la cause et le remède des maladies, déterminer les faits et gestes du roi, la guerre, la chasse, le voyage, etc. Aussi les astrologues formaient-ils à Babylone une corporation puissante par son influence. Cf. Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* Paris, 1875, p. 1-75; Sayce, *The Astronomy and Astrology of the Babylonians,* dans les *Transactions of the biblical Archæology,* 1874, t. III, p. 145-339; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 777-780.

12° A l'époque de la prédication évangélique, les Apôtres se trouvent parfois en face de devins et de magiciens qui tentent de les imiter ou de les combattre. Ainsi saint Luc mentionne à Jérusalem Simon le magicien, Act., VIII, 9; à Salamine, le devin Barjésu ou Élymas, Act., XIII, 6-8; à Philippes, la jeune fille qui est possédée par un esprit, un python, et qui pratique la divination au profit de ses maîtres, Act., XVI, 16; à Éphèse, les Juifs exorcistes, et particulièrement les sept fils de Scéva, qui essayent d'agir sur les démons au nom de Jésus. Act., XIX, 13. Saint Jean parle aussi du faux prophète, qui travaille pour le compte de la bête et de l'Antéchrist, et qui exerce la magie et la divination. Apoc., XIX, 20.

II. La législation mosaïque relativement aux devins. — 1° Les devins pullulaient chez tous les peuples avec lesquels les Hébreux se trouvèrent en rapport, Chaldéens, Égyptiens, Syriens, Chananéens, etc. D'autre part, la divination se rattachait très étroitement au culte idolâtrique. Il était donc nécessaire que la loi mosaïque en interdît sévèrement les pratiques au peuple choisi. C'est ce qui fut fait. La loi prohibe très expressément de se livrer à la divination, et même de souffrir la présence ou d'écouter les paroles du *qôsêm,* Num., XXIII, 23; Deut., XVIII, 10, 14; de l'augure qui exerce le *nahaš,* Lev., XIX, 26; Num., XXIII, 23; Deut., XVIII, 20; des *'ôbôt* et des *yedd'onim.* Lev., XIX, 31; XX, 6; Deut., XVIII, 11. Quant à l'Israélite lui-même, s'il pratiquait la divination, il était puni de la lapidation. Exod., XX, 27. Aussi était-ce un principe absolu qu'il n'y avait « pas de *nahaš* en Jacob, pas de *qêsêm* en Israël ». Num., XXIII, 23. Cette prohibition sévère contribuait à distinguer nettement les Hébreux d'avec les peuples qui les entouraient, et constituait une nouvelle barrière entre les uns et les autres. — 2° On regardait comme un péché la pratique de la divination à un titre quelconque. I Reg., XV, 23. Il ne pouvait en être autrement. Hormis les prophètes directement inspirés par Dieu ou les hommes favorisés de révélations particulières, personne ne peut connaître l'avenir ni découvrir certaines choses secrètes d'une manière certaine. Cicéron, *De divinat.,* I, 18, dit que les devins sont de deux sortes : les uns connaissent le passé par l'observation et l'avenir par conjecture; les autres procèdent par une sorte de pressentiment et d'excitation mentale. Les premiers ne sont pas répréhensibles s'ils s'en tiennent aux moyens naturels de connaissance et ne communiquent la certitude que dans la mesure où ils la possèdent eux-mêmes. Il était bien rare que les devins se maintinssent dans ces limites. D'ordinaire, leur art impliquait soit la communication avec les démons, par le moyen desquels on apprenait certains secrets; soit la superstition, qui portait à attribuer une signification précise à des effets purement fortuits; soit enfin la supercherie, à l'aide de laquelle les devins faisaient croire à leurs dupes ce qu'eux-mêmes avaient intérêt à inventer. A ce triple point de vue, la divination était condamnable. Sa condamnation s'imposait même d'autant plus que, dans l'idée des peuples, elle supposait toujours une communication du devin avec des êtres surnaturels, tout autres que le vrai Dieu. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.,* IIa IIæ, XCV, 1-8. — 3° La loi mosaïque qui proscrivait la divination ne fut pas toujours strictement observée. Les devins, nombreux chez les peuples voisins, sollicitaient la curiosité naturelle des Hébreux, et ceux-ci succombaient à la tentation dans la proportion où s'accentuaient leurs défaillances idolâtriques. Il y eut de graves abus sous ce rapport pendant les règnes d'Achaz, IV Reg., XVII, 17; Is., III, 3, et de Manassé. IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6. Josias chassa tous les devins accourus sous ses prédécesseurs. IV Reg., XXIII, 24. Il n'est plus question de divination après le retour de la captivité. — 4° Notre-Seigneur avait prédit que les faux prophètes se multiplieraient à l'époque de la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 24. On en vit un grand nombre apparaître en ce temps-là, séduire des multitudes et les entraîner à la ruine. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, V, 1; VIII, 6; *Bell. jud.,* II, XIII, 4; VI, V, 2; VII, XI, 1. Cf. Tacite, *Hist.,* V, 13.

H. Lesêtre.

DIVORCE (hébreu : *kerîtôt,* de *kârat,* « couper, trancher; » Septante : ἀποστάσιον; Vulgate : *repudium*), rupture légale du mariage.

I. A l'époque patriarcale. — Le mariage fut primitivement indissoluble. Notre-Seigneur, parlant du divorce en vigueur sous la loi mosaïque, fait cette remarque : « Dans le principe, il n'en fut pas ainsi. » Matth., XIX, 8. L'institution divine ne tarda pas à être altérée grâce à la corruption des hommes, et, bien que l'Écriture n'en fasse pas mention expresse, le divorce arbitraire doit compter sans doute parmi les abus criminels qui motivèrent le déluge. Postérieurement à cet événement, nous voyons le divorce régner plus ou moins généralement parmi les anciens peuples. En Égypte, il paraît avoir été assez rare, à raison de la situation assurée aux épouses. Celles-ci, quand elles étaient de même rang que le mari, occupaient chacune une maison où elles agissaient en maîtresses absolues, si bien que les maris semblaient plutôt être chez leurs femmes que les femmes chez leurs maris. Dans ces conditions, le divorce n'avait pas grande raison d'être fréquemment appliqué. Chez les Chaldéens, il en était tout autrement. L'homme achetait sa femme, quoique celle-ci apportât d'ailleurs une dot. Mais le mari pouvait la répudier à son gré. Il lui restituait alors à peu près l'équivalent de sa dot et lui disait : « Tu n'es pas ma femme, toi! » Ensuite il la renvoyait à son père avec un écrit constatant la rupture du lien matrimonial. Quant à la femme, elle ne possédait nullement le même droit. Qu'elle osât dire à son mari : « Tu n'es pas mon mari,

toi! » c'était la mort assurée pour elle. Mais comme la femme gardait la gestion de ses biens propres et que le mari jouissait du bien-être qui en résultait, il se gardait d'ordinaire de prononcer le divorce, à moins de raison majeure. S'agissait-il, au contraire, de femmes de rang inférieur, esclaves ou prisonnières de guerre, elles étaient à la merci complète du mari qui les avait acquises et qui pouvait les garder ou les chasser suivant son caprice. Ce dernier usage était général en Égypte, en Chaldée et dans tout le monde antique. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1895, t. I, p. 52, 735-738; Oppert-Menant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée,* Paris, 1877, p. 54. — Quand Ismaël, le fils qu'Abraham avait eu de son esclave, Agar, se mit à persécuter Isaac, Gal., IV, 29, le patriarche chassa la mère et le fils à la demande de Sara. Il procéda alors comme on faisait chez les peuples environnants et ne se crut obligé à aucune compensation envers l'épouse répudiée. Il lui donna seulement les provisions nécessaires. Gen., XXI, 9-14. C'est là le seul exemple de divorce qui soit mentionné dans l'histoire patriarcale.

II. Sous la loi mosaïque. — Le divorce était entré dans les mœurs de tous les peuples anciens, quand Moïse eut à constituer les Hébreux en corps de nation. Il dut se préoccuper de la question et réglementa très nettement les conditions du divorce. Deut., XXIV, 1-4. — 1° *La cause.* La femme, après avoir été traitée en épouse, déplaît au mari à cause d'une *'ervâh,* ἄσχημον πρᾶγμα, *aliqua fœditas.* La *'ervâh* est en général une impureté honteuse. Elle ne peut désigner ici l'adultère, qui était puni par la mort, non par le divorce. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. C'est donc une impureté physique, une plaie, une infirmité capable d'inspirer le dégoût au mari. Quelques auteurs croient que la chose honteuse pouvait être d'un autre ordre, comme la mauvaise conduite, le caractère détestable, etc. La nature précise de la *'ervâh* ne paraît pas avoir été déterminée de façon indiscutable, puisque l'accord n'était pas encore fait sur ce point à l'époque de Notre-Seigneur. L'esprit de la législation mosaïque porte cependant à penser que la *'ervâh* nécessaire pour motiver le divorce devait être quelque défaut très grave. Il paraît également plus probable que ce défaut devait être ordinairement d'ordre physique, les défectuosités morales ne se prêtant pas à une appréciation aussi facile à justifier. — 2° *La formalité.* Elle était simple. Le mari, peut-être après avoir fait constater le motif de sa résolution, donnait à la femme qu'il renvoyait un acte de répudiation, *sêfer keritôt,* βιβλίον ἀποστασίου, *libellus repudii.* C'est ainsi qu'on procédait en Chaldée. L'acte délivré à l'épouse répudiée constatait qu'elle était libre désormais. En conséquence, la qualification d'adultère cessait d'être applicable à l'union contractée ultérieurement avec elle. On trouve dans le Talmud, *Gittin,* f. VII, 2; IV, 1, et IX, 3, la formule ordinairement employée. Elle est ainsi conçue : « Au jour ... de la semaine ... du mois de ..., an du monde ... selon la supputation en usage dans la ville de ..., située auprès du fleuve ... (ou de la source ...), moi, ..., fils de ..., et de quelque nom que je sois appelé, présent aujourd'hui ... ..., originaire de la ville de ..., agissant en pleine liberté d'esprit et sans subir aucune pression, j'ai répudié, renvoyé et expulsé toi ..., fille de ..., et de quelque nom que tu sois appelée, de la ville de ..., et qui as été jusqu'à présent ma femme. Je te renvoie maintenant toi, fille de ... De la sorte tu es libre et tu peux, de ton plein droit, te marier avec qui tu voudras et que personne ne t'en empêche. Tu es donc libre envers un homme quelconque. Ceci est ta lettre de divorce, l'acte de répudiation, le billet d'expulsion, selon la loi de Moïse et d'Israël. » (Suivent les noms des témoins.) Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 23, résume en deux mots l'acte de répudiation : le mari « affirmera par écrit qu'il ne veut plus avoir aucun rapport avec elle; elle recevra ainsi la faculté d'habiter avec un autre ». Il est fait allusion à l'acte de divorce par Isaïe, L, 1; par Jérémie, III, 8, et par Notre-Seigneur. Matth., V, 13; XIX, 7; Marc., X, 4. — 3° *La condition du mari.* La loi de Moïse ne donne qu'à lui, et non à l'épouse, le droit de divorcer. Elle ne supprime ce droit que dans deux cas : si le mari a porté une fausse accusation d'inconduite contre la jeune fille qu'il épouse, ou s'il l'a violentée avant le mariage. Deut., XXII, 19, 29. Quand la femme répudiée avait été épousée par un autre, le premier mari ne pouvait la reprendre en aucun cas. Deut., XXIV, 4. Il semble résulter de cette clause qu'il pouvait la reprendre avant qu'elle eût contracté un second mariage. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 205, signale l'opposition de cette loi avec la coutume arabe, consacrée par l'islamisme, Coran, II, 230, d'après laquelle le mari ne peut reprendre la femme répudiée qu'après qu'elle a été remariée avec un autre. Moïse déclare que cette pratique est une « abomination devant le Seigneur ». Il est incontestable qu'il a trouvé le divorce en vigueur chez son peuple, et sa législation ne vise qu'à en restreindre l'usage. L'interdiction de reprendre la femme répudiée et remariée tend à faire réfléchir le premier mari avant qu'il prenne sa décision. Il est à remarquer aussi que, dans le texte du Deutéronome, le premier mari est appelé *ba'al,* « maître, » tandis que le second est simplement nommé *'iš,* « homme. » — 4° *La condition de la femme.* Elle redevient libre et peut se remarier, ce qui suppose que la cause invoquée pour le divorce pouvait, au cas où elle persévérait, paraître rédhibitoire à l'un et négligeable à l'autre. Après le divorce et avant le second mariage, la femme jouissait de son indépendance, et devait en conséquence acquitter ses vœux, sans avoir à demander l'autorisation de personne. Num., III, 10. La femme divorcée ne pouvait se remarier avec un prêtre. Lev., XXI, 7, 4; Ezech., XLIV, 22. Si elle était elle-même fille d'un prêtre et sans enfants, elle pouvait retourner à la maison de son père et même y prendre sa part des aliments sacrés. Lev., XXII, 13. La prisonnière de guerre, prise pour épouse par un Israélite, recouvrait sa liberté totale si celui-ci la répudiait. Deut., XXI, 14. Dans Isaïe, LIV, 6, le nouvel Israël est comparé à une épouse répudiée que reprend le Seigneur. — L'Écriture n'enregistre aucun exemple de divorce mémorable. Le cas de Michol promise par Saül à David, I Reg., XVII, 25; XVIII, 20, 21, puis donnée par Saül à Phalti, I Reg., XXV, 44, et enfin reprise à Phalti par David, II Reg., III, 14-16, implique plutôt une nullité du premier mariage qu'un divorce. Malachie, II, 14-16, réprouve la fréquence des divorces après le retour de la captivité : « Le Seigneur est le témoin entre toi et l'épouse de ta jeunesse, vis-à-vis de laquelle tu exerces ta perfidie, alors qu'elle est ta compagne, et l'épouse avec laquelle tu as passé contrat... Prenez donc garde à vous, pour ne point vous montrer perfides envers les épouses de votre jeunesse. Si l'on hait, que l'on répudie, dit le Seigneur Dieu d'Israël. » La dernière phrase, ainsi traduite par les versions, se présente sous la forme suivante en hébreu : *kî-šânê' šallaḥ,* ce qui peut vouloir dire également : « car il hait le renvoyer, » le divorce, ou, en lisant le participe *śonê'* au lieu de l'indicatif *śânê' :* « car [je suis] haïssant le divorce, dit le Seigneur. » Cette dernière traduction s'harmonise mieux avec le contexte que celle des versions. Cependant l'auteur de l'Ecclésiastique, XXV, 36, dit formellement, en parlant de la mauvaise femme : « Retranche-la de tes chairs, » c'est-à-dire chasse-la loin de toi.

III. Le divorce d'après l'interprétation rabbinique. — Peu à peu, probablement au contact de la civilisation grecque et romaine, le divorce avait pris chez les Juifs une extension déplorable. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, VII, 10, enregistre comme tout à fait contraire à la loi juive, qui ne permet le divorce qu'à l'homme, celui de Salomé, qui envoie un acte de répudiation à son mari Costobare. Il signale aussi le divorce de Phéroras, frère d'Hérode, *Ant.*

jud., XVI, VII, 3; cf. XVIII, v, 4. A peu près à l'époque où vivait Notre-Seigneur, deux courants contraires se manifestaient parmi les docteurs sur la question du divorce. Les uns tendaient à le rendre rare et difficile. Sous leur influence, on fixa l'usage du contrat de mariage assurant les droits de la femme et lui ménageant une indemnité en cas de divorce. *Ketuboth*, 82 *b*; *Schabbath*, 14 *b*. Certains pharisiens en vinrent à dire : « L'autel lui-même pleure sur celui qui répudie sa femme. » *Gittin*, 10 *b*; *Sanhedrin*, 22 *a*. Des deux grands docteurs célèbres au temps de Notre-Seigneur, Hillel et Schammaï, le second se montrait sévère sur la question du divorce. La *'ervâh* réclamée par Moïse ne pouvait plus être, d'après lui, que l'adultère. *Jerus. Sotah*, f. 16, 2. On sait qu'alors la peine de mort avait cessé d'être appliquée pour ce crime. Joa., VIII, 5-11. Un peu plus tard, Gamaliel, quoique petit-fils de Hillel, partagea les idées de Schammaï. Il voulut que la dissolution légale du premier mariage précédât la célébration du second, et à cette époque fut dévolu à la femme le droit au divorce, jusque-là réservé au mari. *Yebamoth*, 65 *a*, *b*; *Ketuboth*, 77 *a*. Hillel, au contraire, et les docteurs de l'école opposée à la précédente, permettaient le divorce non seulement pour cause d'antipathie, mais encore pour les motifs les plus futiles : un plat mal préparé, un rôti brûlé, une maladresse, *Gittin*, IX, 10; la sortie de la femme non voilée, une parole adressée au premier venu, des secrets divulgués. *Ketuboth*, VII, 6. Le rabbi Akiba osa même autoriser le divorce en faveur du mari qui trouvait une autre femme plus belle que la sienne. *Gittin*, IX, 10. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23, admet le divorce pour n'importe quelles causes, καθ'ἃς δηποτοῦν αἰτίας, et il ajoute ingénument que les hommes en trouvent à volonté. Lui-même déclare, *Vit.*, 76, qu'il renvoya sa femme, déjà mère de trois enfants, mais dont les manières ne lui plaisaient pas, et qu'il en prit une autre. — Une fois l'acte de répudiation rédigé, et au besoin, sur la demande de la femme, enregistré aux archives du Sanhédrin, l'épouse répudiée était libre de se remarier, à moins que le mari n'eût inséré dans l'acte une clause destinée à l'en empêcher. Les enfants en bas âge restaient à la garde de leur mère, jusqu'à l'âge de six ans pour les garçons, à perpétuité pour les filles; mais le père était obligé de pourvoir à leur entretien. *Ketuboth*, 65 *b*. Cf. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 148-151; Selden, *Uxor hebraica*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 309-396.

IV. D'APRÈS LA LOI ÉVANGÉLIQUE. — La question du divorce, agitée en sens divers, fut portée devant le divin Maître par des pharisiens, qui lui demandèrent malicieusement s'il est permis de répudier sa femme pour n'importe quelle cause, κατὰ πᾶσαν αἰτίαν. Matth., XIX, 3. C'est à peu près la formule que reproduit Josèphe. Notre-Seigneur établit par sa réponse trois points d'importance capitale en la matière. — 1° Dieu a créé l'homme et la femme pour qu'ils soient « deux en une seule chair »; en principe, la femme ne peut donc pas plus se séparer de son mari pour se donner à un autre, que la chair ne peut être arrachée d'un corps pour faire partie d'un autre corps. De là la loi primitive : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Matth., XIX, 5, 6. L'union indissoluble des époux est donc une règle d'institution divine, datant de l'origine même du genre humain. — 2° A l'objection des pharisiens : « Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit l'acte de répudiation et le renvoi de la femme? » Notre-Seigneur répond que Moïse a donné cette permission à cause de la dureté du cœur des Israélites, mais qu'à l'origine il n'en a pas été ainsi. Matth., XIX, 7, 8. Le divorce, sous l'ancienne loi, a donc été un pis-aller; on l'a permis pour empêcher les graves sévices et les haines homicides. Le divorce accuse ainsi une décadence morale par rapport à l'état primitif du genre humain. — 3° Le divin Maître formule ensuite la loi qui devra désormais régir le mariage : « Quiconque renverra sa femme, sauf le cas de fornication (παρεκτὸς λόγου πορνείας, *nisi ob fornicationem*), et en épousera une autre, commet l'adultère, et celui qui épouse celle qui a été renvoyée commet l'adultère. » Matth., XIX, 9. Il avait déjà dit, en une autre occasion : « Quiconque renverra sa femme, hormis le cas de fornication (παρεκτὸς λόγου πορνείας, *excepta fornicationis causa*), lui fait commettre l'adultère, et celui qui épousera celle qui a été renvoyée commet l'adultère. » Matth., V, 32. L'incise παρεκτὸς λόγου πορνείας ne se lit pas dans les passages parallèles de saint Marc, X, 11, et de saint Luc, XVI, 18, ni dans saint Paul, I Cor., VII, 10, 11. La défense de se remarier du vivant de sa première femme y est absolue. Les textes de saint Marc, de saint Luc et de saint Paul, ne peuvent être compris dans un autre sens. Celui de saint Matthieu serait en contradiction formelle avec eux si l'incise portait à la fois sur les deux verbes *dimiserit* et *duxerit*, ce qui signifierait que l'infidélité conjugale est le seul cas autorisant le divorce et le second mariage. On ne s'expliquerait pas alors que les autres écrivains sacrés aient passé sous silence un membre de phrase si capital. Mais la contradiction disparaît si l'effet de l'incise est restreint au premier verbe. Le sens est alors : « Celui qui renverra sa femme, [ce qui n'est permis qu'en cas de fornication,] et qui en épousera une autre, commet l'adultère. » Ce sens est imposé par le contexte. Notre-Seigneur veut ramener la loi à sa perfection primitive; or à l'origine la loi était absolue. « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » L'homme le séparerait si, grâce à l'infidélité conjugale, il pouvait en venir au divorce et au second mariage, et, dans ces conditions, les paroles de Notre-Seigneur se contrediraient elles-mêmes. Les Apôtres comprennent fort bien qu'il y a dans la réponse du Sauveur un retour à l'austérité primitive de la loi conjugale, et ils en font la remarque : « Si tel doit être le cas de l'homme vis-à-vis de la femme, il n'y a pas d'avantage à se marier. » Matth., XIX, 10. Si Jésus-Christ avait permis le divorce dans le cas de l'adultère, il s'en serait tenu à la décision que préconisait Schammaï, et les auditeurs ne se fussent point étonnés. C'est parce qu'il va au delà, proscrit absolument le divorce et ne tolère la séparation qu'en cas d'infidélité de la part de l'épouse, que les Apôtres jugent le célibat d'un usage plus facile que le mariage. Saint Augustin, *De adulter. conjug.*, I, 9, t. XL, col. 456, affirme que tel est bien le sens de la parole du Sauveur : « Il y aurait absurdité à nier qu'il y ait adultère à épouser celle que le mari a renvoyée pour cause de fornication, quand on taxe d'adultère celui qui épouse une femme répudiée sans qu'il y ait eu fornication. L'un et l'autre commettent l'adultère. Aussi quand nous disons : C'est être adultère que d'épouser la femme renvoyée par son mari sans qu'il y ait eu fornication, nous parlons de l'un des deux cas, sans nier pour cela qu'il y ait adultère à épouser la femme renvoyée pour cause de fornication. » En somme, il y a adultère dans les deux cas, avec cause atténuante dans le second. — Le mot πορνεία, qui signifie « fornication » en général, ne peut vouloir dire ici qu'entre les époux en question il n'y a que fornication, parce que leur mariage n'est pas valide; Notre-Seigneur parle, en effet, d'épouse et non de femme libre. Il ne s'agit pas non plus de fornication antérieure au mariage. La πορνεία n'est pas autre chose ici que l'infidélité conjugale gravement coupable, par conséquent l'adultère. Ainsi l'ont compris avec raison les Pères et les versions syriaque et éthiopienne, qui traduisent par « adultère ». Saint Augustin, *De adult.*, II, 4, t. XL, col. 473, résume clairement la doctrine du Sauveur en ces simples mots : « Il est donc permis de renvoyer l'épouse pour cause de fornication, mais le lien précédent subsiste, de telle sorte que c'est se rendre coupable d'adultère que d'épouser celle qui a été renvoyée même pour cause de forni-

cation. » Cette interprétation a été fixée sans retour par le concile de Trente, sess. XXIV, cap. 7. Cf. Fillion, *Saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 371-374; Knabenbauer, *Evang. sec. S. Matthæum,* Paris, 1892, t. I, p. 225-230; t. II, p. 140-145; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* Innsprück, 1879, t. III, p. 458-463; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* 2 in-8°, Gand, 1884, t. II, p. 480-488.

V. Le cas de l'Apôtre. — On donne ce nom à la décision donnée par saint Paul, I Cor., VII, 12-15 : « Si un frère a une épouse infidèle (c'est-à-dire n'appartenant pas à la foi chrétienne), et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Si une femme fidèle a un mari infidèle, et qu'il consente à habiter avec elle, qu'elle ne renvoie pas son mari... Mais si l'infidèle s'éloigne, qu'il s'éloigne; car ni un frère ni une sœur ne sont soumis à la servitude dans ce cas. » La servitude dont il s'agit est le lien matrimonial; car telle est bien la servitude par excellence qui peut enchaîner un fidèle à un infidèle. Y a-t-il là une loi divine établie par Jésus-Christ et simplement promulguée par saint Paul, ou un privilège de droit humain formulé par saint Paul en faveur des Corinthiens, étendu ensuite à toute l'Église par l'autorité souveraine et impliquant un pouvoir de dissolution dévolu à cette autorité sur le mariage des infidèles? Les théologiens discutent encore cette question, mais Benoît XIV, *De synod.,* VI, IV, 3, est pour la première hypothèse. En vertu du principe posé par l'Apôtre, il est admis que le divorce n'est pas plus permis aux infidèles qu'aux autres; que, quand l'un des deux époux devient chrétien, le mariage subsiste, à condition que la partie infidèle veuille vivre en paix avec le conjoint converti; que, dans le cas contraire, le mariage est rompu, mais seulement au moment où le fidèle contracte une nouvelle union; que la première union subsiste en droit, tant que le fidèle n'a pas contracté un nouveau mariage, même si l'infidèle en contracte un second; que le fidèle ne peut cependant contracter une union nouvelle sans s'être authentiquement assuré que l'infidèle ne consent pas à vivre en paix avec son conjoint converti. Cf. Perrone, *Prælect.,* t. IX, *de matrimon.,* II, pr. 2 et 4; Gasparri, *De matrimonio,* Paris, 1893, t. II, p. 244-277.

H. Lesêtre.

DIZAHAB (hébreu: *Dîzâhâb;* Septante: Καταχρύσεα; Vulgate : *ubi auri est plurimum*), nom de lieu appartenant à la péninsule sinaïtique, mentionné une seule fois dans la Bible, Deut., I, 1, et de tout temps resté obscur. Les Septante et la Vulgate l'ont traduit en le décomposant d'après le chaldéen et l'hébreu : *di zâhâb,* « qui a de l'or, doré, » ou « lieu de l'or ». Le Targum d'Onkélos a, comme la version latine, rapporté ces mots à Haséroth, avec une paraphrase relative au « veau d'or ». La Peschito en fait plus justement un nom propre; dans le texte original, en effet, il est uni aux précédents par la conjonction *vav,* « et. » Il fait donc partie au même titre que Pharan, Thophel, Laban et Haséroth, des localités traversées ou habitées par les Hébreux avant leur campement dans les plaines de Moab, et désignées en abrégé dans le prologue du Deutéronome. Cependant on ne le trouve pas dans la liste des stations des Israélites au désert. Num., XXXIII. La courte énumération de Deut., I, 1, va en remontant la suite des stations, à partir des rives orientales du Jourdain jusqu'au Sinaï, ce qui place Dizahab au delà d'Haséroth, dont le nom survit encore aujourd'hui dans celui d'*Aïn el-Houdhérah,* au nord-est du Djébel Mouça, sur la route d'Akabah. Aussi quelques auteurs, comme K. von Raumer, *Palästina,* Leipzig, 1850, p. 443, l'identifient avec « les Sépulcres de concupiscence », qui viennent immédiatement avant dans la liste, Num., XXXIII, 17, et le mettent au sud-est d'*Aïn el-Houdhérah,* à *Dahab,* sur le bord occidental du golfe Élanitique. Le lieu appelé en hébreu *Qibrôṭ hatta'ăvâh,* « Sépulcres de concupiscence, » a été d'une manière plus vraisemblable indiqué par les explorateurs anglais à *Erouéis-el-Ebéirig,* à quarante-huit kilomètres du Djébel Mouça. Mais, quoi qu'il en soit de l'assimilation proposée, un certain nombre de voyageurs et d'exégètes, à la suite de J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 523, ont cru reconnaître Dizahab dans le cap de Dahab (*Mersa-Dahab* ou *Mina-Dahab,* « havre d'or »), que nous venons de mentionner. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1855, t. II, p. 187, note 1; Gesenius, *Thesaurus,* p. 334. D'autres trouvent cette position trop loin vers le sud, et L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* Paris, 1841, p. 8, rejette cette hypothèse comme fondée sur un trop faible rapport onomastique. Au fait, nous ne sommes ici que dans les conjectures, et l'on se demande en outre si ce chemin n'offrait pas aux Israélites de grandes difficultés. Cf. Keil, *Deuteronomium,* Leipzig, 1870, p. 409.

A. Legendre.

DOCH (grec : Δώκ; dans Josèphe : Δαγών). La forme originale hébraïque ou araméenne semble avoir été *Dûq* ou *Dûqâ,* mot conservé en syriaque avec le sens de *specula, scopus,* « lieu de garde. » — Ce nom, qui ne se lit qu'une seule fois dans la Sainte Écriture, désigne un petit fort (*munitiuncula,* ὀχυρωμάτιον), bâti par Ptolémée, fils d'Abob et gendre du grand prêtre Simon Machabée. Cet homme, lisons-nous I Mach., XVI, étant constitué par son beau-père Simon gouverneur du district de Jéricho, « son cœur s'enorgueillit, et il voulut s'emparer de [tout] le pays; et il méditait une trahison contre Simon et contre ses fils pour les perdre. » Simon étant venu à Jéricho avec ses deux fils Mathathias et Judas, « le fils d'Abob les accueillit avec perfidie dans un petit fort appelé Doch, qu'il avait fait bâtir, et il leur prépara un grand festin... Et quand Simon fut enivré, ainsi que ses fils, Ptolémée se leva avec les siens..., et ils le tuèrent, ainsi que ses deux fils et quelques-uns de ses serviteurs. » ℣. 13-16. C'est ainsi que périt Simon, le dernier survivant des Machabées, fils de Mathathias, au mois de *šebâṭ* de l'an 177 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire en février 135 avant J.-C. — Peu de temps après, Ptolémée fut assiégé dans son fort de Doch par un troisième fils de Simon, Jean Hyrcan, dont la mère était aussi tombée aux mains de Ptolémée. La piété filiale, qui amena Jean à entreprendre ce siège, le força aussi de le lever bientôt; car Ptolémée fit flageller la mère sur les murs, et menaçait de l'en précipiter toutes les fois que Jean se préparait à donner l'assaut. Quand celui-ci se fut retiré, Ptolémée n'en finit pas moins par faire périr la mère. Mais, ne se croyant plus en sûreté à Doch, il se réfugia au delà du Jourdain, chez Zénon Corylas, tyran de Philadelphie (*'Ammân*). Ces détails nous sont donnés par Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VIII, 1; *Bell. jud.,* I, II, 3-4.

Des savants du moyen âge ont cherché le petit fort de Ptolémée à quelques lieues au nord de Jéricho. Ainsi Brocard, *Descriptio Terræ Sanctæ,* ch. VII, dans Ugolini, *Thes. antiq. sacr.,* t. VI, col. MXLII, le place à une lieue de Phasellum (Phasaëlis, *Khirbet Fasâil*). Cette opinion est suivie dans les cartes de l'époque. Celle de Marino Sanuto, publiée par Tobler, *Descriptiones Terræ Sanctæ,* Leipzig, 1874, a un *Dotum* au nord-est de Phasaëlis. Une autre carte, de l'an 1300 environ, conservée à Florence et reproduite par Röhricht, dans la *Zeitschrift des deutschen Pälastina-Vereins,* 1891, t. XIV, pl. I, montre au même endroit une localité qu'elle appelle *Dothaim;* mais avec cette légende : *Hic captus fuit Simon Machabeus,* qui évidemment n'a rapport qu'à Doch. Il nous semble donc qu'ils ont cherché le fort de Ptolémée à *Dômeh,* qui est à huit kilomètres ouest-nord-ouest de *Khirbet Fasâil.* D'après Conder, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 387; t. III, p. 173, ils auraient eu en vue la haute montagne appelée *Qurn Ṣarṭabeh.* Mais peu importe; car, en tous cas, ils se sont égarés trop loin vers le nord. En effet, le texte sacré nous

mène plutôt dans le voisinage immédiat de Jéricho : « Simon... descendit à Jéricho... Et le fils d'Abob les accueillit... dans un petit fort appelé Doch. » Là aussi le nom ancien est conservé dans celui du *'Aïn el-Dûq*, source située à six kilomètres au nord-ouest du village actuel d'*Irîḥâ*, au pied nord du *Djébel el-Qaranṭel*, « montagne de la Quarantaine. » C'est par conséquent dans les environs de cette source que les savants modernes ont cherché l'emplacement de Doch. Malheureusement leurs descriptions, mises en regard l'une de l'autre, ne semblent pas assez claires. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 218, décrit « des ruines voisines [de la source] » sous le nom de *Khirbet Nasbeh;* Conder, *Memoirs*, t. III, p. 173, 209, parle d'un *Khirbet Abû Laḥm*, situé également « près de la source », ou plutôt sur une colline voisine dominant le sanctuaire musulman *Maqâm Imâm 'Ali;* Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine*, Londres, 1896, t. II, p. 21; cf. Conder, p. 231, indique une colline « d'une grande importance stratégique », dont la source « n'est pas loin », sous le nom de *Muedden Eblâl*, dû à une légende musulmane, empruntée à l'histoire de Josué. L'*imâm 'Alî*, dans une bataille contre les infidèles, aurait fait retourner le soleil, prêt à se coucher, vers l'horizon oriental; après quoi son serviteur *Eblâl* aurait donné sur ladite colline le signal (*iḏân*) de la prière du matin. Il n'est pas impossible que les trois noms ne désignent qu'une seule localité. Mais, quoi qu'il en soit, nous préférons une autre hypothèse que Conder lui-même a mentionnée, *Memoirs*, t. III, p. 205, comme une opinion « probable ». Il s'agit des restes d'une petite forteresse sur le sommet de la montagne de la Quarantaine, qui s'élève à 450 ou 500 mètres au-dessus de la plaine et à 114 mètres au-dessus de la Méditerranée. Ces ruines portent maintenant le nom de *Ṭâḥûnet el-Hawâ*, « moulin à vent. » Le fort était protégé au nord et au sud par des vallées à pente raide, à l'est par un précipice immense. A l'ouest un fossé en forme de croissant, mesurant de sept à huit mètres de large, a été taillé dans le roc pour séparer le fort du reste du sommet. Les fondations ne sont guère visibles, mais la construction paraît avoir occupé un rectangle d'environ cent mètres de long et quarante mètres de large. On y trouve aussi les restes d'une chapelle avec abside. Conder pense que ces restes datent du moyen âge; mais évidemment cela n'exclut pas une occupation antérieure.

Quant aux raisons qui nous font préférer cette dernière hypothèse, notons d'abord que les ruines près de *'Aïn ed-Dûq* semblent répondre plutôt au village de Νεάρα, mentionné par Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1, d'où Archélaüs, au moyen d'un aqueduc, tira l'eau nécessaire pour arroser ses plantations de palmiers dans la plaine; quelques-uns l'identifient avec la Naaratha de Josué, XVI, 7, et avec le Noran de I Par., VII, 28. Voir Clermont-Ganneau, *Researches*, p. 21-22. — En second lieu, il y a des preuves certaines que la montagne de la Quarantaine a porté le nom de *Dûq* avant et après l'occupation arabe. Le fait est constaté par Clermont-Ganneau, *Researches*, p. 21, sur l'autorité d'un manuscrit arabe, qui le dit expressément, — et c'est en nous appuyant sur cette source, où le nom est écrit avec *qof*, que nous suivons la même orthographe pour le nom de la fontaine, quoique tous les auteurs récents que nous connaissons emploient le *kaf*. — La littérature chrétienne en fournit d'autres preuves. Au VIIIe siècle, saint Étienne le Thaumaturge habita quelque temps « les cavernes de Douka, τοῦ Δουκᾶ »; il y retourna quelques années plus tard, pour y passer quarante jours de jeûne en l'honneur de saint Sabas, en compagnie de quelques autres anachorètes, parmi lesquels se trouvait l'hagiographe Léonce, qui nous raconte les faits dans sa *Vie de saint Étienne. Acta sanctorum*, Paris, 1867, julii, t. III, p. 540, 559. Il s'agit évidemment des cavernes qu'on voit encore sur les flancs du *Djébel el-Qaranṭel*, et dont quelques-unes, par leurs inscriptions en couleurs et leurs fresques religieuses, gardent encore le souvenir des pieux solitaires d'autrefois. — Le nom se retrouve encore dans les Actes de saint Elpide, *Acta sanctorum*, sept., t. I, p. 385; mais, par suite d'une confusion de deux lettres très semblables, Δ et Λ, il y est transformé en Λουκᾶ, et sous cette forme corrompue il a passé en latin dans l'*Historia Lausiaca* de Pallade, ch. CVI, *Patr. lat.*, t. LXXIII, col. 1193. De fait, le saint abbé Elpide, au IVe siècle, avait déjà habité la même laure, et sous sa conduite il s'y était établi une nombreuse communauté d'anachorètes. Aussi dans le *Pré spirituel*, CLIV (*Patr. lat.*, t. LXXIV, col. 198), la laure porte tout simplement le nom du saint. Et comme elle retenait en même temps le nom de « la laure de Dûq » (τοῦ Δουκᾶ, τοῦ Δουκός [?]), des moines postérieurs ont fini par y reconnaître le mot δούξ (*dux*, « chef d'armée »), et en faire une épithète de saint Elpide. En effet, le biographe anonyme de saint Chariton nous raconte, *Acta Sanctorum*, sept., t. VII, p. 578, que saint Elpide « avait reçu le nom de δούξ, parce qu'il avait pris le commandement de la laure comme un δούξ, en la défendant contre les attaques des Juifs d'une localité voisine, appelée Νοερόν » : ce dernier nom rappelant sans doute la Νεαρά de Josèphe, dont nous avons parlé. Il paraît donc établi que la montagne de la Quarantaine, avant de recevoir son nom moderne d'origine franque, portait le nom de *Dûq*, qui est resté attaché depuis à la source qui en baigne le pied. Ce point étant admis, il est difficile de ne pas retrouver l'ancien château de Doch dans le fort dont le sommet garde les ruines.

J. VAN KASTEREN.

DOCTEUR DE LA LOI. Voir SCRIBE.

DODANIM (hébreu : *Dôdânîm*, Gen., X, 4; *Rôdânîm*, I Par., I, 7; Septante : Ῥόδιοι, dans les deux passages), quatrième fils de Javan, fils de Japheth. Gen., X, 4; I Par., I, 7. La forme plurielle indique un nom ethnique, celui d'une peuplade descendant de Javan, père des Ioniens ou des Grecs. Mais quelle est cette peuplade? La difficulté d'une détermination précise vient des divergences du texte sacré, et les opinions émises à ce sujet roulent autour des deux variantes que nous allons expliquer.

I. VARIANTES DU TEXTE. — L'hébreu massorétique porte דֹּדָנִים, *Dôdânîm*, dans la Table ethnographique, Gen., X, 4. La critique des manuscrits signale à peine deux ou trois exceptions présentant *Rôdânîm*. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebr. cum variis lectionibus*, Oxford, 1776, t. I, p. 15; J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testam.*, Parme, 1784, t. I, p. 13. Mais au premier livre des Paralipomènes, I, 7, le texte actuel offre רוֹדָנִים, *Rôdânîm*. Cependant un assez grand nombre de manuscrits et d'éditions ont *Dôdânîm*, comme la Genèse. Cf. B. Kennicott, *Vet. Test.*, t. II, p. 644; J. B. de Rossi, *Variæ lect.*, t. IV, p. 168. La confusion entre le ד, *daleth*, et le ר, *resch*, se comprend facilement et se retrouve en maint endroit de la Bible. Faut-il l'admettre pour la leçon des Paralipomènes, et les textes opposés sont-ils une correction inspirée par celui de Moïse? Nous n'avons aucun élément certain pour trancher la question; nous ne pouvons que constater les données positives des documents. Les versions anciennes sont elles-mêmes en désaccord et sont partagées entre les deux variantes. On trouve ainsi : dans le Targum d'Onkelos, *Dôdânîm ;* dans la Peschito, *Dûdânîm*, Gen., X, 4, et I Par., I, 7; dans la Vulgate, *Dodanim;* dans le Targum de Jonathan ben Uziel, דּוֹרְדַנְיָא, *Dôrdanyâ'*; tandis qu'on lit *Rôdânîm* dans le samaritain, et que les Septante, dans les deux endroits, portent Ῥόδιοι, sans variantes, à deux exceptions près, Δωδανειμ, Δωδανιν. Cf. R. Holmes et J. Parsons, *Vetus Testam. græcum cum variis lect.*, Oxford, 1798-1824, t. I et II (sans pagination); H. B. Swete, *The*

Old Testament in Greek, Cambridge, 1895, t. I, p. 15; t. II, p. 1. En somme, ces autorités comparées et additionnées sembleraient faire pencher la balance en faveur de *Dôdânîm*. Malgré cela, les exégètes, comme nous allons le voir, ont gardé à *Rôdânîm* son degré de probabilité.

II. Identifications. — « Aux deux leetures *Dôdânîm* et *Rôdânîm* se rattaehent deux systèmes d'interprétation aneiens du quatrième fils de Yâvân, entre lesquels la critique contemporaine hésite encore et ne saurait se prononcer d'une manière absolument affirmative, car tous les deux sont en mesure de faire valoir de sérieux arguments en leur faveur. » F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1884, t. II, 2e part., p. 143.

1° *Dôdânîm = Dardaniens.* — Le premier système est celui de Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850, p. 104-109, d'après le Targum de Jonathan ben Uziel et le Talmud de Jérusalem, *Megillah*, I, fol. 11, qui rendent *Dôdânîm* par *Dardanya*, e'est-à-dire les Dardaniens. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 424. Au point de vue linguistique, on explique l'assimilation par la contraetion assez fréquente en hébreu et en phénieien de la syllabe *ar* en *ô*. On cite partieulièrement, en hébreu, la forme verbale irrégulière *ye'ô'êrû*, pour *ye'ar'êrû*, de *'ûr*, « éveiller, exciter, » dans Is., XV, 5, celle de *ḥaṣôṣêr* pour *ḥaṣarṣêr* (d'où *ḥaṣôṣrâh*, « trompette »), d'un verbe *ḥâṣar*; enfin le nom géographique *'Arô'êr*, eontracté de *'Arar'êr* (de *'ârar*), qui conserve encore ses trois *r* dans la transeription égyptienne du temps de Thotmès III, *Harhorar*. En phénieien, le nom *Iyarba'al*, transcrit en latin *Jarbas*, *Hiarbas*, se eontracte en *Yoba'al*, *Jobal*, *Jubal*. On trouve de même *Bomilcar* pour *Barmilcar*, *Himilco* pour *Himilcar*, comme *Auvergne* vient de *Arverni*. Historiquement l'identification présenterait assez de vraisemblanee. Les Dardaniens sont un des grands peuples de la haute antiquité. Nous les voyons des deux côtés de l'Hellespont, une partie ayant franchi ce détroit et passé en Asie Mineure, tandis qu'une autre restait en arrière sur le sol de l'Europe. Cette dernière nation, sauvage et guerrière, Strabon, VII, p. 316, habitait le sud-ouest de la Mysie européenne ou Mœsie, touchant à l'est aux Thraces, au sud aux Maeédoniens et aux Péoniens, et s'étendant sur une partie de l'Illyrie. Ceux d'Asie Mineure, dont Diodore de Sieile, V, 48, affirme la parenté avec ceux d'Europe, disparurent de bonne heure comme peuple distinet, mais après avoir atteint un bien autre degré de eivilisation et d'importanee. Au temps de Strabon, XII, p. 565; XIII, p. 596 et 606, le peuple dardanien de Troade et son canton de Dardania n'étaient plus qu'un souvenir, et les limites du canton, situé au nord d'Ilion, n'étaient pas très exaetement définies. Mais la mémoire s'en perpétuait dans le promontoire Dardanis ou Dardanion et dans la ville éolienne de Dardanos, d'après laquelle, à son tour, le détroit des Dardanelles a reçu le nom qu'il porte encore aujourd'hui. — On objeete à cette opinion que les Dardaniens sont un peuple thraeo-illyrien, et non pas gréeo-pélasgique. Par leurs affinités ethniques, ils devraient donc appartenir à la descendanee de Gomer, non à celle de Javan. Le peuple dardanien est un frère d'Aseenez ou des Phrygiens, et il est difficile de croire que ee n'est pas ainsi que l'aurait représenté l'auteur de la Table ethnographique, s'il l'avait compris dans ses généalogies. Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 2e part., p. 142-153. Cette hypothèse est admise par Gesenius, *Thesaurus*, p. 1266, et Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1887, p. 208. Malgré ses difficultés, elle est certainement préférable à celle de J. D. Michaelis, *Spicilegium geogr.*, t. I, p. 120; de Rosenmüller, *Bibl. Alterthumskunde*, t. I, 1re part., p. 225, et de Knicke, *Erklärung der Völkertafeln*, p. 34 (cf. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, p. 105), qui proposent un rapprochement entre *Dôdânîm* et *Dodone*, la célèbre ville d'Épire, comme étant le plus aneien eentre religieux et national des Hellènes proprement dits. Le chapitre X de la Genèse désigne des peuples ou des pays, et non pas de simples localités de ce genre. Ensuite il nous montre les fils de Javan habitant les îles et les côtes de la Méditerranée plutôt que les régions continentales.

2° *Rôdânîm = habitants de Rhodes.* — Le second système se rattaehe à la leçon *Rôdânîm* et voit dans ce peuple les habitants de l'île de Rhodes, eomme les Septante, qui ont traduit par Ῥόδιοι, et saint Jérôme, *Liber hebr. quæstionum in Genesim* t. XXIII, col. 952, qui explique le nom par *Rhodii*. Il semble s'aecorder mieux avec le texte biblique, qui, par l'expression *Kittîm ve-Rôdânîm*, indique un lien spécial et étroit entre ces deux groupes géographiques, c'est-à-dire Chypre et Rhodes. Le peu de place que eette dernière île tient sur la carte ne saurait être, comme l'a pensé Bochart, *Phaleg*, lib. III, cap. VI, Caen, 1646, p. 184, un obstacle à ee qu'elle figure à elle seule sous un nom particulier dans la généalogie des fils de Javan. Elle a pu devoir ee privilège à son importanee historique de premier ordre dans les annales primitives des contrées greeques. Dès le temps de la composition des poèmes homériques, oeeupée par des Doriens, elle eonstituait un des principaux États helléniques. Strabon, XIV, p. 654, parle du développement de ses colonies et navigations commerciales jusque dans le lointain occident, longtemps avant celles de la plupart des autres cités de la Grèce. Mais son insertion dans la Table ethnographique serait surtout justifiée par ee fait que la grande île de la eôte de Carie a été de très bonne heure eonnue et fréquentée par les Phéniciens. Elle devint même le siège d'un de leurs principaux et de leurs plus aneiens établissements dans les mers grecques. On peut voir dans F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 2e part., p. 155-165, le fondement de ces rapports historiques entre les Phéniciens et l'île de Rhodes. Outre ce dernier savant, plusieurs auteurs admettent cette opinion, entre autres J. Halévy, *Recherches bibliques*, Paris, 1895, t. I, p. 261, et A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892, p. 177, qui étend les *Rôdânîm* d'une façon générale aux habitants des îles de la mer Égée. — La même leçon *Rôdânîm* a fait naître une autre hypothèse que nous ne nous arrêterons pas à discuter, car elle est universellement rejetée : c'est eelle de Bochart, *Phaleg*, lib. III, eap. VI, p. 183-188, qui reconnaît ici les habitants des embouchures du Rhône, *Rhodanus*; elle est historiquement et géographiquement impossible.

A l'identification *Rôdânîm = Rhodiens* on objecte l'ignorance où nous sommes du nom primitif de l'île, puis le manque de pleine conformité entre les deux mots, puisque le *noun* ou l'*n* de *Rôdânîm* fait défaut dans Rhodes, *Rhodii*. Un eommentateur récent, F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 311, qui formule eette objection, préfère, à cause de la correspondanee exacte entre les noms, assimiler les fils de Javan dont nous parlons aux *Rotennu*, qui payèrent tribut aux pharaons de la XIXe à la XXIe dynastie, et, au temps de Thotmès III, possédaient plusieurs villes confédérées depuis les rives de l'Oronte jusqu'au torrent de Cison et de là jusqu'à l'Euphrate. Les *Rtnu*, Rotanou ou Lotanou, sont, en effet, les Syriens du nord; cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 143-147. Mais les égyptologues et les exégètes ne sont pas d'aecord pour savoir quel peuple biblique ils représentent. Les uns ont pensé aux Ludim, Gen., X, 13; d'autres à Lud, fils de Sem, Gen., X, 22; d'autres à Lotan, fils d'Édom. Gen., XXXVI, 20, 22. On les a ainsi rattaehés tantôt à la raee de Cham, tantôt à celle de Sem, plutôt qu'à celle de Japheth. Cette opinion d'ailleurs est-elle bien conciliable avec l'ensemble et la nature des territoires assignés par l'Écriture aux fils

de Javan, Gen., x, 4, 5? Elle se heurte à des difficultés ethnographiques et géographiques qui ne sont pas clairement élucidées. A. Legendre.

DODAU (hébreu: *Dôdâvâhû;* Septante: Δωδία), père du prophète Éliézer de Marésa, qui vécut sous Josaphat. II Par., xx, 37. D'après une tradition juive, Dodaü était fils de Josaphat. S. Jérôme, *Quæst. hebr., in Par.*, t. xxiii, col. 1393.

DODD William, théologien protestant, né en juin 1729 à Bourne, dans le Lincolnshire, mort le 27 juin 1777. Il fit ses études à Cambridge, où il publia quelques poèmes facétieux, puis vint à Londres, et épousa, le 15 avril 1751, Mary Perkins, dont le luxe et la folle dépense lui furent fatals. Entré dans les ordres le 19 octobre 1751, il se fit vite une grande réputation comme prédicateur, tout en publiant certains écrits d'un caractère peu ecclésiastique, et en s'abandonnant de plus en plus à ce penchant pour les plaisirs mondains et pour la prodigalité, qu'il partageait avec sa femme. Il s'occupait néanmoins activement de plusieurs travaux fort sérieux, et surtout d'un commentaire de la Bible, ouvrage de mérite, qu'il fit paraître d'abord par semaines et par mois, en 1765, et qu'il réunit ensuite en trois volumes in-folio. Mais il fit des dettes, et sa position empira de plus en plus. Après de nombreuses aventures, il finit par faire un faux pour se procurer de l'argent : le 1er février 1777, il signa une traite du nom de son ancien élève, Philippe Stanhope, devenu lord Chesterfield, et se procura ainsi une somme de quatre mille deux cents livres. La fraude ne tarda pas à être découverte, et, malgré les efforts que l'on fit pour le sauver, il fut arrêté, jugé, condamné à mort, et exécuté le 27 juin 1777. Parmi ses nombreux écrits, le plus célèbre est *A new commentary of the Bible,* 3 in-f°, Londres, 1765-1770, qu'Adam Clarke disait, non sans exagération, être le meilleur commentaire qu'on eût publié en anglais. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 152. A. Regnier.

DODDRIDGE Philip, théologien anglais non conformiste, né à Londres le 26 juin 1702, et mort à Lisbonne le 26 octobre 1751. Son éducation fut commencée par sa mère, qui lui enseigna l'histoire sainte d'après les peintures de la cheminée. Il étudia d'abord à Londres, puis à Saint-Albans. Il suivit les leçons du ministre presbytérien Samuel Clarke, puis de Jennings, qui professait une grande indépendance de doctrine. Il succéda à ce dernier comme professeur à Kibworth, où il exerça en même temps les fonctions de prédicateur, de 1723 à 1729. A cette époque, il alla enseigner la théologie à Harborough, et peu après fut nommé prédicateur à Northampton. Mais sa santé l'obligea de se retirer à Lisbonne, où il mourut. On lui a reproché d'avoir trop écrit. Citons parmi ses œuvres : *The family Expositor. Or, a paraphrase and version of the New Testament, with critical notes and a practical improvement of each section disposed in order of an harmony,* 3 in-f°, Londres, 1738. A. Regnier.

DÖDERLEIN Johann Christoph, théologien luthérien, né à Windheim en Franconie, le 20 janvier 1745, mort à Iéna le 2 décembre 1792. Il fit ses études à l'université d'Altorf, où il devint professeur de théologie, en 1772. De là il passa en la même qualité à Iéna, où il demeura jusqu'à la fin de sa vie. Il fut un des pères du rationalisme en Allemagne. Voir Am. Saintes, *Histoire du rationalisme,* 2e édit., Hambourg, 1843, p. 169-170. Parmi ses ouvrages, on remarque : *Esaias ex recensione textus hebraici*, in-8°, Altorf et Nuremberg, 1775, 1778, 1780, 1789; *Die Sprüche Salomonis übersetzt und mit Anmerkungen,* in-8°, Altorf, 1778, 1782, 1786; *Das hohe Lied,* in-8°, Iéna, 1784, 1792, etc. Il édita avec des additions les tomes ii et iii des *Annotationes* de Grotius *in Vetus Testamentum,* in-4°, Halle, 1775-1776, et publia *Annotationum in Vetus Testamentum auctuarium in libros poeticos,* in-4°, Halle, 1779. Son édition de la Bible hébraïque mérite aussi d'être mentionnée : *Biblia hebraica, olim ab Chr. Reineccio edita et ad optimos codices recensita, nunc denuo edita a* J. C. Dœderleinio et J. H. Meisner, in-8°, Leipzig, 1793; Halle, 1818. Il faut enfin citer celui de ses ouvrages qui eut le plus de succès en Allemagne et où il enseigne qu'on doit expliquer les Écritures d'après la seule raison : *Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accommodata.* Pars Ia, Altorf, 1780. Pars IIa, in-8°, Altorf, 1781. Réimprimé en 1781, 1784, 1787 et 1797. — Voir H. Döring, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie,* sect. i, t. xxvi, 1835, p. 251-255.

DODO (hébreu : *Dôdô*), nom de trois personnages. Ce nom propre se trouve déjà sous la forme *Dûdu* dans les tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna, antérieures à l'exode. *Records of the past,* nouv. série, t. iii, p. 57.

1. **DODO** (Septante : πατραδέλφος αὐτοῦ; Vulgate : *patruus Abimelech*), père de Phua et grand-père ou ancêtre de Thola, juge d'Israël, de la tribu d'Issachar. La Vulgate, en suivant les Septante, a pris *Dôdô* de l'hébreu pour un nom commun, « oncle paternel, » et elle insère ici le nom d'Abimélech pour donner un sens à la phrase.

2. **DODO** (Septante : Δουδί et Δωδωέ; Vulgate : *patruus ejus*), père d'Elchanan de Bethléhem, un des *šâlišîm,* « officiers supérieurs » de l'armée de David. II Reg., xxiii, 24; I Par., xi, 26. Voir t. i, col. 977.

3. **DODO** (Septante : Δωδία; *Codex Alexandrinus :* Δωαΐα), père d'Éléazar, un des quatre *gibborim*, qui avaient l'emploi de *šâlišîm* en chef. I Par., xi, 25. La Vulgate a pris le mot *Dôdô* pour un nom commun : *patruus ejus,* « son oncle. » Au passage parallèle, II Reg., xxiii, 9, le texte hébreu porte : au ketib, *Dodoy,* et au keri, *Doday.* D'après I Par., xi, 12, c'est *Dodo* qu'il faut lire. Les Septante ont traduit d'abord le nom comme un nom commun, puis on l'a ajouté comme un nom propre : υἱὸς πατραδέλφου αὐτοῦ, υἱὸς Δουδί. Dans I Par., xxvii, 4, il est dit que le chef de la garde royale pendant le second mois était Doday (Vulgate : *Dudia*) l'Ahohite; en rapprochant ce texte des deux précédents, on constate qu'il a dû être altéré, et qu'il devait porter originairement : Éléazar, fils de Dodo l'Ahohite. E. Levesque.

DOEG (hébreu : *Dô'êg;* Septante : Δωήκ), serviteur de Saül, que la Vulgate qualifie d'Iduméen, tandis que les Septante et Josèphe après eux, *Ant. jud.,* VI, xi, 1, l'appellent Syrien, c'est-à-dire Araméen, par suite du changement du *d* en *r*. Il était le chef des bergers de Saül, I Reg., xxi, 7, et l'un de ses principaux serviteurs. I Reg., xxii, 9. Les Septante, par une fausse interprétation, lui donnent, I Reg., xxi, 7, le titre de « gardien des mules de Saül ». — Doeg se trouvait dans le Tabernacle, à Nobé, le jour où David, fuyant définitivement la cour de Saül pour sauver sa vie, vint demander au grand prêtre Achimélech quelques aliments pour lui-même et pour ses compagnons, et en reçut, avec les pains de proposition, l'épée de Goliath. La Vulgate dit que Doeg « était dans l'intérieur du Tabernacle du Seigneur ». I Reg., xxi, 1-9. L'hébreu et les autres versions diffèrent de la Vulgate en cet endroit; ils portent : « Il y avait un homme (Doeg) lié devant le Seigneur. » Les exégètes ont exprimé divers sentiments sur la raison pour laquelle Doeg était ainsi « lié » ou « retenu » dans le Tabernacle. Les uns ont pensé qu'il y accomplissait quelque purification légale, les autres qu'il était venu pour s'acquitter d'un vœu, cf. Act., xxi, 26; d'autres, qu'il était soupçonné d'être

lépreux, Lev., XIII, 4-5, ou qu'il avait quelque maladie dont il demandait la guérison. Voir Cornelius a Lapide, *Comment.*, t. III, Paris, 1895, p. 396. Les traducteurs alexandrins paraissent croire qu'il avait fait un vœu de Nazaréen : συνεχόμενος Νεεσσαρὰν ἐνώπιον Κυρίου. — Quoi qu'il en soit, Doeg observa tout ce qui se passait et garda bon souvenir de ce qu'il avait vu et entendu pour en faire usage à l'occasion. Cf. I Reg., XXII, 22. Cette occasion ne tarda pas à se présenter. Saül avait appris que David, ayant réuni autour de lui quatre cents hommes, s'approchait à la tête de cette troupe. I Reg., XXII, 2, 5-6. Il se plaignit un jour amèrement à ses officiers qui l'entouraient de ce qu'aucun d'eux ne l'informait des menées du fils d'Isaï. Alors, pour faire acte de bon courtisan ou pour perdre David, ou plutôt pour ces deux motifs à la fois, Doeg raconte au roi ce dont il avait été témoin à Nobé, en commençant par le récit d'un fait qui n'est pas rapporté I Reg., XXI, 1 : c'est que le grand prêtre Achimélech avait consulté le Seigneur au nom de David. I Reg., XXII, 6-10. L'Iduméen pensait avec raison que c'était là le grief le plus grave aux yeux de Saül; Saül ne pouvait redouter rien tant que de voir le Seigneur rendre quelque oracle en faveur de celui qu'il regardait comme un rival acharné à sa perte. I Reg., XXII, 13. On a prétendu que Doeg avait calomnié David et Achimélech en ce qui regarde la consultation divine; mais Achiméleçh, à qui il était si facile de se justifier sur ce point, le confirme indirectement. I Reg., XV, 15. Le résultat du rapport de Doeg fut que Saül, ayant mandé à Gabaon Achimélech et les prêtres de sa famille, ordonna à des « coureurs » (voir ce mot, col. 1080) de les tuer tous. Cf. IV Reg., X, 25. Mais les coureurs se refusèrent à cette exécution barbare, et le roi commanda à Doeg de les immoler lui-même. L'Iduméen, qui les avait dévoués à la vengeance de Saül, ne pouvait reculer; il massacra donc ces prêtres au nombre de quatre-vingt-cinq, probablement avec l'aide de ses serviteurs. Cette horrible boucherie fut suivie d'une autre plus horrible encore; on fit périr à Nobé tout ce qui avait vie : hommes, femmes et enfants et jusqu'aux animaux. I Reg., XXII, 16-19. Abiathar, fils d'Achimélech, put cependant échapper au massacre, et il vint apporter à David cette nouvelle. David, qui connaissait Doeg, ne fut pas surpris de sa conduite; il avait prévu, en le voyant entrer dans le Tabernacle, à Nobé, qu'il le dénoncerait. I Reg., XXII, 20-22. La douleur et l'indignation qu'il éprouva à cette nouvelle lui inspirèrent le Psaume LI, qui commence par cette vive apostrophe à Doeg : « Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate? » Les Pères ont vu dans Doeg une figure du traître Judas et des impies, persécuteurs des justes et des amis de Dieu. S. Augustin, *In Ps. LI*, 3, 13, t. XXXVI, col. 601 et 608.

E. PALIS.

DOIGT. Hébreu : *'eṣba'*; Septante : δάκτυλος; Vulgate : *digitus*.

1. DOIGT, l'une des cinq parties articulées qui terminent la main. — 1° *Dans le sens propre.* L'Écriture mentionne un guerrier philistin de Geth, qui avait six doigts à chaque main et à chaque pied. II Reg., XXI, 20; I Par., XX, 6. — Dans les cérémonies du Temple, les prêtres trempaient leur doigt dans le sang des victimes pour en toucher ensuite les cornes de l'autel ou faire des aspersions. Exod., XXIX, 12; Lev., IV, 6-34; IX, 9; XIV, 16, 27; XVI, 14, 19; Num., XIX, 4. — Il est encore question des doigts de l'épouse, qui sont pleins de myrrhe, Cant., V, 5; des doigts des idoles, qui ne servent de rien, comme s'ils n'existaient pas, Sap., XV, 15; des doigts mystérieux qui écrivent sur la muraille du palais de Baltassar, Dan., V, 5; du doigt avec lequel Notre-Seigneur guérit le sourd, Marc., VII, 33, et écrit par terre, Joa., VIII, 6; du doigt de Lazare, dont le damné attend en vain un léger rafraîchissement, Luc., XVI, 24; des doigts que saint Thomas est invité à mettre dans les plaies du Sauveur. Joa., XX, 25. — Certains mouvements des doigts marquent la duplicité, Prov., VI, 13, ou la moquerie. Is., LVIII, 9. — 2° *Dans le sens figuré,* le doigt se prend en hébreu pour la main, qui représente elle-même la puissance de Dieu ou l'activité de l'homme. Ainsi c'est le doigt de Dieu qui fait les cieux, Ps. VIII, 4; qui se manifeste par des prodiges, Exod., VIII, 15; qui écrit les tables de la loi, Exod., XXXI, 18; Deut., IX, 10; qui chasse les démons. Luc., XI, 20. Le doigt de l'homme fabrique des idoles. Is., II, 18; XVII, 8. Roboam dit aux Israélites que son petit doigt, *qotén,* de *qâtan,* « petit, » sera plus gros que les reins (le dos) de son père, pour indiquer que sa main sera beaucoup plus lourde, ses exigences beaucoup plus onéreuses que celles de Salomon. III Reg., XII, 10; II Par., X, 10. Former les doigts à la guerre, c'est donner à quelqu'un le courage et l'habileté militaires. Ps. CXLIV (CXLIII), 1. On lie la loi à ses doigts pour que l'esprit ne l'oublie pas et que la main l'exécute toujours. Prov., VII, 3. Ne pas toucher un fardeau du bout des doigts, c'est se refuser à tout acte de vertu pénible. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46. Les versions se servent même du mot « doigt » dans quelques passages où l'hébreu parle de « main ». Jud., XVIII, 19; Job, XXI, 5; XXIX, 9; Prov., XXXI, 19; Is., LIX, 3. Elles disent aussi que le Seigneur « prend la terre avec trois doigts », là où l'hébreu porte : « Il mesure la terre avec un *šâlîš.* » Is., XL, 12. Le *šâlîš* est le tiers de l'éphi. Voir ÉPHI.

H. LESÊTRE.

2. DOIGT, mesure de longueur. — Dans le texte hébreu, le *'eṣba'* ne désigne une mesure proprement dite que dans un seul passage. Jer., LII, 21. Ce prophète nous apprend que les colonnes du Temple de Jérusalem, Jachin et Booz, qui étaient creuses à l'intérieur, avaient quatre doigts d'épaisseur de métal. La mesure ainsi nommée était égale au quart du *téfaḥ* ou palme, et équivalait à l'épaisseur du doigt (environ $0^{m}0218$). Voir COUDÉE, col. 1060. Maimonide, *Mischnê Thora,* II, III, 9, 9, dit que l' *'eṣba'* est égal à la longueur de sept grains d'orge moyens. — Deux fois la Vulgate traduit le mot *téfaḥ* par « quatre doigts ». Exod., XXV, 25; XXXVII, 12.

H. LESÊTRE.

DOLFINI Jean-Antoine, dit de Casalmaggiore, bien qu'il soit né à Pomponesce, en Lombardie, après avoir fait ses humanités à Crémone, étudia à l'université de Bologne, et là revêtit l'habit des Mineurs Conventuels. Son assiduité à l'étude lui imposait des veilles prolongées, en raison desquelles on le surnommait « Mezza notte ». Il fut appelé en qualité de théologien au concile de Trente, par Paul III. Ses confrères l'élurent provincial de Bologne, en 1546. L'université de la même ville le réclama pour professeur de physique, en 1553. Il fut élu général de son ordre en 1559, et il conduisait ses sujets « avec un fil de soie, tant était suave et forte sa douceur », lorsque la mort vint le leur enlever, à Bologne, le 5 septembre 1560. Il a laissé : *Commentaria in Epistolam ad Hebræos,* in-8°, Rome, 1587; *Commentaria in Evangelium S. Joannis, opera et cum additionibus* cardinalis Sarnani, in-8°, 1587. — Sbaraglia fait observer que Possevin, Wadding et Jean de Saint-Antoine ont fait de cet auteur deux personnes différentes, sous les noms d'Antoine et de Jean-Antoine, celui-ci étant le véritable. On l'appelle aussi Delphini et Dauphin.

P. APOLLINAIRE.

DOMESTIQUE (ὁ οἰκεῖος), celui qui fait partie de la maison. Ce mot, dans l'Écriture, ne désigne pas un serviteur, comme en français, mais quiconque fait partie de la maison (*bêt,* οἶκος), soit enfant, fils et fille, soit esclave. II Sam. (II Reg.), XVI, 2; Prov., XXXI, 15, 21; Eccli., IV, 35; VI, 11; XXX, 2; XXXII, 26; Is., III, 6; Mich., VI, 6; Matth., X, 25, 36 (οἰκιακός, « celui qui est soumis à l'autorité du père de famille »); Act., X, 7 (οἰκέτης, mot qui signifie quelquefois spécialement un esclave. Luc,

XVI, 13; Rom., XIV, 4; I Pet., II, 18); Rom., XVI, 5 (κατ' οἶκον); 1 Cor., XVI, 19 (κατ' οἶκον); Gal., VI, 10; Ephes., II, 19; I Tim., V, 8. Les chefs de famille doivent prendre un soin particulier de tous ceux qui appartiennent à leur maison, spécialement de leur salut. Gal., VI, 10; I Tim., V, 8.

DOMINICAINS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. — L'ordre a été fondé en 1216, par saint Dominique, sous le nom de *Frères Prêcheurs,* pour la défense de la foi catholique, avec, pour mission principale, la prédication et l'enseignement des sciences sacrées. Il a exercé au moyen âge une prépondérance marquée dans le domaine intellectuel, étant le premier institut établi dans l'Église avec une mission spécifiquement doctrinale. On peut répartir son action dans l'histoire de la Bible en deux périodes : 1° le moyen âge; 2° la Renaissance et les temps modernes.

I. MOYEN AGE. — *I. PLACE DE LA BIBLE DANS L'ORDRE.* — Le couvent dominicain étant conçu comme un groupe essentiellement scolaire en vue de la diffusion de la science sacrée, chaque couvent possède un docteur ou lecteur, chargé de lire et commenter le texte des Écritures aux religieux et aux étudiants du dehors. La Bible au moyen âge est le texte officiel de la théologie, et il en est pareillement dans les écoles dominicaines. Dans quelques grands couvents, spécialement à Paris, où les écoles furent incorporées à l'Université dès 1229 (*Revue thomiste,* t. IV, 1896, p. 153), les écoles portent le titre de *studia generalia,* ou hautes études. Les maîtres qui y enseignent sont les plus célèbres, et leurs leçons forment les meilleures productions scripturaires du temps. Les Postilles de Hugues de Saint-Cher représentent le type des leçons sur la Bible à l'Université de Paris pendant la première moitié du XIIIe siècle, les commentaires de saint Thomas et d'Albert le Grand montrent ce que cet enseignement est devenu dans la seconde moitié du siècle; il s'est d'ailleurs maintenu sous la même forme pendant les siècles suivants. Le caractère relevé des leçons scripturaires des maîtres dans les *studia generalia* nécessita l'adjonction d'un auxiliaire destiné à donner aux commençants une connaissance d'ensemble mais élémentaire du texte de la Bible; ce furent les *baccalaurei biblici.* Denifle, *Rev. Thom.,* t. II, 1894, p. 149. Cette institution fut introduite vers la fin du XIIIe siècle dans les couvents importants qui n'étaient pas des *studia generalia,* mais auxquels on donnait le nom de *studia solemnia.* Ces sortes de maîtres en second y furent appelés *lectores biblici.* Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs,* in-8°, Paris, 1884, p. 116.

Une culture biblique aussi intensive (car tous les religieux d'un couvent, même le prieur, étaient tenus d'assister aux leçons) conduisit comme conséquence naturelle les Dominicains à introduire avec surabondance les citations de l'Écriture dans toutes leurs productions littéraires, spécialement dans leurs ouvrages théologiques et leurs sermons. La tendance est d'ailleurs générale au moyen âge. Mais il semblait alors qu'il ne pouvait pas y avoir d'excès dans l'usage de la parole de Dieu.

L'usage incessant que les Dominicains durent faire de la Bible dans leurs écoles et la prédication les conduisit de très bonne heure à entreprendre de grands travaux dans le domaine scripturaire, et leur action se trouve marquer le point initial des principales directions dans lesquelles ont été engagées les sciences bibliques. Aussi le savant barnabite L. Ungarelli a-t-il pu écrire : « L'on peut dire que les bibles latines, manuscrites ou imprimées, depuis le milieu du XIIIe siècle jusqu'au concile de Trente, furent infiniment redevables aux travaux assidus et éclairés des Frères Prêcheurs. » *Anal. juris pontif.,* 1852, col. 1321. Et son disciple, le P. Vercellone : « C'est à l'ordre dominicain que revient la gloire d'avoir, le premier, renouvelé dans l'Église les exemples illustres d'Origène et de saint Jérôme par le culte ardent de la critique sacrée. » *Dissert. acad.,* in-8°, Rome, 1864, p. 48.

II. TRAVAUX POUR LA RECONSTITUTION DU TEXTE LATIN : LES CORRECTORIA. — Le texte latin de la Vulgate, au dire des écrivains du XIIe et du XIIIe siècle, était, grâce au régime longtemps continué des manuscrits, fortement corrompu. La reconstitution d'un texte latin correct était donc une œuvre préalable et urgente. Les premiers travaux de correction ont été l'œuvre exclusive des Dominicains jusque vers 1267. Les prétendus correctoires de l'Université et de la Sorbonne sont fictifs. Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* t. IV, p. 284. La première correction dominicaine de la Bible a été faite à Paris, sous la direction de Hugues de Saint-Cher, un des premiers professeurs de l'ordre à l'Université. Voir CORRECTOIRES DE LA BIBLE, col. 1023-1024. La partie de cette œuvre qui porta sur la collation du texte hébreu fut exécutée par Theobaldus de Sexania, un juif converti devenu dominicain et sous-prieur du couvent de Saint-Jacques. On possède aussi de lui un extrait des erreurs contenues dans le Talmud. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.,* t. I, p. 211; S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerunt christiani medii ævi temporibus,* Paris, 1893, p. 30-31.

III. UTILISATION MANUELLE DU TEXTE DE LA BIBLE : LES CONCORDANCES. — La nécessité où étaient les prédicateurs et les professeurs de recourir incessamment au texte sacré pour y chercher leurs autorités amena Hugues de Saint-Cher à l'idée de la confection d'un dictionnaire contenant par ordre alphabétique les mots de la Bible. Ce travail fut accompli au couvent de Saint-Jacques de Paris, d'où le nom de *Concordantiæ S. Jacobi.* voir *Archiv,* t. II, p. 235. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE, col. 895-896. Le système adopté par Hugues de Saint-Cher pour ses concordances avait l'avantage de donner un manuscrit peu volumineux, mais il avait l'inconvénient d'obliger de recourir à la Bible, sans qu'on pût comparer d'un seul coup d'œil les passages contenant le même mot. On obvia à cet inconvénient en citant sous chacun des mots formant le dictionnaire des concordances les phrases entières de la Bible qui contenaient ce mot. Ce système donna des concordances très développées, chaque phrase de la Bible paraissant plusieurs fois en divers endroits; de là leur nom de *Concordantiæ magnæ.* Elles furent l'œuvre des religieux que l'ordre envoyait étudier en Angleterre, c'est-à-dire à Oxford, où était le *studium generale.* Voir *Archiv,* t. II, p. 234. L'initiative semble en revenir à Jean de Derlington. Richard de Stavenesby et Hugues de Croyndon paraissent avoir été ses principaux collaborateurs. Elles sont connues sous le nom de *Concordantiæ anglicanæ.* Elles ne sont pas antérieures à 1246. Voir plus haut, col. 896. — Au commencement du XIVe siècle, un dominicain allemand, Conrad de Halberstadt, simplifia les concordances anglaises en ne laissant dans les citations que les mots les plus importants pour déterminer le sens. C'est sous la forme que leur a donnée Conrad que les premières concordances ont surtout été imprimées. Les éditions sans date de Strasbourg ont été publiées vers 1470 et 1475. Voir col. 896. Échard, t. I, p. 610. Les concordances achevèrent leur évolution au temps du concile de Bâle, sous l'action de Jean Stojkowich, plus connu sous le nom de Jean de Raguse. Voir col. 896-897. La création et le développement essentiel des concordances bibliques avaient donc été l'œuvre exclusive des Dominicains. Au XVIe et au XVIIe siècle, les concordances furent encore polies ou remises au point. La revision de Luc de Bruges a joui plus que les autres de beaucoup de faveur. Mais elle a continué à porter le nom de Hugues de Saint-Cher comme auteur principal.

IV. ÉTUDE ET SCIENCE DU TEXTE BIBLIQUE : LES COMMENTAIRES. — La place fondamentale occupée par la Bible dans l'enseignement des maîtres dominicains en conduisit

un grand nombre à écrire leurs leçons ou à composer des travaux sur la totalité ou une partie de l'Écriture. Il serait à la fois impossible et même superflu de tenter ici la seule énumération de ces auteurs. L'activité littéraire de l'ordre s'étant exercée pendant deux siècles et demi sous le régime des manuscrits, un grand nombre de ces travaux sont restés inédits. On peut voir le développement pris par cette étude en parcourant le catalogue de Bernard Gui (*Archiv*, t. II, 1886, p. 226, etc.) ou les *Scriptores Ordinis Prædicatorum* de Quétif et Échard, quoique ces collections soient fort incomplètes. Tous les catalogues des manuscrits des grands dépôts des bibliothèques de l'Europe en contiennent des *specimina* fréquents. Il nous suffit de donner ici une vue générale de ceux qui ont joui d'une grande réputation ou qui ont été édités au moins en partie.

1° C'est encore Hugues de Saint-Cher qui ouvre la série des grands commentateurs dominicains de la Bible. Ses commentaires sont sous forme de postilles ou annotations : *Postillæ in universa Biblia juxta quadruplicem sensum literalem, allegoricum, moralem, anagogicum* (premières éditions, Venise et Bâle, 1487; la dernière, 8 in-f°, Venise, 1754). Hugues met à profit dans ses commentaires son travail sur les concordances, car il cite constamment les textes parallèles de l'Écriture; c'est même là sa méthode d'interprétation littérale. Pour l'exposition des différents sens, il incorpore volontiers les autorités qui constituent l'ancienne glose. Le développement principal est donné aux trois sens secondaires. La position de Hugues comme commentateur est bien indiquée par un chroniqueur du commencement du XIVe siècle : *Primus postillator exstitit, et totam Bibliam egregie postillavit et excellenter in tantum, quod hucusque secundum non habuit.* Henri de Hervordia, *Chronicon*, édit. Potthast, Gœttingue, 1859, p. 190-191.

2° Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur un certain nombre de livres de l'Écriture (*Job, Psalm., Cantic., Isa., Jerem., Thren., Matth., Joa., Ep. Pauli*) marquent un nouveau moment dans l'histoire de l'exégèse. Il transporte dans la dissection et l'interprétation du texte scripturaire la méthode qu'il a créée pour commenter les livres d'Aristote. Au lieu de la méthode d'annotations ou de postilles usitée avant lui, il dissèque les parties du livre et des chapitres pour montrer leur ordre et leur dépendance, et arrive par un procédé d'analyse de plus en plus circonscrit à l'examen des phrases et des mots. Il crée ainsi le véritable procédé exégétique. L'interprétation littérale occupe presque exclusivement ses commentaires, si l'on comprend sous cette dénomination l'élément théologique qui découle immédiatement du texte.

3° La carrière exégétique d'Albert le Grand comporte, comme sa carrière philosophique, une double manière, la seconde ayant été déterminée par l'influence de son propre disciple, Thomas d'Aquin. Albert avait d'abord commenté toute la Bible par postilles, à la façon de Hugues de Saint-Cher. *Catalog. cod. hagiogr. biblioth. reg. Bruxellen.*, t. II, p. 101. Ce travail est demeuré inédit. Albert commenta plus tard un certain nombre de livres de la Bible par un procédé analogue à celui de ses commentaires sur Aristote et dans lequel il se rapproche de saint Thomas. Mais ici comme ailleurs les écrits d'Albert n'ont ni la précision ni la sobriété de ceux de son disciple. Les éditions des œuvres complètes d'Albert ne contiennent pas entièrement cette seconde catégorie de commentaires. Ceux sur les Psaumes, Jérémie, Baruch, Daniel, les petits Prophètes, les quatre Évangiles et l'Apocalypse sont seuls publiés. *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 1745; *Archiv*, t. II, p. 236.

4° La plupart des travaux sur le texte même de l'Écriture au moyen âge ont été exécutés sous forme de postilles, à la façon de celles de Hugues de Saint-Cher, ou de commentaires comme ceux de saint Thomas d'Aquin. Au XIIIe siècle, le système des postilles, plus simple et plus facile, semble avoir prédominé. Parmi les religieux qui ont écrit sur la Bible, soit sur une partie ou la totalité du texte, nous pouvons nommer : Jourdain de Saxe, second maître général de l'ordre; Pierre de Tarentaise, archevêque de Lyon et pape sous le nom d'Innocent V; Nicolas de Gorran, confesseur de Philippe IV, qui a écrit sur toute la Bible ; Bernard de Trilla, provincial de Provence ; Jean de Erdenbourg, maître de l'Université de Paris ; Thomas de Lentino, patriarche de Jérusalem. Au XIVe siècle : Thomas Jorg, professeur à Oxford et cardinal; Nicolas de Trevet, maître d'Oxford ; Ptolémée de Lucques, évêque de Torcello ; maître Ekehart de Hochheim, le chef des mystiques allemands; Ludolphe de Saxe, dominicain pendant une trentaine d'années, puis chartreux, connu par sa célèbre Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ; Michel du Four, professeur à l'Université de Paris; Pierre de la Palud, patriarche de Jérusalem, etc., etc. (On peut consulter pour ces noms et un grand nombre d'autres le catalogue de Bernard Gui, *Archiv*, t. II, p. 226, et Échard, *Sript. Ord. Præd.*) Au XVe siècle, l'ordre, travaillé par des réformes qui portèrent leur idéal vers l'ascétisme et négligèrent l'étude, vit diminuer notablement la vie scientifique. Ce qu'il gagna en bienheureux, il le perdit en docteurs. On pourrait cependant nommer, à côté du célèbre cardinal et théologien Jean de Torquemada (Échard, t. I, p. 839), un certain nombre de commentateurs.

5° A côté des travaux sur le texte de la Bible sous forme de postilles et de commentaires, l'ordre en produisit dès la fin du XIIIe siècle, mais surtout au XIVe, une catégorie spéciale, connue sous le nom de *Lecturæ*. La *lectura* est un produit scolaire de l'enseignement de la Bible et représente la leçon telle qu'elle se donnait dans une école de théologie d'alors, en dehors des *studia generalia*. Ces sortes de commentaires sur les différents livres de la Bible sont distribués en leçons ou lectures, d'où leur nom. La leçon comprend l'explication d'une portion du texte scripturaire, quelques versets ou une partie du chapitre. L'interprétation en est donnée comme dans les commentaires proprement dits. Le maître pose ensuite une ou plusieurs questions de théologie proprement dite qui se rattachent plus ou moins directement au texte commenté. Une leçon comprend ainsi une partie purement scripturaire et une autre purement théologique. Ces écrits, assez communs au XIVe siècle, ne sont que l'aboutissant du mode d'enseignement de la théologie pratiqué dès le XIIe siècle; le maître commentait l'Écriture comme texte scolaire et y greffait à son gré des questions dogmatiques ou morales.

Parmi les auteurs dominicains qui ont traité par ce procédé l'Écriture, on peut nommer : Olivier, provincial de Dacie; Tullius, de la même province; Jean de Erdenburg, Albert de Lombardie. *Archiv*, t. II, p. 234-235; Échard, *Script. Ord. Præd.* Le célèbre commentaire sur la Sagesse, de Robert de Holcot, professeur à l'université de Cambridge, si souvent imprimé (1re édit., Spire, 1483), est composé d'après cette méthode. Pareillement les lectures de Dominique Grenier sur la Genèse et les livres historiques de l'Ancien Testament (Toulouse, Bibl. municip., mss. 28, 29, 31), dédiées à Jean XII et écrites sur le conseil du général de l'ordre, Béranger de Landore (Échard, t. I, p. 613; Douais, *Essai sur l'organisation*, p. 117-119). Les leçons d'Arnaud Bernard sur l'Apocalypse données dans les écoles épiscopales de l'archevêque de Toulouse, Jean de Cardailhac, en 1379, appartiennent au même type (Toulouse, Bibl. mun., ms. 57; Douais, p. 119; Échard, t. I, p. 589).

6° On peut encore rapprocher des groupes de travaux précédents, relatifs à l'intelligence du texte sacré, les écrits connus aujourd'hui sous le nom de Chaînes. Voir col. 482. Ces extraits des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques avaient déjà trouvé une première réalisation dans la glose ordinaire de Walafrid Strabon (IXe siècle). Saint

Thomas d'Aquin, par ordre d'Urbain IV (1161-1164), entreprit sur une base plus large et avec des ressources nouvelles une exposition des quatre Évangiles, par la juxtaposition de textes patristiques formant une interprétation continue. Il avait donné lui-même à son ouvrage le nom d'*Expositio continua,* auquel on a substitué plus tard celui plus prétentieux et moins clair de *Catena aurea.* Saint Thomas avait fait traduire directement du grec un certain nombre de textes que l'on ne possédait pas encore en latin, ainsi qu'il le déclare dans les préfaces. Son confrère Guillaume de Morbecke, archevêque de Corinthe, qui se trouvait avec lui à la cour pontificale, et traduisait du grec, sur sa demande, les œuvres d'Aristote et d'autres philosophes, est selon toute vraisemblance l'auteur de ces traductions patristiques. L'utilité d'avoir ainsi, juxtaposées au texte de la Bible, l'autorité et l'interprétation des Pères était manifeste, en un temps où il était presque impossible de se procurer les travaux originaux. Aussi Humbert de Romans, cinquième maître général de l'ordre, dans son mémoire sur les questions à traiter au second concile de Lyon (1274), demande-t-il l'exécution d'un travail de cette nature pour les livres de la Bible qui ne l'ont pas encore : *Pro theologia videretur expediens, quod biblia glossaretur continue de dictis sanctorum in libris non glossatis.* Martène, *Ampl. coll.,* t. VII, p. 198. C'est vraisemblablement pour combler cette lacune que le dominicain anglais Nicolas de Treveth exécuta, au commencement du XIVe siècle, une exposition patristique de cette nature pour toute la Bible. Échard, t. I, p. 562.

7° Le moyen âge n'a pas composé de travaux analogues à ceux que nous appelons, depuis le XVIe siècle, Introductions à l'Écriture, et qui renferment les questions d'ordre général relatives à cette étude. On en retrouve cependant les éléments dispersés soit dans les préfaces des commentaires, soit surtout dans les traités de théologie ou d'apologétique, soit même dans quelques opuscules relatifs à des questions scripturaires spéciales, comme le traité de Gilles de Lessines, *De concordia temporum,* sur la chronologie biblique. Échard, t. I, p. 370.

V. VULGARISATION DU TEXTE DE LA BIBLE : LES TRADUCTIONS. — Dès la fin du XIIe siècle, mais surtout au siècle suivant, il se produisit dans les couches populaires une fermentation religieuse intense. Elle se traduit, entre autres manières, par un vif désir chez les laïques de lire l'Écriture en langue vulgaire. Le mouvement vaudois avait inauguré et développé cette tendance. Le goût de la discussion religieuse et la facilité d'errer chez des esprits sans culture avaient rendu l'autorité ecclésiastique défiante à l'égard de la traduction de l'Écriture dans les idiomes nationaux naissants. L'Église romaine ne semble pas avoir porté de défense positive contre la lecture de la Bible en langue vulgaire. Mais les évêques, qui se montrèrent plus antipathiques que les papes à l'égard des mouvements religieux laïques, furent aussi plus sévères à l'égard d'une pratique qui semblait les susciter et les entretenir. Au synode de 1210, l'évêque de Paris ordonne qu'on lui remette les livres théologiques écrits en roman, sauf la Vie de saints, sous peine de se voir déclarer hérétique. *Chart. univ. Paris.,* t. I, p. 70. Le concile provincial de Toulouse, en 1229, défend aux laïques de posséder les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; on leur concède, pour leur édification, le Psautier, le Bréviaire ou l'Office de la bienheureuse Vierge, mais non en langue vulgaire. Mansi, *Concil.,* t. XXIII, p. 715. Le concile de Béziers, en 1246, dans son règlement pour les inquisiteurs de la Provence, refuse aux laïques tout livre théologique, et même aux clercs les livres théologiques en langue romane. Mansi, t. XXXIII, p. 715.

Les Frères Prêcheurs, voués à la prédication et à la direction des âmes, exercèrent de très bonne heure une action étendue sur un grand nombre de personnes laïques et de fraternités. Ils furent inévitablement conduits à fournir un aliment à leur piété en mettant à leur portée des traductions en langue vulgaire. Ces sortes de productions littéraires avaient pris, en 1242, un développement assez considérable pour que le chapitre général tenu cette année à Bologne cherchât à l'arrêter : *Nec aliquis frater de cetero sermones, vel collationes, vel alias Sacras Scripturas de latino transferant* (sic) *in vulgare.* Martène, *Thesaurus anecdotorum,* t. IV, col. 1684. Pris entre le besoin très réel de venir en aide aux fidèles et la défiance du monde ecclésiastique, les Dominicains hésitèrent un peu, mais sacrifièrent çà et là à la première considération, surtout à partir du XIVe siècle, où le progrès des idiomes finit par nécessiter la constitution de toute une littérature religieuse en langue vulgaire. Cette espèce d'incertitude doit expliquer, croyons-nous, en grande partie pourquoi si peu de noms de traducteurs sont demeurés attachés à leur œuvre, spécialement dans le domaine de la vulgarisation des Écritures, les auteurs pouvant avoir des ennuis à cause de leur paternité littéraire. Néanmoins aucun ordre religieux n'a à son actif, au moyen âge, une somme aussi forte de traductions bibliques.

1° La traduction française de la Bible au XIIIe siècle est d'une importance particulière à raison de l'influence qu'elle a exercée sur toute la suite des traductions françaises, catholiques et protestantes. M. S. Berger n'est pas éloigné de conclure que « l'influence de la version du XIIIe siècle ne s'est pas bornée aux Bibles protestantes », mais encore que « bien peu de versions y ont échappé ». *La Bible française au moyen âge,* Paris, 1884, p. 314. Nous ne connaissons pas positivement les auteurs de cette traduction; mais M. S. Berger arrive à cette conclusion : « La version qui nous occupe a été faite par plusieurs traducteurs travaillant sous une même direction, d'après plusieurs manuscrits latins, dont le principal était un exemplaire de la Bible corrigée par l'Université. Notre version a été faite à Paris, dans l'Université, entre l'an 1226 et l'an 1250 environ. » *Ibid.,* p. 156. Or avant 1250 il n'y a eu à Paris, dans l'Université, qu'une seule correction de la Bible, celle entreprise par les Dominicains sous la direction de Hugues de Saint-Cher. On ne connaît d'ailleurs aucun exemple d'un travail en collaboration à l'Université autre que ceux des Dominicains. L'état encore sporadique des professeurs qui n'appartenaient pas à des collectivités religieuses le rend absolument invraisemblable chez les sept maîtres séculiers de la faculté de théologie. Il n'existe trace chez les Franciscains de Paris d'aucune entreprise scripturaire analogue. Les Prêcheurs, au contraire, ont, aux mêmes années, revisé le texte latin, créé les concordances et écrit le premier grand commentaire sur toute la Bible; et quand le chapitre général de 1242 défend de traduire à l'avenir les Saintes Écritures en langue vulgaire, il vise évidemment un ou plusieurs faits analogues à celui qui s'est produit à Paris et a été signalé par M. Berger. Si donc quelqu'un est autorisé à présenter des titres à la traduction française de la Bible parisienne, nous croyons que les Dominicains peuvent se mettre sur les rangs et même se présenter parmi les premiers, en attendant, s'il y a lieu, le dernier mot de la critique. Nous trouvons au XIVe siècle plusieurs noms de Dominicains qui ont collaboré à la traduction de la célèbre Bible du roi Jean, cette « œuvre exécutée sous ses yeux et par son ordre, et si remarquable que le moyen âge n'en aurait pas produit qui lui fût comparable, si elle eût été achevée ». Berger, *La Bible française au moyen âge,* p. 238. Le travail de traduction dura une trentaine d'années et fut l'œuvre de toute une pléiade de travailleurs. En avril 1398, nous trouvons nommés « maistre Jehan Nicolas, frere Guillaume Vivien, frere Jehan de Chambly (tous trois dominicains), demourant à Poissy ». En 1410, Jehan de Chambly y travaillait encore. *Ibid.,* p. 242. Nous ne mentionnons que pour mémoire Jean de Blois (Échard, t. I, p. 908;

Berger, *La Bible française*, p. 257) et Antoine du Four (Échard, t. II, p. 22), dont les noms ont été aussi prononcés à l'occasion des traductions françaises de la Bible.

2° C'est le nom d'un dominicain qui est le premier attaché à la traduction catalane de l'Écriture, celui de Romeu de Sabruguera (Barthélemy de la Bruyère), maître à l'Université de Paris, en 1306, correspondant de Jacques II d'Aragon, supérieur de cette province en 1312, mort en 1313. On n'est pas autorisé à affirmer positivement que Romeu ait traduit des parties de la Bible autres que le Psautier. En revanche, cette traduction est certaine. M. S. Berger détermine ainsi le procédé de travail de l'auteur : « Le traducteur travaillait sur un texte latin, mais il avait le Psautier français, soit sous les yeux, soit dans la mémoire. » Berger, dans la *Romania*, t. XIX (1890), p. 524-535. Voir plus haut, col. 346.

3° La première édition de la Bible en dialecte valencien a été publiée à Valence, en 1478, par les soins du dominicain Jaime Borrell. Cette traduction avait été faite à la fin du XIVe ou au commencement du XVe siècle, à la chartreuse de Portacæli, aux portes de Valence, par Boniface Ferrier, avec le concours d'autres personnes doctes. Boniface, frère du célèbre dominicain saint Vincent Ferrier, devint supérieur général des Chartreux dans l'obédience de Benoît XIII, pendant le grand schisme. J. Borrell a revu, corrigé et publié l'œuvre primitive. « Il semble avoir changé beaucoup de mots à son modèle, surtout dans l'intention de le rapprocher du latin. » Berger, p. 530. La bibliothèque Mazarine possède, sous le n° 1228, un exemplaire de ce rare incunable. *Catal. des incun. de la bibl. Mazar.*, Paris, 1893, p. 684; S. Berger, *Romania*, t. XIX, p. 528-530.

4° Jean Lopez, dans la seconde moitié du XVe siècle, a traduit en castillan les évangiles de l'année liturgique; la première moitié a été éditée : *Los evangelios desde Aviento hasta la domenica in Passione*, in-f°, Zamora, 1490. Échard, t. I, p. 826. Les Dominicains ont aussi participé aux traductions italiennes de la Bible. Sixte de Sienne attribue la première traduction à Jacques de Voragine, archevêque de Gênes (*Bibl. Sanct.*, lib. IV, ad verb. Jacob. arch. Gen., edit. Neapol., t. I, p. 397). C'est vraisemblablement sur cette autorité que s'est basé Richard Simon, quand il écrit : « Je croy que la plus ancienne traduction de la Bible en italien est celle de Jacques de Voragine, archevêque de Gênes : Possevin en parle comme d'une version peu exacte; d'autres, au contraire, l'ont estimée. » *Hist. crit. du Vieux Test.*, Paris, 1680, p. 598. Il n'est pas invraisemblable que le grand vulgarisateur de la légende des saints ait aussi songé à une vulgarisation de l'Écriture. Sixte de Sienne, qui était un spécialiste et a longtemps vécu à Gênes, comme l'observe Échard (t. I, p. 459), a dû avoir de bonnes informations. Cette donnée concorderait avec le jugement de M. S. Berger déclarant « que l'original qu'a glosé Cavalca était très rapproché des textes usités dans le midi de la France ». *Romania*, t. XXIII, 1894, p. 395.

Dominique Cavalca de Pise, un des vulgarisateurs les plus féconds du commencement du XIVe siècle, a traduit ou paraphrasé les Actes des Apôtres en italien. Il est un des trois dominicains toscans qui ont écrit en langue vulgaire à la même époque et que Gino Capponi, dans sa *Storia della republ. di Firenze*, 1875, t. I, p. 320, appelle *i sommi autori della età prima*. Il est fort curieux que les Vaudois se soient approprié l'œuvre de Cavalca; cela nous place assez loin de la théorie des Vaudois initiateurs des vulgarisations de la Bible. M. S. Berger observe à ce propos : « Le tableau que nous voyons est tout différent de l'image que nous nous faisions d'ordinaire de l'œuvre littéraire et religieuse des Vaudois. Un « barbet » s'appropriant sans scrupule la version d'un dominicain, n'est-ce pas une chose étrange et inattendue? Il me semble, au contraire, que rien n'est plus vaudois que cela. Les Vaudois prenaient leur bien où ils le trouvaient; personne n'a jamais eu une plus grande puissance d'accommodation. » *Romania*, t. XXIII, p. 393. « A la considérer de près, sa version (de Cavalca) est moins une paraphrase qu'une glose continue. Le traducteur juxtapose sans cesse la traduction délayée au mot propre; en effaçant simplement les mots ajoutés au texte, on obtiendrait assez facilement une version à peu près littérale. » *Ibid.*, p. 394.

Au XVe siècle, les Dominicains italiens se livrent encore à des travaux de vulgarisation scripturaire. Marino de Venise réédite la Bible italienne en 1477, d'après la traduction du camaldule Nicolas Malermi. Il y ajoute des rubriques qui sont des résumés des chapitres selon l'exposition de Nicolas de Lyre et d'autres docteurs : *Biblia vulgare... rubricata per me Fratre Marino da Venetia dell' ordine de' Predicatori de la sacra pagina humile professore, sequendo la expositione di Nicolao de Lyra e de li altri dotori*, 2 in-f°, Venise, 1477. Vers le même temps, Barthélemy de Modène, inquisiteur à Ferrare, traduit en italien les Psaumes et y ajoute un commentaire dans la même langue. Échard, t. I, p. 807; t. II, p. 823; Le Long, t. I, p. 354. En 1494, Frédéric de Venise traduit l'Apocalypse en langue vulgaire et y joint des commentaires : *La exposition dell' Apocalipsis per volgar con le ghiose di Maistro Federigo da Veniexia del ordine de' Fratri Predicatori in* MCCCCLXXXXIIII. L'ouvrage a été édité en 1515 et 1519, sans nom de lieu, et l'on en possède des manuscrits. Échard, t. I, p. 706; *Propugnatore*, 1880, t. I, p. 119; 1884, t. II, p. 260; *Romania*, t. XXIII, p. 417.

Nous pouvons encore signaler à titre de renseignement quelques manuscrits italiens de la Bible dont l'existence confirme encore le fait que l'ordre s'est servi pour ses religieuses de la Bible vulgaire et a travaillé à en répandre la connaissance. Tel est le manuscrit de la Marciana, à Venise, cl. I, it. 2. C'est un Nouveau Testament d'écriture bolonaise du XIVe siècle. Il est incomplet et suivi d'un calendrier en italien, dont la présence indique la destination usuelle de l'ouvrage. « Notre manuscrit, dit M. S. Berger, a été écrit dans un couvent de Dominicains ou de Dominicaines de la province de Ravenne. Il a été donné, au XVIe siècle, à la chartreuse de Venise; mais on voit, par les notes qui sont sur ses marges, que de 1363 à 1414 il appartenait au couvent de Saint-André de Ferrare. Dans ce manuscrit, qui représente la version ordinaire, les leçons sont marquées en marge, de même que les jours où elles doivent être lues, d'une écriture du XIVe siècle. Peut-être servait-il à la lecture publique, au réfectoire de Saint-André de Ferrare. » *Romania*, t. XXIII, p. 415. Pareillement la Bibliothèque Nationale possède deux volumes de la Bible italienne écrite par le dominicain napolitain Nicolas de Nardo (ital. 3 et 4). Il achevait d'écrire le livre d'Ézéchiel à la fin d'octobre 1466, et l'Apocalypse, par conséquent, comme il le dit, toute la Bible, le 15 mars 1472. Échard, t. I, p. 837; G. Mazzatinti, *Invent. dei mss. ital. delle bibliot. di Francia*, t. I, Rome, 1886, p. I; *Romania*, t. XXIII, p. 428. Il est donc manifeste que, au XVe siècle surtout, la lecture de la Bible en langue vulgaire s'était remarquablement développée en Italie, et que l'ordre des Frères Prêcheurs s'y était activement employé.

5° Un phénomène semblable s'observe en pays de langue allemande. Lorsqu'on connait l'essor donné à la langue nationale par les mystiques du XIVe siècle, dont le plus grand nombre et les plus célèbres appartiennent aux Frères Prêcheurs, on ne peut pas s'étonner de voir ces derniers tenir une place exceptionnelle dans la question de la vulgarisation de la Bible en Allemagne. Cette question de la traduction de la Bible en allemand a fait un grand pas à la suite des récents travaux du Dr F. Jostes, dont nous transcrivons les résultats. Nous constatons d'abord dans les couvents des Dominicaines allemandes le même fait signalé plus haut pour les Dominicaines d'Italie : la lecture de l'Écriture en langue vulgaire. L'im-

portant catalogue des manuscrits possédés, au XVe siècle, par les Dominicaines de Sainte-Catherine de Nuremberg nous en fournit la preuve irrécusable. Cette collection d'environ 370 numéros, chiffre fort important pour l'époque, contenait les volumes suivants, en ce qui concerne l'Écriture : une Bible complète, un autre exemplaire complet de la Bible moins les Prophètes, cinq Harmonies évangéliques, un Cantique des cantiques, huit Psautiers, deux Actes des Apôtres, deux Apocalypses, onze exemplaires des péricopes (Prophètes, Épîtres, Évangiles, Passion). F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger*, dans les *Collectanea Friburgensia*, fasc. IV, 1895, p. XXIV. Mais le fait le plus important est celui de la découverte du premier traducteur de la Bible allemande préluthérienne. Jean Rellach, un dominicain du diocèse de Constance, s'étant rendu à Rome à l'occasion du jubilé de l'an 1450, et ayant pris connaissance du récit de la prise de Constantinople par les Turcs, écrit par Léonard de Chio, dominicain et archevêque de Mitylène (cette lettre du 16 août 1553, adressée à Nicolas V, non indiquée par Jostes, se trouve dans Migne, *Patr. gr.*, t. CLIX, col. 923-934), résolut, avec quelques-uns de ses confrères, de traduire en langue allemande l'Écriture. Revenu dans son pays, il fut nommé prédicateur de la croisade contre les Turcs, et alla dans ce dessein en divers pays et jusqu'en Finlande. Le manuscrit de Nuremberg, qui contient plusieurs livres de sa traduction de la Bible et une préface où nous sont fournis ces renseignements biographiques, a permis au Dr Jostes d'établir que Jean Rellach a effectivement traduit toute la Bible, que son œuvre est, à part le Psautier, la première traduction allemande de l'Écriture avant celle de Luther, que c'est elle qui a eu les honneurs de l'impression après la découverte de l'imprimerie. F. Jostes, *Die « Waldenserbibeln » und Meister Johannes Rellach*, dans l'*Historisches Jarbuch*, t. XV (1894), p. 881; t. XVIII (1897), p. 133.

6° Enfin nous devons signaler une traduction arménienne de la Bible latine faite en Orient, vers 1330, par les soins et sous la direction de Barthélemy Petit (Parvus). Ce religieux, originaire de Bologne et missionnaire en Arménie, évêque de Maraga (vers 1330) et de Nachivan (1333), fut assez heureux pour ramener à l'unité romaine un bon nombre de moines arméniens schismatiques. Ils constituèrent, sous la règle de saint Augustin et les constitutions des Frères Prêcheurs, la congrégation des Frères-Unis, transformée plus tard en une province de l'ordre. Barthélemy traduisit en arménien, avec le concours de quelques-uns des missionnaires dominicains et des nouveaux Frères-Unis, tous les livres de liturgie et les constitutions de l'ordre. Il entreprit un travail semblable pour la Bible latine. Galani, qui, au XVIIe siècle, voyagea en Orient et habita l'Arménie, trouva encore ces livres aux mains de ces religieux. *De conciliatione Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, Rome, 1650, t. I, cap. XXX; Échard, t. I, p. 581. Au commencement du siècle passé, Échard signale dans son couvent de Saint-Honoré un exemplaire du Psautier arménien appartenant à cette traduction, donné à cette maison par Mathias Maracca, prieur du couvent de Charna, qui y avait reçu l'hospitalité lors de son séjour à Paris, en 1646.

VI. SCIENCES AUXILIAIRES DE LA BIBLE: LES LANGUES ORIENTALES. — 1° L'ordre se livra de bonne heure, au XIIIe siècle, à l'étude des langues orientales et organisa tout un système d'enseignement, spécialement en vue de l'arabe et de l'hébreu. Dans cette entreprise, il poursuivait spécialement un but apostolique, l'évangélisation des infidèles. Mais il est sorti aussi de ces écoles une littérature importante, et les études scripturaires en ont bénéficié. — En 1236, la province de Terre Sainte avait déjà organisé dans chacun de ses couvents un *studium linguarum* pour les langues orientales, spécialement pour l'arabe. Les religieux prêchent dans cette langue, et il en est qui savent l'arménien et le chaldéen. Échard, t. I, p. 104. La province de Grèce a fourni les principaux hellénistes de l'ordre. C'est de ce milieu qu'est sorti Guillaume de Morbecke, le traducteur d'Aristote et de Proclus. Mais c'est en Espagne surtout qu'ont été organisés les *studia linguarum* mis au service de tout l'ordre. Le voisinage des Sarrasins et des Juifs y a fait spécialement cultiver l'arabe et l'hébreu. Saint Raymond de Pennafort s'est spécialement employé à organiser ces écoles. Il en établit, vers le milieu du siècle, à Tunis et à Murcie. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 495. En 1281, il y a un *studium hebraicum* à Barcelone, et un *studium arabicum* à Valence, et le chapitre de la province d'Espagne assigne neuf religieux à chacun. Douais, *Acta cap. prov.*, Toulouse, 1894, p. 625-626. En 1291, on établit cette double étude de l'hébreu et de l'arabe à Jativa. Denifle, *Universitäten*, p. 497. Les religieux des diverses provinces de l'ordre pouvaient y être admis sur l'autorisation du général. Martène, *Thes. anecd.*, t. IV, col. 1725. En 1310, l'ordre élargit cette organisation primitive en établissant des études de langues dans quelques provinces centrales de l'ordre. Le chapitre général de cette année émet ce vœu : *Rogamus magistrum ordinis quod ipse de tribus studiis, scilicet hebraico, greco et arabico provideat in aliquibus provinciis, et cum fuerint ordinata, ad quodlibet illorum qualibet provincia unum studentem aptum et intelligentem mittere curet.* Martène, *Thes. anecd.*, col. 1927. C'est ce développement des études orientales au commencement du XIVe siècle qui nous explique pourquoi le général de l'ordre, Aimeric de Plaisance, fait don, en 1308, d'un manuscrit hébreu au couvent de Bologne. Échard, t. I, p. 495. Deux ans plus tard, en 1310, le célèbre Jean de Paris donne aussi à la même maison une Bible hébraïque d'une grande valeur et d'une haute antiquité. Échard, t. I, p. 519. Il n'est pas douteux que le couvent de Bologne, qui possédait un *studium generale*, ait été une des écoles de langues dont parle le chapitre de 1310. C'est à ce même mouvement linguistique que se rattache le fait de voir un dominicain florentin du XIVe siècle écrire de sa main tout un psautier grec. Échard, t. I, p. 722.

Parmi les travaux se rattachant aux Ecritures produits par l'activité de l'ordre au XIIIe et au XIVe siècle, nous rappellerons le correctoire hébreu mentionné plus haut, de Théobald de Sexania, ainsi que ses extraits du Talmud; les écrits de Raymond Martini, formé dans les *studia* d'Espagne et où il fut professeur, spécialement son célèbre *Pugio fidei*, dans lequel paraît une connaissance approfondie du Talmud, et dont une bonne partie peut être considérée comme appartenant à la science de l'Introduction aux Écritures (Échard, t. I, p. 396; A. Neubauer, dans *The Expositor*, 1888, p. 81-105, 179-197; *Rev. de l'hist. des relig.*, t. XVIII, 1888, p. 136); les travaux de traduction de l'arabe, mais d'écrits juifs, relatifs à la loi mosaïque et au Messie, d'Alphonse Bonhomme, espagnol, dans la première moitié du XIVe siècle, et dont on trouve un si grand nombre de manuscrits. Échard, t. I, p. 594; *Catalogues des mss. latins de la Nat. de Paris et de la Hofbibl. de Vienne*. Les écrits de Richard et d'Henri d'Allemagne, à la fin du XIIIe siècle, *De interpretationibus hebraicorum vocabulorum Bibliæ* (*Archiv.*, t. II, p. 234), sont l'œuvre de religieux qui ont vraisemblablement passé par les *studia hebraica* de l'ordre. Ricoldo de Monte Croce, auteur des plus célèbres travaux du moyen âge sur le Coran et la littérature musulmane, portait aussi dans ses missions en Orient de véritables préoccupations exégétiques, puisqu'il nous apprend qu'il a comparé le texte latin de l'Écriture avec l'hébreu, le grec, l'arabe et le chaldéen. *Revue biblique*, 1893, p. 201.

Dans le même ordre de choses, signalons, au XVe siècle, le riche butin de manuscrits grecs rapporté par Jean de Raguse de sa mission à Constantinople (1435-1437), et

laissé par lui en héritage au couvent des Dominicains de Bâle. Trois manuscrits du Nouveau Testament ont une grande importance. L'un, du VIIIe siècle, est connu sous le nom de Codex E ou *Basileensis* (voir t. I, col. 1494); le second, du XIIe siècle, a été utilisé par Érasme dans son édition du Nouveau Testament (Bâle, 1516); le troisième, de même âge que le précédent, le *Codex Reuchlinianus,* ainsi nommé parce que le prieur des Dominicains en avait concédé l'usage jusqu'à sa mort au célèbre hébraïsant Reuchlin. Geiger, *Iohan Reuchlin,* p. 156-157; Id., *Johann Reuchlins Briefwechsel,* p. 15-21. Ces trois manuscrits appartiennent aujourd'hui à la bibliothèque de Bâle. *Basler Jarhbuch,* 1895, p. 80-81.

Dans la seconde moitié du XVe siècle, Pierre Schwarz (Niger), de Wurtzbourg, a travaillé à la propagation des langues sacrées, spécialement de l'hébreu, qu'il avait appris en Espagne, de maîtres juifs. Le 3 août 1481, le général de l'ordre lui concède différents privilèges avec le droit d'enseigner l'hébreu. *Analecta Ord. Præd.,* t. II, p. 367. Il avait déjà publié, en 1477, son ouvrage contre les Juifs: *De conditionibus veri Messiæ,* à Nuremberg, et en allemand, la même année, à Esslingen. C'est parmi les appendices à cet ouvrage que se trouve le premier rudiment de grammaire hébraïque imprimé. Ils sont au nombre de trois: *Principia librorum Veteris Testamenti secundum Hebreos; — Rudimentum linguæ hebraicæ et figuræ literarum Hebraicarum; — Decem præcepta legis latine et hebraice.* Échard, t. I, p. 861. C'est dans cet ouvrage (*Chochaf Hamochiach*) qu'il se lamente sur l'oubli où se trouve l'étude du texte sacré : « De nos jours beaucoup apprennent à versifier, mais peu approfondissent l'Évangile. Beaucoup étudient la jurisprudence, mais peu la Sainte Écriture. » Jansen, *Geschichte des deutschen Volkes,* t. II, p. 73, édit. de 1897.

2° Nous croyons devoir placer dans les sciences auxiliaires de la Bible quelques travaux relatifs à la géographie sacrée. — Burchard de Mont-Sion a composé, vers 1283, une description minutieuse de la Terre Sainte, avec des procédés de précision que l'on peut, pour son temps, qualifier de véritablement scientifiques. C'est l'œuvre classique du moyen âge sur ce sujet. Son dernier éditeur, J. Laurent, *Peregrinatores medii ævi quatuor,* 2e édit., in-4°, Leipzig, 1873, p. 1-100, indique vingt éditions de l'œuvre de Burchard, et il en a donné deux lui-même. L'ouvrage a été traduit en allemand (sept éditions), en hollandais (une édition), en français (une édition). — La description que Ricoldo de Monte Croce a faite dans son *Itinerarius* (Laurent, *Peregrinatores,* p. 105-113) a de l'intérêt, mais est loin de l'importance de celle de Burchard. — Francesco Pipino, de Bologne, nous a laissé un mémoire sur les Lieux Saints, qu'il a visités pendant son pèlerinage, en 1320, et récemment réédité par L. Manzoni. *Di fratre Francesco Pipini,* Bologne, 1896, p. 74-90; de Mas-Latrie, *Trésor de chronol.,* Paris, 1889, col. 1325; Échard, t. I, p. 539. — L'*Evagatorium* de Félix Fabri (Schmidt), de Zurich, du couvent d'Ulm, est un des monuments les plus importants sur la Palestine, par son étendue, la multitude des détails et l'originalité des descriptions. Dans ses pérégrinations, commencées en 1480, Fabri nous fait une peinture complète de la Terre Sainte, de l'Arabie et de l'Égypte. L'ouvrage a été publié en 3 in-8°, par le *Literarisches Verein* de Stuttgart, 1843-1849.

II. RENAISSANCE ET TEMPS MODERNES. — *I. PLACE DE LA BIBLE DANS L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS.* — Le XVIe siècle est, avec le XIIIe, un siècle classique pour la vie doctrinale de l'ordre dominicain, dans le domaine de la Bible comme dans celui de la théologie. Là comme au XIIIe siècle, les grands travaux des Frères Prêcheurs ouvrent la voie aux études bibliques dans les différentes directions modernes qu'elles se sont frayées. La culture humaniste du XVe siècle, avec son goût pour les langues anciennes et ses travaux de critique pour la reconstitution des textes, a avant tout conduit les Dominicains à transporter les mêmes préoccupations dans l'étude du texte sacré. La Réforme, à son tour, en limitant le principe de l'autorité religieuse à la Bible, ne pouvait que fixer et accélérer ce mouvement; elle obligeait les catholiques à se placer sur le terrain de la discussion scripturaire comme base de leur foi et de leur dogmatique. Mais il serait erroné de croire que la Réforme a déterminé en général le premier mouvement catholique vers les études sacrées et spécialement l'activité des Dominicains. Ce que nous avons dit plus haut le démontre déjà, et ce que nous avons à dire l'établit encore, puisque de grandes entreprises comme celles de Giustiniani et de Pagnini sont notablement antérieures à la révolution religieuse du XVIe siècle. Les faits établis dans le cours de cet article montrent ainsi le peu de portée de l'accusation dressée contre les Dominicains d'avoir négligé l'Écriture au profit de la théologie, dont ils avaient été les grands promoteurs à travers le moyen âge. C'est, en effet, aux dernières années du XVe siècle que la tentative la plus énergique entreprise non seulement dans l'ordre, mais même dans l'Église, dans le dessein de ramener le peuple et les esprits cultivés vers la lecture et l'étude de la Bible, a été entreprise par Jérôme Savonarole. Dans sa lutte contre le paganisme littéraire qui avait envahi le siècle et l'Église, c'est la Bible qu'il propose incessamment comme le grand moyen de retour à l'esprit chrétien. Ses célèbres prédications ne sont que des commentaires suivis sur les divers livres de l'Écriture et adaptés à l'enseignement populaire. Les plaidoyers en faveur de l'Écriture reviennent en chacun de ses discours et de ses écrits. P. Luotto, *Dello studio della Scrittura Sacra secondo G. Savonarola,* Turin, 1896, p. 6. Joignant l'exemple à la parole, Savonarole faisait de l'Écriture sa lecture la plus assidue. Villari, *J. Savonarole,* trad. Gruyer, in-8°, Paris, 1874, t. I, p. 156. Poussant ses idées dans l'ordre pratique, le réformateur organisa l'étude savante et assidue de la Bible dans son monastère de San Marco, où il finit par rassembler près de trois cents jeunes religieux appartenant pour la plupart aux premières familles de Florence. Un juif converti, Blemet, qui avait enseigné l'hébreu à Pic de la Mirandole et avait pris l'habit dominicain, dut être un des maîtres du couvent de Saint-Marc. Marchese, *San Marco,* Florence, 1853, p. 112. Nous voyons Savonarole lui-même écrire, en 1497, à son frère Albert, médecin à Ferrare, pour lui demander un nouvel envoi de six petites bibles hébraïques. *Archivio storico ital.,* t. VIII (1850), app. 129. Dans son sermon sur Amos (mercredi après Pâques 1495), il nous apprend que dans son ordre on étudie à la perfection le latin, le grec et l'hébreu, voire même l'arabe et le chaldéen. Marchese, *San Marco,* p. 112. Ce culte de la Bible alla même si loin parmi les religieux de Savonarole, qu'il se traduisit par une pratique qui peut paraître excessive, celle de porter à peu près constamment avec soi, sous son bras, la Sainte Écriture. Burlamacchi, *Vita,* Lucques, 1764, p. 196. De cette direction donnée par Savonarole et des écoles qu'il avait organisées sortirent des hommes remarquables, dont plusieurs ont pris une part importante aux travaux scripturaires du temps : Sante Pagnino, le premier traducteur moderne de la Bible d'après l'hébreu et le grec; Zénobio Acciajoli, helléniste et bibliothécaire de la Vaticane; Sante Marmochini et Zacharie de Florence, deux vulgarisateurs de la Bible en italien.

II. ÉDITIONS ET CORRECTIONS DES TEXTES OFFICIELS. — La préoccupation que les Dominicains avaient fait paraître au XIIIe siècle d'atteindre le sens primitif de l'Écriture par la correction du texte de la Vulgate latine ne pouvait que s'accroître en un temps où les questions philologiques et littéraires primaient toutes les autres. C'est pourquoi ils se sont occupés de l'édition des textes originaux et du texte latin de la Bible. — 1° A la première catégorie appartient l'œuvre entreprise par le Génois Au-

gustin Giustiniani, évêque de Nebbio en Corse, et attiré par François Ier à l'Université de Paris, où le premier il enseigna pendant cinq ans la langue hébraïque. Giustiniani avait préparé la publication d'une grande polyglotte. Mais il lui fut impossible de réaliser intégralement le projet, un particulier ne pouvant couvrir les énormes dépenses nécessaires pour un semblable travail. Le Psautier seul a été publié : *Psalterium hebræum, græcum, arabicum et chaldaicum, cum tribus latinis in interpretationibus et glossis,* in-f°, Gênes, 1516. Ce sont des octaples dont les huit colonnes sont distribuées sur une double page dans l'ordre suivant : 1° texte hébreu, 2° traduction latine de l'hébreu par l'auteur, 3° Vulgate latine, 4° grec, 5° arabe, 6° Targum ou paraphrase chaldaïque, 7° traduction latine de la précédente, 8° scholies et brèves annotations. L'ouvrage fut tiré à deux mille exemplaires, plus cinquante sur vélin. Une grande partie de l'ouvrage total était achevée, spécialement le Nouveau Testament. C. Gessner a donné un spécimen de ce dernier, copié à Rome, en 1517, dans sa *Bibliotheca universalis,* Zurich, 1549. La polyglotte de Giustiniani est la première en date. Non seulement son Psautier contient les versions chaldaïque et arabe, qui ne sont pas dans la polyglotte d'Alcala; mais bien que l'impression de celle-ci ait été commencée en 1514, les exemplaires n'en ont pas été mis en distribution avant 1522, comme le remarque Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* Leipzig, 1894, t. III, p. 205. Échard, t. II, p. 96; A. Giustiniani, *Annali della republica di Genova,* Gênes, 1834-1835, 2e édit., t. II, p. 456-466.

2° L'édition et la revision du texte de la Vulgate ont été l'objet de divers travaux. Jacques de Gouda, poète et humaniste à Cologne, a publié un *Correctorium Bibliæ cum difficilium quarumdam dictionum luculenta interpretatione,* Cologne, 1508. Hain (*Repert.,* 7498) donne la date de 1500. Échard, t. II, p. 44; Geiger, *Joh. Reuchlin,* p. 359. — Le Vénitien Albert Castellani a donné une édition corrigée de la Vulgate avec un appareil scientifique : *Biblia latina cum pleno apparatu versissime et nitidissime impressa,* Venise, 1506, 1519; Lyon, 1506. L'édition du texte est qualifiée de *studiosissime revisa, correcta, emendata, et ad instar correctissimorum exemplarium tam antiquorum quam novorum incontracta, comparata et collata.* Échard, t. II, p. 48. — L'édition corrigée de la Vulgate latine de Jean Henten, hiéronymite en Espagne, puis dominicain à Louvain, a été une des plus célèbres du XVIe siècle; c'est celle du moins qui a exercé le plus d'influence sur les corrections d'alors. A la suite de la suppression des Bibles réputées hétérodoxes par décret impérial, les théologiens de Louvain chargèrent Henten, qui appartenait à l'université, de préparer cette édition. L'éditeur consulta les meilleurs exemplaires et une vingtaine de manuscrits, dont les plus anciens avaient six cents et plus d'années. Elle fut publiée à Louvain, en 1547; puis à Anvers, 1567, 1569, 1570; Francfort, 1571. Elle est connue sous le nom de Bible de Louvain. Échard, t. II, p. 196. Ungarelli déclare que « l'édition de Louvain, en général, vaut mieux et mérite plus de foi que la Bible ordinaire », c'est-à-dire celle qu'accompagne la glose dite ordinaire de Strabon. Dans les *Analect. jur. pont.,* 1852, p. 1334. Le travail de Henten fut repris plus tard par les théologiens de Louvain, qui en développèrent l'appareil scientifique. Cette Bible fut publiée par Plantin, Anvers, 1573. Reusch, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin,* in-8°, Bonn, 1887, p. 112.

Au concile de Trente, les Pères et théologiens de l'ordre de Saint-Dominique prirent une part importante aux travaux et aux décrets sur l'Écriture (février-avril 1546), comme le déclarent les légats au cardinal Farnèse. Vercellone, *Dissert. acad.,* p. 82. Ce fut l'évêque de Fano, Pierre Bertano, qui soutint la nécessité d'avoir dans l'Église un texte officiel, qui pût servir de base doctrinale et faire foi. Le Plat, *Monuments,* Louvain, 1781, t. III, p. 398. Ambroise Catharin mit en évidence les difficultés relatives à l'état dans lequel se trouvait alors la Vulgate. Theiner, *Acta genuina SS. Concilii Tridentini,* Zagrab, 1875, t. I, p. 49. Dominique Soto soutint que la Vulgate latine était l'œuvre de saint Jérôme (Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente,* Paris, 1864, liv. VI, ch. XVII, 5), contrairement aux doutes émis déjà par Sante Pagnino et Cajetan.

Les Dominicains prirent aussi part aux travaux qui, pendant près de quarante-cinq années (1546-1592), furent conduits à Rome, avec des vicissitudes diverses, pour aboutir à l'édition de la Vulgate de Sixte-Quint. Lorsque saint Pie V, un pape dominicain, réorganisa la commission, en 1569, et donna une nouvelle vigueur à l'entreprise, trois des membres de la commission appartenaient à l'ordre : Sébastien Locatelli, procureur général; Thomas Manriquez, maître du sacré palais, et maître Paolino. Sous Grégoire XIII, Pierre Chacon, depuis cardinal, fournit une collaboration importante, ainsi que le constate Pierre Morin, un des membres les plus actifs de la commission. Ungarelli, *Analecta,* p. 1325. Sixte-Quint, qui publia l'édition romaine, ne tint compte que très partiellement des travaux préparatoires, et ramena de son propre chef son édition à celle de Louvain. Ungarelli, p. 1334. Ce point de vue fut encore maintenu quand Grégoire XIV reprit le travail de correction en sous-œuvre. Le premier des canons qui réglaient la méthode de revision portait : *Revocanda esse Biblia Sixtina ad ordinariæ textum, et Lovaniensem præcipue* (Ungarelli, *Anal.,* p. 1335), de sorte que l'œuvre de Jean Henten, qui formait le fond de la Bible de Louvain, se trouva fournir l'élément essentiel dans les éditions officielles romaines de la Vulgate.

III. TRADUCTIONS LITTÉRALES LATINES DE LA BIBLE D'APRÈS LES TEXTES ORIGINAUX. — Le développement de la philologie et de la critique textuelle, plus la position prise par la Réforme à l'égard de l'Écriture, motivèrent les grands travaux de traductions scientifiques entrepris par les Dominicains dès le commencement du XVIe siècle. La première et la plus célèbre des traductions littérales est celle de Sante Pagnino, de Lucques, sorti des écoles de Saint-Marc de Florence, érigées par Savonarole. Il avait travaillé vingt-cinq ans à cette œuvre. Léon X s'était engagé à faire les frais de la publication. Un commencement de publication avait même eu lieu, quand le pape mourut (1521). Pagnino publia son œuvre avec le concours pécuniaire de généreux particuliers, ses parents et compatriotes, à Lyon, en 1527 (ancien style) : *Veteris et Novi Testamenti nova translatio.* Elle est dédiée à Clément VII. Rééditée à Cologne, 1541, et à Paris, 1557, cette traduction fut revue par Arias Montanus, qui maintint en marge les leçons primitives de Pagnino et la publia dans sa célèbre polyglotte, Anvers, 1572. Elle a ainsi paru dans les nombreuses éditions de cette œuvre. Voir t. I, col. 954-955.

L'utilité de l'œuvre de Pagnino fut si manifeste, que les protestants l'adoptèrent et en donnèrent diverses éditions. Michel Servet la publia à Lyon, en 1542, avec une préface et un appareil de sa façon. Les Génevois l'éditèrent en 1568 et 1586; les protestants de Zurich en 1579 (Échard, t. II, p. 117); B. Bertram l'introduisit dans la petite polyglotte de Heidelberg, 1586. H. Vuilleumier, *Les hébraïsants vaudois au XVIe siècle,* Lausanne, 1892, p. 78. Il y a une édition de Francfort-sur-le-Main, 1600. R. Simon, *Hist. crit. du V. T.,* p. 504, mentionne une édition de Hambourg. La faculté de théologie de Leipzig joignait aussi la traduction Pagnino-Montanus à sa Bible hébréo-grecque de 1657, et l'on publiait encore à Bâle, en 1675, le Psautier hébraïque avec la version de Sante Pagnino.

Au moment où Pagnino achevait son œuvre, le cardinal Cajetan se livrait à une entreprise similaire. Dépourvu d'une connaissance personnelle des langues anciennes, il dirigea le travail de plusieurs spécialistes pour constituer une traduction littérale de toute l'Écriture. La tentative de Cajetan est fort remarquable, parce qu'à raison

même des difficultés qu'il avait à la réaliser, elle témoigne combien l'ancien général des Dominicains, mêlé aux grandes affaires publiques de son temps, se rendait compte du rôle qu'allait jouer l'Écriture et des exigences qu'allait imposer la nouvelle critique. Voir col. 47-50. — Augustin Giustiniani, qui a inséré dans son Psautier polyglotte une traduction latine de l'hébreu et de la paraphrase chaldaïque, avait aussi traduit la plus grande partie de l'Écriture, sinon la totalité, dans son œuvre restée manuscrite. Il a publié une traduction littérale de Job, jointe à la Vulgate : *Liber Job nuper hebraice veritati restitutus cum duplici versione latina,* Paris, 1516. Échard, t. II, p. 98. — Au XVIIe siècle, Thomas Malvenda entreprit une nouvelle traduction littérale de l'Écriture, qu'il commença en 1621. Il la conduisit jusqu'au chapitre XVI d'Ézéchiel. Elle a été imprimée à Lyon, 1650, 5 in-f°. La préoccupation de maintenir rigoureusement la littéralité du texte original a donné un caractère obscur et bizarre à la version. Échard, t. II, p. 456.

IV. SCIENCES AUXILIAIRES ET TRAVAUX POUR L'ÉTUDE DES TEXTES ORIGINAUX OU OFFICIELS. — Le *Thesaurus linguæ sanctæ,* Lyon, 1529; Paris, 1548, de Sante Pagnino, est un ouvrage monumental et a joui d'un grand succès. Les professeurs protestants de Genève, Mercier, Chevalier et Bertram, en ont donné une édition, Genève, 1575 et 1614; la dernière mise à l'index romain. Le *Thesaurus* s'est aussi vulgarisé sous forme d'*Epitome,* et a un certain nombre d'éditions. Échard, t. II, p. 117. Gesenius, un bon juge en matière de lexiques hébreux, en faisait le plus grand éloge, quand il disait à Quatremère : « Je ne crois pas qu'il existe aujourd'hui en Europe un seul homme en état de refaire un tel livre. » *Journal des savants,* 1844, p. 20. Pagnino a aussi publié *Hebraicarum Institutionum libri quatuor,* Lyon, 1526; Paris, 1549; il existe plusieurs éditions de l'abrégé de ces Institutions (Échard, t. II, p. 117); *Enchiridion expositionis vocabulorum Haruch,* etc., Rome, 1523; *Isagogæ græcæ,* Avignon, 1525. — François Donati, religieux du couvent de la Minerve, à Rome, missionnaire en Orient, où il mourut martyr (1635), donna, n'étant pas encore âgé de vingt ans, deux dissertations : *De accentibus linguæ hebraicæ, De illius abbreviaturis,* sous le titre de *Poma aurea,* Rome, 1618. — Pierre de Palencia, inquisiteur et professeur à l'université d'Alcala, rassembla sept mille passages destinés à montrer l'accord de la Vulgate et du texte hébreu sur les points controversés. L. de Tena, *Isagoga in totam S. Scripturam,* Barcelone, 1620, 1626. On possède manuscrit du même auteur, *Tratado del expurgatorio sobre la leccion de la glosa de los Rabinos.* Madrid, Bibl. Nation., A, 147. — Michel Vansleb (Wansleben), Saxon et luthérien, disciple de J. Ludolf, se rendit en Angleterre pour se perfectionner dans l'étude des langues orientales. Il publia à Londres le dictionnaire éthiopien de Ludolf, avec des annotations personnelles, et fut le collaborateur d'Edmond Castel pour la partie éthiopienne de son *Lexicon heptaglotton* (1661). Il remplit une mission pour le duc de Saxe en Égypte et en Éthiopie (1663-1665), abjura à son retour le luthéranisme à Rome, et prit l'habit dominicain à la Minerve (1666). En 1670, il vient en France et entre au service de Colbert, qui lui donne une mission scientifique pour l'Orient (1671-1676), de laquelle il rapporta un riche butin. Tombé en disgrâce à son retour, il mourut à Bourron, près de Fontainebleau, le 12 juin 1679. Pendant les années 1671-1673, Vansleb envoya pour la bibliothèque royale 457 manuscrits orientaux. A. Pougeois, *Vansleb,* in-8°, Paris, 1869, p. 408; Échard, t. II, p. 693. — Noël Alexandre a écrit contre le P. Frassen : *De Vulgata Scripturæ versione,* dans ses *Dissertationum ecclesiasticarum tres,* Paris, 1678; *Dissertatio ecclesiastica, apologetica et anticritica, seu dissertationis Alexandrinæ de Vulgata Scripturæ Sacræ versione vindiciæ,* Paris, 1682. Alexandre établit que le concile de Trente, par sa déclaration d'authenticité de la Vulgate, n'a pas entendu la placer au-dessus des textes grec et hébreu. — Michel Lequien a écrit une *Défense du texte hébreu et de la version Vulgate, servant de réponse au livre intitulé : L'antiquité des temps,* Paris, 1690. L'auteur de *L'antiquité des temps* était dom Paul Pezron. Lequien établit 1° l'autorité du texte hébreu, 2° l'intégrité du même texte et de celui de la Vulgate en ce qui concerne la chronologie. Lequien écrivit un nouveau livre sur le même sujet pour répondre à la justification que son adversaire avait tenté de faire de son livre. Paris, 1693. Échard, t. II, p. 808. — Henri della Porta (a Porta), professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à l'université de Pavie depuis 1751, a laissé un éloge vigoureux et savant des langues orientales : *De linguarum orientalium ad omne doctrinæ genus præstantia,* Milan, 1758. — De Benoît Olivieri, plus tard général de l'ordre, on a : *De sacro hebraico textu,* Parme, 1793; *De linguarum eruditarum cultu graviorum disciplinarum studiis jungendo,* Rome, 1806. Olivieri, *Di Copernico et di Galileo,* Bologne, 1872, p. XXII, XXIX.

V. COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE. — Les commentaires publiés par l'ordre à partir du XVIe siècle suivent des directions différentes. Les uns sont conçus au point de vue de l'érudition textuelle et sont spécialement en dépendance du mouvement philologique développé par l'humanisme; les autres ont spécialement des préoccupations théologiques et visent les nouvelles erreurs de la Réforme. De là la prédominance des commentaires sur les Épîtres de saint Paul, spécialement sur celle aux Romains, dont la théologie protestante avait fait la base de sa dogmatique. D'autres enfin, les moins nombreux et les moins importants, cherchent à rendre service aux prédicateurs ou aux fidèles. Nous nous bornons à donner un catalogue chronologique de ces travaux. — Annius de Viterbe, *Glossa super Apocalypsim de statu Ecclesiæ,* Leipzig, 1490. — Clément Araneus, *Expositio cum resolutionibus occurrentium dubiorum, etiam lutheranorum errores validissime confutantium, super Epistolam Pauli ad Romanos,* Venise, 1547. — Dominique Soto, *In Epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii,* Anvers, 1550; Salamanque, 1551; *Annotationes in J. Feri commentarios super Evang. Joannis,* Salamanque, 1554. — Ambroise Catharin, *Comment. in omnes D. Pauli Epist. et alias septem canonicas,* Venise, 1551. Échard, t. II, p. 144. — Dominique Baltañas, divers écrits en espagnol ayant surtout un but d'édification, Séville, 1555-1557. Échard, t. II, p. 170. — Placide de Parme, *In omnes Davidis Psalmos commentaria,* Venise, 1559; Bâle, 1569. — Jérôme da Azambuja (ab Oleastro), ambassadeur de Jean III de Portugal au concile de Trente, *Commentaria in Pentateuchum Mosi,* Anvers, 1569; Lyon, 1586; les parties avaient paru séparément à Lisbonne, de 1556 à 1558; *In Isaiam prophetam commentarii,* Paris, 1622, 1656. L'auteur a écrit ses commentaires d'après la version de Sante Pagnino. Il a une science rabbinique consommée. La manière dont il parle de la Vulgate dans la préface de ses commentaires du Pentateuque le fit inscrire dans l'index de Quiroga, 1583. Échard, t. II, p. 183; Reusch, *Der Index,* t. I, p. 575; R. Simon, *Lettres,* t. I, p. 193. — Jean Viguier, professeur à l'université de Toulouse, *Commentaria in D. Pauli ad Romanos Epistolam,* Paris, 1553, 1558, etc. Échard, t. II, p. 137. — François Foreiro, théologien du roi de Portugal à Trente, *Isaiæ prophetæ vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario,* Venise, 1563, Anvers, 1565; *Commentaria in omnes libros Prophetarum, ac Job, Davidis et Salomonis,* demeurés manuscrits. Inscrit à l'index de Lisbonne de 1624, comme n'étant pas assez respectueux de la Vulgate. Reusch, *Der Index,* t. I, p. 574. — Grégoire Primatici, *Expositio litteralis omnium Epistolarum D. Pauli pro incipientibus et minus peritis,* Venise, 1564; *In catholicas vel canonicas Epistolas,* Senis, 1573. Échard,

t. II, p. 825. — Jacques Nacchiante, évêque de Chioggia, membre du concile de Trente, *Enarrationes in Epistolas D. Pauli ad Ephesios*, Venise, 1554; *Enarrationes in Epistolas ad Romanos*, Venise, 1567; les deux, Lyon, 1656. Échard, t. II, p. 202. — Séraphin Capponi da Porretta, *Veritates aureæ super totam legem veterem tum litterales tum mysticæ* (Pentateuque), Venise, 1590; *Sacrorum Evangeliorum commentaria* (Matthieu), Venise, 1602; *Comment. in Evang. sec. Joannem*, Venise, 1604; *Comment. in Psalterium Davidicum*, Bologne, 1736-1745. Échard, t. II, p. 392. — Alphonse Avendaño, *Commentaria in Psalmum CXVIII*, Salamanque, 1584; Venise, 1587; *Comment. in Evangelium D. Matthæi*, Madrid, 1592-1593. — Raymond Pascual, *Comment. in Epist. B. Pauli ad Romanos*, Barcelone, 1597. — Louis de Sotomayor, théologien à Trente, *Cantici canticorum Salomonis interpretatio*, Lisbonne, 1599; Paris, 1605; *Ad Canticum canticorum notæ posteriores et breviores*, Paris, 1611; *Commentarius in priorem et posteriorem Pauli apost. Epistolam ad Timoth. et ad Titum*, Paris, 1610. — Antoine-Nicolas du Bois, *Catholica B. Judæ Epistola ad sensum litteræ ordinatæ explicata*, Paris, 1644. — Ange Pacciuchelli, *Lezioni morali supra Giona profeta*, Venise, 1658, 1664, 3e édit.; les mêmes en latin, Munich, 1672-1681, 3 vol.; *Expositio in Epist. B. Paul. ad Romanos*, Pérouse, 1656; *Excitationes dormitantis animæ in Psalmum LXXXVI Misericordias Domini, canticum Magnificat*, etc., Venise, 1659, 1680; *Trattato della passione del Nostro Signor Gesù Cristo*, Pérouse, 1662. — Innocent Pencini, *Commentaria in Genesim*, etc. (Pentateuque), Venise, 1670; *Comment. in Matthæum*, etc. (quatre Évangiles), Venise, 1678, 1685. — Antoine Salcedo, seize volumes de commentaires probablement demeurés manuscrits. Échard, t. II, p. 632. — Emmanuel ab Incarnatione, *Matthæus explanatus, s. commentarii litter. et morales in Evangel. sec. Matthæum*, 4 in-f°, Lisbonne, 1695-1714. — Noël Alexandre, *Expositio litteralis et moralis sancti Evangelii secund. quatuor evangelistas*, Paris, 1704; *Commentarius litteralis et moralis in omnes Epistolas sancti Pauli Apost. et in septem Epist. catholicas*, Rouen, 1710. Échard, t. II, p. 810. — Augustin Chignoli, *Exercitationes in Danielem prophetam*, in-4°, Venise, 1761.

On peut rapprocher des commentaires les chaînes et les traductions d'ouvrages scripturaires. — Zenobio Acciajuoli, *Olympiodorus in Ecclesiasten* (trad. du grec), Paris, 1511; *Auct. Bibl. græc. Patr.*, Paris, 1624. *Patr. gr.*, t. XCIII. Échard, t. II, p. 44. — Augustin Giustiniani, *Philonis Judæi centum et duæ quæstiones et totidem responsiones morales super Genesim*, Paris, 1520; *Rabi Mossei Ægyptii dux seu director dubitantium aut perplexorum in tres libros divisus*, Paris, 1520. — Santès Pagnini, *Catena argentea in Pentateuchum*, Lyon, 1536; *Catena argentea in totum Psalterium* (inédit). Échard, t. II, p. 118. — Jean Henten, *Commentaria in sacrosancta quatuor Christi Evangelia ex Chrysostomi aliorumque veterum scriptis magna ex parte collecta auctore quidem Euthymio Zigabeno, confutatio judaicæ cujusdam imposturæ, sive libelli « De ficto legali Jesu Christi sacerdotio ex Suida desumpto »*, Louvain, 1544; Paris, 1547, 1560, 1602; *Bibl. max. Patr.*, t. XIX, Leipzig, 1792; *Patr. gr.*, t. CXXVIII; *Enarrationes vetustiss. theologorum in Acta Apostolorum et in omnes D. Pauli ac catholicas Epistolas ab Œcumenio; in Apocalypsim vero ab Aretha Cæsaræ Cappadociæ episc.; Selecta fragmenta ex Epiphanio Cyprensi, Theodoreto Cyrensi episc. aliisque primæ classis theologis; Remigii Altissiodor. in undecim posterioris prophetas enarratio*, Anvers, 1545; Paris, 1545, etc. *Patr. lat.*, t. CXVIII; *Patr. gr.*, t. CXVIII. — Sébastien Bravo, *Collectanea aurea scripturæ Veteris et Novi Testamenti ex diversis locis præclarissimis expositionibus D. Thomæ Aquinatis, Pars I* (Pentateuque), Alcala, 1595. — Auguste Cermelli, *Catena in Job et SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum sententiis concinnata*, Gênes, 1636. — François Maciel, *Expositiones selectæ SS. Patrum, doctorumque classicorum in totum historialem utriusque sacræ paginæ textum, tom. primus, Opera sex dierum. I Pars, opera unius diei continens tria millia selectarum expositionum*, Naples, 1631.

VI. INTRODUCTIONS A L'ÉCRITURE SAINTE. — Les travaux connus sous le nom d'Introductions sont devenus très nombreux depuis le XVIe siècle. Ils traitent soit de l'ensemble des questions relatives à l'Écriture, soit de quelques points particuliers. — Aug. Giustiniani, *Precatio pietatis plena ad Deum omnipotentem composita ex duobus et septuaginta nominibus divinis ebraicis et latinis cum interprete commentariolo*, Venise, 1513; *Victoria Porcheti adversus impios Hebreos, in qua tum ex sacris litteris, tum ex dictis Thalmud ac cabalistarum, et aliorum omnium auctorum quos Hebrei recipiunt monstratur veritas catholicæ fidei*, Paris, 1520. — Jean Dietenberger, *Tractatus de canonicis scripturis*, Confluentia, 1527. Wedewer, *Joh. Dietenberger*, in 8°, Fribourg-en-Brigau, 1888, p. 353, 397, 467. — Sante Pagnino, *Isagoges seu introductionis ad sacras litteras liber unus*, Lyon, 1528, 1526; *Isagogæ ad sacras litteras et ad mysticos scripturæ sensus*, Lyon, 1536 (avec le précédent); Cologne, 1543. — Ambroise Catharin, *Claves duæ ad aperiendas intelligendasve Sacras Scripturas*, Lyon, 1543. — Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566; nombreuses éditions, la dernière de Th. Milante, O. P., Naples, 1742. Cet auteur a été le véritable créateur de la science de l'introduction. Cornely, S. J., *Introductio in Libros Sacros*, t. I, p. 6. — Dominique Baltañas, *Concordancias de muchos passos dificiles de la divina historia*, Séville, 1556. — Melchior Cano, *De locis theologicis* (lib. II, *De auctoritate Sacræ Scripturæ*), Salamanque, 1563. — Joseph M. de Turre, *Institutiones ad verbi Dei scripti intelligentiam multis ab auctoribus collectæ*, Parme, 1611. — Dominique Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, t. I, *Prolegomena, Sacra analysis. De divina revelatione. De principiis sacræ doctrinæ. De sacris traditionibus*, Naples, 1619; t. II, *De verbi Dei scripti, hoc est Sacræ Scripturæ auctoritate, versione, interpretatione, ex antiquitate, universitate*, etc., Naples, 1627. — Bonaventure Pons, *Difficultates Sacræ Scripturæ inter SS. PP. controversæ*, Lyon, 1672 (?). — Guillaume Raynaud, *Synopsis bibliorum folio patenti per tabulam expansam lingua latina, eademque deinde utraque lingua latina et gallica e regione paginarum in librum usu commodum conversos*, Paris, 1692. — Noël Alexandre, dans son *Histoire ecclésiastique*, a publié plusieurs dissertations qui appartiennent à l'introduction scripturaire. — Hyacinthe de Graveson, *Tractatus de mysteriis et annis Christi*, Rome, 1711; *Tractatus de Scriptura Sacra*, Rome, 1715; Venise, 1735. — J. Hyacinthe Serry, *Exercitationes historicæ, criticæ, polemicæ de Christo ejusque Virgine matre*, Venise, 1719. — Vincent Nicolle, *Synopsis variarum resolutionum in historiam sacram Veteris et Novi Testamenti*, Douai, 1725. — Vincent Avvocati, *Præparatio biblica*, Palerme, 1741. — Th. Vincent Monelia, *De annis Jesu Christi Servatoris et de religione utriusque Philippi Augusti*, Rome, 1741. — C. Innocent Ansaldi. (Voir t. I, col. 655.) — Gabriel Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, ou Considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres Saints de l'Ancien Testament*, Rome, 1772. Ouvrage rare, de grande érudition, destiné à préparer une édition du texte hébreu; réédité dans Migne, *Cursus Scripturæ Sacræ*. — Vincent Fassini, *Divinæ libri Apocalypseos auctoritatis vindiciæ ex monumentis græcis*, Lucques, 1778. — Benoît Olivieri, *De voce* כן *Chen in truncum, et trunco in crucem versis, unde incognita hactenus de cruce vaticinia in hebraico*

textu cl. vir Franc. Ant. Baldi a se detecta exhibuit, lucubratiuncula, Rome, 1817; *Sopra il luogo dell' Egitto abitato dagli Israeliti quando ne uscirono sotto la condotta di Mosè,* dans les *Annali di scienze religiose,* t. VIII, p. 45-61, 197-208, Rome, 1839. — Th. M. Borgetti, *De nummo hebraico prope Corgaciam (Cork) in Hibernia detecto,* Rome, 1820. — Zéphirin Gonzalez, cardinal, *La Biblia y la ciencia*, Madrid, 1891. — Jean Gonzalez-Arintero, *El diluvio universal de la Biblia y de la tradicion,* Vergaras, 1891. — H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13 Jahrdunderti,* dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. IV. — H. Didon, *Vie de Jésus-Christ,* Paris, 1890. — H. Ollivier, *Essai historique sur la passion de Notre-Seigneur,* Paris, 1892; *Les amitiés de Jésus,* Paris, 1895. — Vinc. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg, 1897.

VII. TRADUCTIONS EN LANGUE VULGAIRE. — A côté des traductions scientifiques latines que l'ordre fit de la Bible au XVIe siècle, il y eut aussi des traductions en langue vulgaire. Le concile de Trente avait d'ailleurs officiellement réglé la condition de ces traductions, et on trouve l'exposition de ce point de vue chez les deux auteurs suivants: Esprit Rotier, *De non vertenda Scriptura Sacra in vulgarem linguam,* Toulouse, 1548; Paris, 1661; — Martin Harney, *De Sacra Scriptura linguis vulgaribus legenda,* Louvain, 1693. — Jean Henten, le célèbre reviseur de la Vulgate latine, a collaboré à la traduction française de la Bible dite de Louvain, publiée en 1550. La traduction du Nouveau Testament de René Benoist a été publiée sous son nom, comme revue et corrigée par lui, Louvain, 1567; Rouen, 1579. — Nicolas Coeffeteau a traduit du grec en français, au commencement du XVIIe siècle, une partie du Nouveau Testament demeurée inédite : Évangile selon saint Matthieu, chap. I-XVIII (Mazarine, 2119), les Actes des Apôtres (Mazar., 2119, 707, 3053), les Épîtres de saint Paul (Mazar., 724, autogr.) aux Romains et première aux Corinthiens (Mazar., 707, 3053). Urbain, *Nicolas Coeffeteau*, Paris, 1894, p. 357. — Jean Dietenberger a traduit la Bible en allemand au moment de la Réforme. Il a revu et publié le Nouveau Testament traduit par Jérôme Emser, Cologne, 1529; Tubingue, 1532. Wedewer, *J. Dietenberger,* p. 469. La première édition de sa traduction de toute la Bible est de Mayence, 1534. L'historien de Dietenberger déclare qu' « aucune traduction catholique de la Bible depuis celle de Luther n'a à juste titre obtenu une plus haute considération, une plus grande diffusion et une plus fréquente réimpression » (p. 4). Wedewer donne la liste de cinquante-huit éditions complètes de cette Bible depuis 1534 à 1776 (p. 470-477). Mais Græsse écrit (t. I, p. 377) que « la dernière édition a paru à Augsbourg, 1785 ». Nous connaissons nous-même une ou deux éditions qui ne figurent pas dans la liste. Wedewer cite encore quatorze éditions du Nouveau Testament, quatorze du Psautier, six de l'Ecclésiaste (p. 477-479). Du même auteur, *Episteln und Evangelien auf alle Sonntag und Feiertag durch ganze Jar,* Cöln, 1555, etc. (p. 419, 480). — Godefroi Stryrœde fut, avec Pierre de Cort, collaborateur à la traduction en flamand de Nicolas van Wingh, d'après la Vulgate, éditée en 1548, à Louvain et Cologne. *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. II, p. 762. — François Joyeulx, *Notæ in translationem belgicam Novi Testamenti nuper Ambriacæ evulgatum, auctore Ægidio de Witte,* Anvers, 1701. — Santès Marmochini a traduit la Bible en italien : *La Bibia nuovamente tradotta della hebraica verità in lingua toscana,* Venise, 1538, 1546. La traduction du Nouveau Testament est d'après le grec. — Zacharie de Florence, *Il Nuovo Testamento tradotto in lingua toscana*, Venise, 1536, 1542; Florence, 1566 — Remigio Nanni, plus connu sous le nom de Remigio Florentino, *Epistole e vangeli, che si leggono tutto l' anno alla messa secundo l' uso della santa romana Chiesa ridotti all' ordine del messale nuovo,* Venise, 1575; nombreuses éditions. — Jean Sylvester, évêque de Czanad. On lui attribue la traduction hongroise, imprimée à Novæ Insulæ, 1541, et Vienne, 1574. *Kirchenlexicon,* t. II, p. 270.

Pour reprendre ses anciennes traditions, l'ordre des Frères Prêcheurs a établi à Jérusalem, en 1892, une école pratique d'études bibliques à laquelle sont admis les religieux de l'ordre et les ecclésiastiques. J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem,* Paris, 1894. La *Revue biblique internationale* est l'organe de l'école, tout en étant ouverte aux savants catholiques (Paris, 1892-1897). — L'imprimerie de la mission dominicaine de Mossoul a édité, en 1887-1891, le texte syriaque de la Peschito, et, en 1874-1877, une traduction arabe de la Bible.

P. MANDONNET.

DOMMAGE (hébreu : *'âsôn;* Vulgate : *damnum*), préjudice causé au prochain dans sa personne ou dans ses biens. — 1° La loi mosaïque ne prévoit qu'un petit nombre de cas spéciaux, mais elle frappe toutes les atteintes à la personne ou aux biens du prochain, même celles qu'elle ne mentionne pas, de la peine du talion ainsi formulée : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie. » Exod., XXI, 24, 25. Cette loi a pour but d'établir l'équivalence entre la réparation et le dommage, tout en opposant un frein aux exigences excessives de celui qui a été atteint. Voir TALION. — 2° *Dommage causé aux personnes.* — 1. Celui qui a blessé le prochain dans une rixe doit lui payer ce que le blessé n'a pu gagner par incapacité de travail (*lucrum cessans*) et ce qu'il a dépensé en frais de médecins (*damnum emergens*). Exod., XXI, 18, 19. — 2. Celui qui, dans une rixe, a frappé une femme enceinte, doit une compensation déterminée à la fois par les exigences du mari et l'appréciation des juges. Exod., XXI, 22. — 3. Celui qui fait perdre à son esclave un œil ou une dent lui doit en retour la liberté. Exod., XXI, 26, 27. — 4. Quand une blessure est faite par un animal et que la responsabilité du propriétaire est engagée dans l'accident, celui-ci est obligé de payer en compensation tout ce qu'on lui réclame. L'indemnité n'est que de trente sicles d'argent quand le blessé est un esclave. Exod., XXI, 30, 32. — 3° *Dommages causés aux biens.* — 1. Celui qui laisse une citerne ouverte doit le prix de l'animal qui y tombe et y périt. Exod., XXI, 34. — 2. Celui qui vole un bœuf, pour le vendre ou le tuer, doit rendre cinq bœufs. S'il s'agit d'une brebis, il en rend quatre. Exod., XXII, 1. — 3. Le voleur insolvable est lui-même vendu. Exod., XXII, 3. S'il a encore l'objet volé en sa possession, il en rend le double. Exod., XXII, 4. — 4. Le dommage causé par un animal dans un champ ou une vigne est réparé d'après estimation. Exod., XXII, 5. — 5. L'incendiaire indemnise de tout le tort qu'il a causé. Exod., XXII, 6. — 6. Celui qui cherche à s'approprier frauduleusement une chose confiée ou trouvée doit la rendre, avec une majoration du cinquième de sa valeur. Lev., VI, 2-5. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 29, celui qui trouvait un objet d'or ou d'argent devait chercher le propriétaire et faire connaître par le crieur public l'endroit de sa trouvaille. — Sur les dommages causés à l'occasion des dépôts, voir DÉPÔT. Voir aussi t. I, col. 1831. — La loi ne visant que ces quelques cas, il est à croire que les règles ainsi formulées servaient à résoudre par analogie les nombreuses contestations auxquelles devaient donner lieu les atteintes volontaires ou involontaires aux personnes et aux propriétés. — 4° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur semble abroger la loi du talion quand il recommande de tendre la joue gauche à celui qui a souffleté la droite, d'abandonner le manteau à celui qui veut s'emparer de la tunique, etc. Matth., V, 38-42. Mais, dans ce passage, Notre-Seigneur formule une loi de perfection chrétienne, sans vouloir abroger la loi de la justice. Le

conseil de renoncer à son droit ne peut être suivi que dans certains cas particuliers. Les exemples donnés par le divin Maître lui-même, Joa., XVIII, 22, 23; par saint Paul, Act., XVI, 37; XXXIII, 3, etc., le montrent assez. Le devoir de réparer le dommage et le droit d'exiger cette réparation subsistent donc sous la Loi évangélique, aussi bien que sous l'ancienne. Seulement l'Évangile laisse aux pouvoirs humains le soin de régler l'application de ce droit et de ce devoir. H. LESÊTRE.

DOMMIM, localité ainsi appelée dans la Vulgate, I Reg., XVII, 1, mais dont le nom complet est en hébreu *'Éfés Dammîm* (Septante : 'Εφερμέν; *Codex Alexandrinus :* 'Αφεσδομμείν). Saint Jérôme a traduit *'Éfés* par *in finibus,* « sur les frontières » (de Dommim). Au premier livre des Paralipomènes, XI, 13, nous retrouvons le même nom de lieu sous la forme abrégée *Pas Dammîm* (Septante : Φασοδομῆ; Vulgate : *Phesdomim*). — 1° Le texte sacré nous apprend que l'endroit ainsi appelé était situé entre Socho et Azéca, sur le versant d'une colline. I Reg., XVII, 3. Les Philistins, du temps de Saül, ayant avec eux Goliath, y avaient établi leur camp. Au bas de cette hauteur était la vallée du Térébinthe. Elle séparait les ennemis de la colline opposée, sur les flancs de laquelle campaient les Israélites. Voir TÉRÉBINTHE (VALLÉE DU). Quand David eut terrassé le géant, les troupes de Saül poursuivirent les Philistins, qui s'enfuirent de leur camp, depuis la vallée du Térébinthe jusqu'aux portes d'Accaron. I Reg., XVII, 52. — 2° Dans I Par., XI, 13, Phesdomim ou Dommim est nommé une seconde fois, à l'occasion d'une défaite infligée aux mêmes Philistins par les *gibborim* ou forts de David. Van de Velde, *Narrative of a Journey through Syria,* 2 in-8°, Londres, 1854, t. II, p. 193, a cru retrouver le site de Dommim dans les ruines de *Dâmîm*, près de la route de Jérusalem à Beit-Djibrin, à une heure et demie au nord-est de Socho (*Schoueikéh*).

DONS SURNATURELS. Cette expression comporte, dans la langue biblique, deux significations générales, qui ont entre elles une certaine affinité, mais sont néanmoins tout à fait distinctes. Elle désigne d'abord les dons qui ont pour objet la sanctification personnelle de celui qui les reçoit, et que les théologiens caractérisent en conséquence par la formule générale de « grâce qui rend agréable à Dieu, *gratia gratum faciens* », terme calqué sur un passage de l'Épître aux Éphésiens, I, 6. Elle désigne également certaines faveurs extraordinaires, qui ne sanctifient pas de leur nature, et ne sont accordées qu'en vue de l'utilité du prochain. I Cor., XII, 7. Ces dons sont bien inférieurs aux premiers. I Cor., XII, 31. Les théologiens les appellent ordinairement « des grâces gratuitement données, *gratiæ gratis datæ* ». Leur vrai nom biblique, du moins dans la Vulgate, et celui qui les spécifie bien, est *charismata*, I Cor., XII, 30, simple reproduction du mot grec χάρισματα. Cette expression sans doute désigne aussi, dans le grec des Épîtres, la première catégorie des dons surnaturels : par exemple, Rom., V, 15-16; VI, 23; I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Mais le contexte permet toujours de déterminer le sens; et la Vulgate alors emploie le mot générique *gratia,* « grâce. » Il est donc facile de voir, dans le texte sacré, à quelle espèce de dons on a affaire. Notons d'ailleurs que les *charismata* sont non seulement distincts, mais séparables de la grâce sanctifiante. Saint Paul admet clairement la possibilité de cette séparation, quand il affirme que ces dons ne sont rien sans la charité, qui est un des éléments essentiels de l'état de grâce. I Cor., XIII, 1, 2. Jésus-Christ le dit d'ailleurs dans l'Évangile. Matth., VII, 21, 22.

I. PREMIÈRE CLASSE. — Il faut distinguer, dans la première catégorie, une acception générale et une acception spéciale. — 1° *Dons en général.* — Celle-là s'applique indifféremment à tout l'ordre surnaturel ou à l'une de ses parties les plus importantes, comme l'Incarnation et la Rédemption. Les principales formules bibliques où elle se rencontre sont les suivantes : le don que Dieu a fait au monde de son Fils unique, Joa., III, 16; le don du Saint-Esprit, Act., II, 38; Rom., V, 5; I Joa., III, 25, etc.; le don de la grâce, Ephes., III, 7; le don de Dieu, Joa., IV, 10; le don inénarrable, II Cor., IX, 15; le don céleste, Hebr., VI, 4; le don (pur et simple) par opposition au péché d'Adam, Rom., V, 15; le don de la vie éternelle (en principe et en espérance). Joa., X, 28; I Joa., V, 11. — 2° *Dons du Saint-Esprit.* — L'acception spéciale du mot s'applique aux *sept dons du Saint-Esprit.* Si la teneur même de cette formule n'est pas strictement biblique, mais plutôt traditionnelle et théologique, il faut pourtant reconnaître que les Pères et les théologiens qui l'ont employée n'ont pas fait autre chose, en définitive, que traduire en langage technique une doctrine qui est contenue dans l'Écriture. En effet, la Bible nous apprend deux choses : d'abord que tous les justes sont formés à l'image du Christ et configurés à sa ressemblance, Rom., VIII, 29, ou, en d'autres termes, qu'ils reçoivent une participation du même Esprit-Saint qui a présidé au mystère de l'Incarnation, Rom., VIII, 9 et suiv.; en second lieu, que les grâces du Saint-Esprit se sont déversées dans l'âme de Jésus-Christ, sous la forme d'effusions particulières annoncées par le prophète Isaïe, XI, 2-3. Ces deux vérités, combinées entre elles, sont l'équivalent biblique de cette formule théologique : « Les justes reçoivent les sept dons du Saint-Esprit. » Or, de ces deux vérités, la première est indiscutable et indiscutée. Quant à la seconde, elle a été contestée pour le nombre des dons. Voici le passage d'Isaïe : « Et sur lui reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété; l'esprit de la crainte du Seigneur le remplira également. » Étant donné que ce texte est certainement messianique (voir ALMAH), il y a là, d'après beaucoup de théologiens, sept manifestations distinctes d'un seul et même principe, l'Esprit de Dieu, qui concernent le Messie ou le Christ. Le texte hébreu n'en contient que six, attendu que là où la Vulgate a mis l'esprit de *piété* et l'esprit de *crainte,* il y a dans l'original un seul et même mot, *yire'aṭ.* Quelques interprètes catholiques, entre autres Calmet, *Commentaire littéral, Isaïe,* 1714, p. 142, n'admettent en conséquence que six dons dans l'hébreu. Voir aussi Hurter, *Compendium theologiæ,* in-8°, 1893, t. III, n° 206, p. 165. — Un mot seulement de la signification particulière des dons mentionnés par Isaïe. Pour quatre d'entre eux, voir SAGESSE, INTELLIGENCE, SCIENCE, CRAINTE DE DIEU. L'esprit de *conseil* est un don qui nous aide pratiquement à tenir la meilleure conduite possible dans les circonstances critiques. C'est son influence qui explique l'admirable prudence du roi Salomon, quand il rendit le jugement célèbre qui l'a immortalisé. III Reg., III, 16-28. L'esprit de *force* est un don qui nous aide à triompher des obstacles extraordinaires qui entravent la gloire de Dieu ou s'opposent à notre salut. L'action de David allant au combat contre Goliath, I Reg., XVIII, 32, est une manifestation de l'esprit de force. L'esprit de *piété* est un don qui nous fait apporter un empressement affectueux au service de Dieu, et met dans notre cœur un désir ardent de lui plaire en toutes choses. C'est à son impulsion qu'il convient d'attribuer les élans d'amour qui apparaissent à chaque instant dans les Épîtres de saint Paul.

II. SECONDE CLASSE : *CHARISMATA.* — Les données bibliques qui concernent les *charismata* sont assez obscures. Saint Jean Chrysostome en faisait déjà la remarque, *Hom. in I Cor.,* XXIX, 1, t. LXI, col. 239, attribuant cette obscurité à la disparition des phénomènes dont parle saint Paul. Aussi ne faut-il pas s'étonner des divergences qui séparent les interprètes, quand ils veulent expliquer,

classer et même simplement cataloguer les *charismata.* — 1° *Leur nombre.* — Saint Thomas, *Comment. in I Cor.*, lect. 2; *Sum. theol.*, 2ª 2æ, q. 111, a. 4, et les commentateurs qui le suivent, paraissent croire que le passage de saint Paul, I Cor., XII, 8-10, énumère tous les *charismata,* qui seraient ainsi au nombre de neuf: le don de parler avec sagesse, *sermo sapientiæ;* le don de parler avec science, *sermo scientiæ;* la foi, *fides;* le don de guérison, *gratia sanitatum;* le don des miracles, *operatio virtutum;* le don de prophétie, *prophetia;* le don du discernement des esprits, *discretio spirituum;* le don des langues ou glossolalie, *genera linguarum;* le don d'interprétation des langues, *interpretatio sermonum.* Mais cette énumération est incompléte, comme le prouvent deux autres textes du même Apôtre. Rom., XII, 6-8; I Cor., XII, 28-31. En combinant les trois passages ensemble, on voit qu'il faut ajouter à la liste précédente plusieurs dons spirituels, savoir : le don de gouvernement, *gubernationes;* le don d'assistance, *opitulationes,* que saint Paul distingue nettement du don de guérison, I Cor., XII, 28; et peut-être ce que l'Apôtre appelle *distributio* et *misericordia.* Rom., XII, 8. — 2° *Leur classement.* — Saint Paul paraît établir un certain ordre entre les *charismata.* I Cor., XII, 28; cf. XII, 8-10, et Ephes., IV, 11. Malgré ces indications, un peu vagues d'ailleurs, les Pères ne se sont guère préoccupés de leur classement, non plus que les commentateurs des XVIe et XVIIe siècles en général. Saint Thomas, en revanche, traite la question et partage en trois groupes les neuf dons qui représentent à ses yeux tous les *charismata.* Le premier groupe comprend trois dons, *sermo sapientiæ, sermo scientiæ, fides,* qui sont destinés, d'aprés lui, à créer la persuasion dans l'esprit du prochain, en vue de son utilité spirituelle. Le second groupe est formé des quatre dons suivants, *gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum,* qui ont pour but de consolider la persuasion engendrée par les premiers. Et enfin le rôle du troisiéme groupe, *genera linguarum, interpretatio sermonum,* consiste à favoriser l'œuvre des deux autres, par les facilités qu'il offre sous le rapport des communications intellectuelles entre personnes étrangères. Cette théorie est plus ingénieuse que solide, comme on pourra s'en convaincre en lisant plus bas l'explication sommaire que nous donnons de chacun des *charismata.* Les commentateurs modernes ont adopté d'autres classements, dont le meilleur, à notre avis, est le suivant, qui partage les dons spirituels en quatre groupes. Dans le premier, il place les dons qui concernent l'enseignement des choses divines, *sermo sapientiæ, sermo scientiæ;* dans le second, ceux qui viennent à l'appui de cet enseignement, *fides, gratia sanitatum, operatio virtutum;* dans le troisiéme, ceux qui ont pour effet d'édifier, d'exhorter, de consoler les fidèles, ou qui servent à confondre les infidèles et à manifester leur état d'âme, *prophetia, discretio spirituum, genera linguarum, interpretatio sermonum;* enfin, dans le quatrième, les dons qui ont pour objet l'administration temporelle et les œuvres de charité, *gubernationes, opitulationes, distributiones.* — 3° *Leur explication sommaire.* — Voici l'indication du sens qu'il convient d'attribuer à chacun d'eux. — 1. Il est particuliérement difficile d'assigner les différences qui séparent le *sermo sapientiæ* et le *sermo scientiæ.* Saint Augustin sentait si bien la difficulté, qu'il a donné de ces dons trois explications successives et différentes. *Ad Simplic.*, II, q. 2, 3, t. XL, col. 140; *De Trinit.*, XII, 14; XIII, 19, t. XLII, col. 1009 et 1033. Nous croyons, avec le P. Cornely, *Comment. in I Cor.*, Paris, 1890, p. 369, que la sagesse désigne ici la connaissance des mystères les plus relevés du christianisme, et que par conséquent le don de parler avec sagesse n'est autre chose que la faculté de bien exposer ces mystères. Il est vraisemblable que cette faveur est la même que celle de l'*apostolat,* mentionnée par saint Paul en tête de la seconde énumération qu'il fait des *charismata.* I Cor., XII, 28. Ce n'est pas, pensons-nous, la fonction des Douze qui est visée par cette expression; mais un don extraordinaire quelconque, conféré à ceux qui aidaient les Douze dans la prédication de l'Évangile et dans la fondation de nouvelles églises. Le nom d'apôtre a ce sens dans d'autres passages de l'Écriture, Act., XIV, 4; Rom., XVI, 7, etc., ainsi que dans la *Doctrine des douze Apôtres,* XI, XII, XIII, qui date de la fin du Ier siécle ou du commencement du IIe. Quant au don de parler avec science, il signifie probablement le don d'exposer comme il faut l'ensemble des vérités chrétiennes, en faisant servir à cette exposition les ressources de la science humaine. C'est le don qui convient aux docteurs. I Cor., XII, 28. — 2. Les trois dons du second groupe concernent le pouvoir de faire des miracles. Le premier, *fides,* est comme le genre dont les deux autres sont les espéces. Il désigne, non la vertu théologale qui porte ce nom, mais la certitude morale et la confiance invincible que Dieu veut faire un miracle dans un cas déterminé. Le second, *gratia sanitatum,* χαρίσματα ἰαμάτων, signifie le pouvoir de guérir les maladies proprement dites. Le troisiéme, *operatio virtutum,* ἐνεργήματα δυνάμεων, est le pouvoir de faire des miracles en général. Le pluriel du texte grec semblerait indiquer que pour les deux derniers cas il y avait plusieurs variétés de thaumaturges. Mais nous n'avons aucun renseignement là-dessus. — 3. Les quatre dons du troisième groupe forment comme deux paires qui vont ensemble et se complétent mutuellement : d'une part, *prophetia* et *discretio spirituum;* de l'autre, *genera linguarum* et *interpretatio sermonum.* La prophétie en question était surtout le don d'édifier, d'exhorter et de consoler le prochain. I Cor., XIV, 3. Pour remplir cette fonction avec plus d'autorité et d'efficacité, le prophète recevait quelquefois le pouvoir de pénétrer le secret des consciences, I Cor., XIV, 25, et de prédire au besoin l'avenir. Le discernement des esprits était le don de reconnaître le caractère authentique et l'origine exacte du merveilleux qui était alors fréquent, en distinguant le surnaturel divin des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines. La glossolalie était, d'aprés l'interprétation vulgaire, le don de parler plusieurs langues, mais il ne faut pas confondre ce don avec la faveur trés spéciale qui fut accordée aux Apôtres le jour de la Pentecôte. Saint Paul laisse entendre clairement que le glossolale ne comprenait pas toujours les langues qu'il parlait et n'était pas compris davantage de la foule, s'il ne possédait en même temps le don d'interpréter ces langues. I Cor., XIV, 1-25. Ce n'est donc pas en vue de la prédication ou de l'enseignement qu'on recevait la glossolalie, mais en vue de la prière et des louanges divines. — 4. Restent les *opitulationes,* ἀντιλήμψεις, et les *gubernationes,* κυβερνήσεις. La plupart des anciens commentateurs latins entendent par là, bien à tort, selon nous, certaines fonctions du ministère ecclésiastique ordinaire. Le premier nom désignerait, d'après eux, les personnes qui viennent en aide aux pasteurs spirituels dans le gouvernement général des églises, comme les archidiacres pour les évêques; et le second s'appliquerait au clergé paroissial. Nous croyons, avec saint Chrysostome, *loc. cit.*, et la plupart des interprètes modernes, qu'il s'agit là de dons extraordinaires : le premier concerne probablement le soin des pauvres et des malades; le second, l'administration temporelle des églises. Le contexte, I Cor., XII, 28, ne permet pas de supposer que saint Paul ait voulu intercaler des fonctions ordinaires du ministère ecclésiastique dans une énumération des *charismata.*

S'il règne une certaine obscurité pour le détail de ces dons spirituels, leur signification générale, en revanche, est très claire, ainsi que leur raison d'être. En somme, ils ne sont pas autre chose qu'une manifestation extraordinaire de la présence et de l'action perpétuelle de

l'Esprit-Saint dans l'Église. Cette manifestation était éminemment utile à l'aurore du christianisme, pour deux motifs principaux. D'abord, c'était le seul moyen d'accréditer comme il faut les propagateurs de l'Évangile auprès des Juifs et des païens, tout remplis de préjugés ou de superstitions difficiles à extirper. Les obstacles tombaient plus vite en présence d'une intervention divine si tangible. D'autre part, ces dons permettent de comprendre comment les Apôtres pouvaient quitter presque aussitôt les chrétientés naissantes, qu'ils venaient de fonder, et porter ailleurs la semence évangélique. En réalité, ils ne livraient pas ces jeunes églises à elles-mêmes; ils les laissaient entre les mains de l'Esprit-Saint, qui communiquait ses dons les plus variés aux néophytes. La présence des Apôtres était suppléée, en partie du moins, par les *charismata*. Il y avait sans doute dès le début un commencement de hiérarchie ecclésiastique. Mais, comme elle venait elle-même de naître, elle ne pouvait encore suffire à tous les besoins des jeunes chrétientés. Aussi la voit-on fonctionner, entre autres à Corinthe, parallèlement aux pouvoirs extraordinaires dont nous parlons. Ce n'est que plus tard, au fur et à mesure des développements de la hiérarchie ecclésiastique, que disparaissent peu à peu les *charismata*, qui n'avaient plus guère leur raison d'être. — Voir Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. II, p. 269-273; Bodewig, *Die Nothwendigkeit der Gaben des hl. Geistes zum Heile*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, p. 113-140, 248-282; 1883, p. 124-147, 230-250; Cornely, *Commentarius in sancti Pauli priorem Epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 355 et suiv.; Godet, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1887.

J. Bellamy.

DOR (hébreu : *Dôr*, Jos., XI, 2; XII, 23; Jud., I, 27; I Par., VII, 29; *Dô'r*, avec *aleph*, Jos., XVII, 11; III Reg., IV, 11; précédé de *nâfaṭ*, Jos., XII, 23; III Reg., IV, 11; *nâfôṭ*, Jos., XI, 2; de là en grec : *Codex Alexandrinus*, Ναφεδώρ, Ναφεθδώρ; *Codex Vaticanus*, Φεναεδδώρ, Jos., XI, 2; *Cod. Alex.*, Ναφεδδώρ; *Cod. Vat.*, Φεννεδδώρ, Jos., XII, 23; *Cod. Alex.*, Νεφαδδώρ, IV Reg., IV, 11; on trouve aussi : Φεννεαλδώρ et Νεφθαδώρ; ailleurs, Δώρ, Jos., XVII, 11; Jud., I, 27; 1 Par., VII, 29; *Cod. Vat.*, Ἐλδώμ; *Cod. Alex.*, Αδδώρ, Jos., XII, 23; Δωρᾶ, 1 Mach., XV, 11, 13, 25; Vulgate : *Dor*, Jos., XI, 2; XII, 23; XVII, 11; Jud., I, 27; 1 Par., VII, 29; *Dora*, 1 Mach., XV, 11, 13, 25; *Nephath Dor*, III Reg., IV, 11), cité royale chananéenne, Jos., XI, 2; XII, 23; assignée primitivement à la tribu d'Issachar ou à celle d'Aser, Jos., XVII, 11, plus probablement à cette dernière, et enfin donnée à Manassé occidental. Jud., I, 27; I Par., VII, 29. Elle était située sur les bords de la Méditerranée, Jos., XI, 2; I Mach., XV, 11, 14, et sur son emplacement s'élève aujourd'hui *Tantourah*, entre Jaffa et le Carmel.

I. Nom. — Le mot דּוֹר, *Dôr*, ou דֹּאר, *Dô'r*, signifie, en hébreu et en phénicien, « habitation, demeure; » c'est l'arabe دار, *dâr*. Le nom de cette très ancienne ville se retrouve, avec la même orthographe, sur les monuments des peuples voisins. Il paraît en assyrien sur une liste géographique, sous la forme [cunéiforme], *Du-'ru*, qui maintient l'aspiration médiale. Cf. II Rawlinson, 53, n° IV, ligne 57; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1883, p. 167; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* in-8°, Leipzig, 1881, p. 285. L'inscription funéraire d'Eschmounazar, roi de Sidon, le reproduit aussi exactement : [phénicien], דאר. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, Paris, 1881, t. I, p. 13, 14, ligne 19. Le papyrus Golénischeff le transcrit : [hiéroglyphes], *D-ïra*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 388. Josèphe met tantôt le féminin Δωρᾶ, tantôt le pluriel neutre, τὰ Δωρά. *Ant. jud.*, XIII, VII, 2; V, I, 22; *Bell. jud.*, I, II, 2, etc. Le mot *nâfaṭ*, pluriel : *nâfôṭ*, qui le précède en quelques passages, a embarrassé les traducteurs et les commentateurs : les Septante, nous venons de le voir, l'ont uni à *Dor* pour en faire un nom propre, Ναφεθδώρ, avec ses variantes, que la transposition des consonnes et le changement des voyelles ont, en certains manuscrits, transformé en Φεναεδδώρ, Φεννεδδώρ, etc. La Vulgate l'a rendu par *regiones*, Jos., XI, 2; *provincia*, Jos., XII, 23; et *Nephath*. III Reg., IV, 11. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 115, 142, 250, 283, ont : Δὼρ τοῦ Ναφάθ, Ναφεθδώρ; *Dor Nafeth, Nefeddor*, et rapportent la traduction de Symmaque : παραλία Δώρ, *Dor maritime*. L'expression hébraïque, *nâfah*, a simplement le sens de « hauteur, montée ». Elle indique, suivant les uns, le promontoire de Dor; suivant les autres, la région des collines avoisinantes. — Le nom actuel, تنتورا, *Tantoura*, selon V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 306; طنطورة, *Ṭanṭourah*, suivant le *Survey of Western Palestine, Name Lists*, Londres, 1881, p. 141, rappelle l'ancien, au moins par sa finale. Mais quelle peut être son origine? Les uns le regardent comme une corruption de *Dandoura*, dérivé lui-même de *Doura* ou *Dora*. V. Guérin, *loc. cit.* D'autres, le rattachant au vieux mot *Tortura* ou *Tartoura*, qu'on trouve dans Pococke et le chevalier d'Arvieux (cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1847, t. I, p. 274), cherchent à l'expliquer par l'arabe طور دورا, *Ṭour Doura*, « la montagne de Dor. » Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 331. Les habitants du pays auraient-ils trouvé dans la configuration de la côte en cet endroit ou dans quelque ruine un rapprochement avec le singulier ornement que les femmes druses portent encore et qui, appelé *tantoura*, consiste en une corne creuse en argent, parfois assez haute, et fixée sur le sommet de la tête? Nous ne pouvons faire ici que des conjectures plus ou moins plausibles. Ce que nous savons, c'est qu'un des historiens des croisades, Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, lib. I, cap. XVII, t. CLV, col. 851, désigne Dora sous le nom de *Pirgul*, qui paraît être une corruption du mot grec πύργος, « tour, » par lequel les Grecs désignaient peut-être alors ce lieu, à cause de la tour qui s'élevait sur le promontoire septentrional du port et dont la vue attirait de loin l'attention. La même localité s'appelait aussi *Merla* au moyen âge. Cf. E. Rey, *Les colonies franques de Syrie*, in-8°, Paris, 1883, p. 422.

II. Situation et description. — Si l'origine du nom actuel est incertaine, la situation de l'antique Dor est nettement déterminée. Elle se trouvait sur les bords de la mer, Jos., XI, 2; I Mach., XV, 11, 14, près du mont Carmel, Josèphe, *Cont. Ap.*, II, 10, à neuf milles (treize kilomètres) de Césarée de Palestine, Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica*, p. 115, 142, 283, sur la route de Ptolémaïde (Saint-Jean-d'Acre), dont elle était éloignée de vingt milles (vingt-neuf kilomètres), suivant la carte de Peutinger; ce dernier chiffre est un peu trop faible. Toutes ces indications conduisent incontestablement à la moderne *Tantourah*. Ce gros village, de douze cents habitants environ, a été bâti en grande partie avec des matériaux tirés de l'ancienne ville, au sud de laquelle il s'élève. On y voit deux mosquées à moitié renversées, et dans l'une d'entre elles plusieurs colonnes de granit évidemment antiques. En avant s'arrondit une anse peu profonde, protégée, du côté du large, contre les vents d'ouest, par trois ou quatre îlots, qui brisent la violence des vagues; elle est, en outre, défendue au nord par une pointe rocheuse qui avance dans la mer en forme de promontoire.

Le port antique de Dora est au nord et à une faible dis-

tance de cette anse, délimité par deux promontoires, qui jadis s'avançaient plus loin dans la mer, au moyen de deux môles artificiels, aujourd'hui en partie détruits. Le promontoire auquel s'adaptait le môle septentrional était jadis fortifié. Vers son extrémité et à son point culminant, on aperçoit les restes d'une haute tour, qui ne paraît pas remonter au delà des croisades; cependant les substructions qui recouvrent les flancs du rocher sont beaucoup plus anciennes, et prouvent que dès l'antiquité cette pointe a dû être protégée. A l'est de ces débris, sur la plate-forme supérieure du cap, plusieurs fûts mutilés de colonnes sont encore enfoncés dans le sol, et plus loin on distingue les vestiges d'un fossé aux trois quarts comblé. Au pied de la tour, vers le nord, une assez puissante construction semble avoir servi de magasin maritime; c'est une enceinte rectangulaire, encore en partie debout, bâtie avec de superbes blocs parfaitement équarris. Une autre construction de moindre dimension, mais bâtie de la même manière, était attenante à celle-ci; elle est aux trois quarts renversée. Plus au nord, un petit cap fait saillie dans la mer; quelques gros blocs bien taillés y sont encore en place. En continuant à marcher le long de la plage, dans la direction du nord, on arrive à un long mur aboutissant à la mer, comme une sorte de digue, et à un quai pavé de larges dalles. Puis autour d'une anse arrondie en demi-cercle, abritée par un îlot contre les vents d'ouest, une quinzaine de colonnes portant avec elles leur base carrée gisent dans le sable.



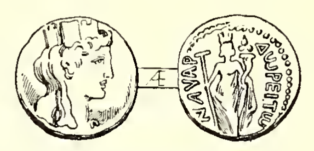
501. — Vue de Tantourah (l'antique Dor). D'après une photographie.

La ville de Dor s'étendait sur une longueur de douze cents mètres, et sa largeur, dans l'intérieur des terres, était d'environ six cent soixante-dix mètres. Le mur d'enceinte qui l'environnait a été presque partout rasé de fond en comble, et l'emplacement qu'elle occupait est actuellement en grande partie couvert de broussailles. Non seulement son ancienne configuration intérieure est méconnaissable, mais encore tous ses édifices publics et privés ont été complètement détruits; néanmoins çà et là encore sont épars quelques beaux blocs, ainsi qu'un certain nombre de fûts brisés, rongés par le temps. A un kilomètre tout au plus de ces ruines, vers l'est, s'étendent de vastes carrières, dans la chaîne de collines qui couvre, du sud au nord, l'espace de trois kilomètres. C'est de là qu'ont été tirés tous les matériaux qui ont servi à bâtir la ville. Là aussi était la nécropole de cette cité. Un très grand nombre de tombeaux sont encore bien conservés, mais tous ont été violés. Les uns sont simples, les autres contiennent plusieurs chambres sépulcrales. L'entrée, étroite et rectangulaire, est ordinairement précédée d'une sorte de petit vestibule en forme d'auvent et s'arrondissant en plein cintre. Intérieurement ils renferment soit des fours à cercueils, soit des auges funéraires, surmontées chacune d'un arceau cintré. On trouve dans les environs deux puits d'apparence antique. L'un porte le nom de *Bir Driméh*. Ce nom, dit M. V. Guérin, à qui nous empruntons cette description, est selon toute apparence un souvenir de celui de Δρυμός (lieu planté de chênes), donné par les Grecs à une région de la Palestine attenante au mont Carmel, et à laquelle sans doute appartenait la plaine de Dor. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 306-309; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1882, t. II, p. 7-11; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1874, p. 12; 1887, p. 84.

III. Histoire. — S'il faut en croire Étienne de Byzance, citant lui-même Claudius Iolaüs, Dor aurait été fondée par des Phéniciens, qui s'étaient réunis en cet endroit parce que le rivage est bordé de rochers abondant en

coquilles de pourpre. Ils y construisirent d'abord d'humbles cabanes, qu'ils environnèrent de palissades et de fossés. Puis, comme leur entreprise marchait au gré de leurs désirs, ils taillèrent les rochers, et avec les pierres extraites de ces carrières ils se bâtirent des murs et se firent un port commode. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 739. Lorsque les Hébreux entrèrent dans la Terre Promise, la ville était, avec le district qui en dépendait, gouvernée par un roi chananéen, que Jabin, roi d'Asor, appela au combat contre Josué, et qui fut, comme les autres, vaincu près du lac Mérom. Jos., XI, 1, 2, 5, 8; XII, 23. Elle échut en partage à la demi-tribu de Manassé occidental, qui prit quelques lambeaux du territoire d'Issachar et d'Aser. Jos., XVII, 11. Les habitants, épargnés par les vainqueurs, demeurèrent au milieu d'eux, mais à titre de tributaires. Jud., I, 27. Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22, dit qu'elle marquait la limite occidentale de Manassé et la limite septentrionale de Dan : la première assertion est juste; la seconde est peut-être entachée d'une légère exagération. Nous devons au papyrus Golénischeff d'intéressantes révélations sur l'état de cette région avant l'établissement de la royauté en Israël. En même temps que Ramsès III plaçait les Philistins sur la côte méditerranéenne, dans la Séphélah, il installait au nord, sur la lisière de la grande chênaie, de Dor au Carmel, la tribu des *Ta-(k)-ka-ra* ou *Zakkala.* C'était comme une barrière vivante qui se dressait entre la vallée du Nil et les périls de l'Asie. C'est cette tribu qui occupait la cité maritime dont nous parlons quand Herhor, encore grand prêtre, envoya une galère égyptienne à Byblos chercher des cèdres du Liban. Tandis qu'elle se ravitaillait à Dor, un des matelots déserta, emportant la caisse. Le prince local, qui joua dans cette affaire un singulier rôle, portait un nom très important à noter : il s'appelait *Ba-d-ira* ou *Badilou.* Ce nom paraît être une de ces formes apocopées *Badilou, Boudilou, Bodilou,* pour *Abdilou,* « le Serviteur d'Ilou, » qui sont si fréquentes dans l'onomastique phénicienne, Bodeshmoun, Bodashtoreth, etc. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* p. 388-389; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 470, 582, 697. — Sous Salomon, le riche district de Dor était administré par Benabinadab, gendre du roi, et l'un des douze préfets établis sur tout Israël, chargés de fournir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 11; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 3. — L'inscription d'Eschmounazar nous apprend que la ville fut, ainsi que Joppé (Jaffa), donnée aux Sidoniens par le roi des Perses en récompense de services rendus, probablement de victoires navales remportées à son profit.

La cité maritime, bien fortifiée, eut dans la suite un rôle assez important, comme au temps des luttes entre les Ptolémées et les Séleucides. L'an 217 avant Jésus-Christ, dans la guerre d'Antiochus II le Grand contre Ptolémée Philopator, elle fut vainement assiégée par le premier, qui ne put s'en emparer, faute de vaisseaux nécessaires pour l'attaquer par mer. Quelque temps après cependant, elle retomba au pouvoir des rois de Syrie, et eur demeura soumise jusqu'à ce que Diodote, surnommé Tryphon, eût usurpé le royaume (139 avant J.-C.); mais bientôt Antiochus VII Sidètes le vainquit et le poursuivit jusqu'en Phénicie. Tryphon se réfugia à Dor, où il fut assiégé par terre et par mer. I Mach., XV, 11-14. Ces quelques versets du livre des Machabées nous montrent l'importance de cette place, puisque, pour s'en rendre maître, Antiochus dut employer, outre sa flotte, une armée de terre qui ne comptait pas moins de cent vingt mille fantassins et huit mille cavaliers. Tryphon, réduit à la dernière extrémité, parvint à s'échapper par mer et se rendit à Orthosia, d'où il gagna Apamée, sa patrie, où il fut pris et mis à mort. I Mach., XV, 37; Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VII, 2. Pendant la guerre intestine qui éclata entre les deux frères Antiochus VIII Gryphus et Antiochus de Cyzique, un certain Zoïle réussit à s'emparer de Dora; après avoir quelque temps maintenu sa position contre Alexandre Jannée, il fut ensuite soumis par Ptolémée Lathyre. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XII, 2, 4. La ville retomba aux mains des Juifs, qui la possédaient lorsque Pompée pénétra en Syrie. Ce royaume ayant été réduit en province romaine, Pompée accorda à Dor l'autonomie. *Ant. jud.,* XIV, IV, 4; *Bell. jud.,* I, VII, 7. C'est à partir de cette époque, l'an 64 avant J.-C., que commence l'ère qui se trouve marquée sur ses monnaies. Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* in-4°, Paris, 1874, p. 143-144. Comme elle avait beaucoup souffert de la part des Juifs, elle fut rebâtie, l'an 56 avant J.-C., par Gabinius, proconsul de Syrie. *Ant. jud.,* XIV, V, 3. La haine des habitants contre les Juifs, longtemps dissimulée, éclata, l'an 42 de l'ère chrétienne, lorsque plusieurs jeunes gens, pour insulter à la religion judaïque, placèrent dans la synagogue une statue de l'empereur Claude. Le roi Agrippa obtint le châtiment des coupables. *Ant. jud.,* XIX, VI, 3. A l'époque de Pline, *H. N.,* V, 17, Dora n'était que l'ombre d'elle-



502. — Monnaie de Dor.
Tête de femme, voilée et tourelée, à droite. — ℞. ΔΩΡΕΙΤΩ[N] ΝΑΥΑΡ. Femme tourelée, debout et de face, tenant un mât avec sa voile de la main droite et une corne d'abondance dans la main gauche.

même, et du temps de saint Jérôme, *Onomastica,* p. 115, elle était déserte. Elle fut cependant le siège d'un évêché, qui dépendait de l'église métropolitaine de Césarée. — Il nous reste de Dora un assez grand nombre de monnaies, qui nous montrent son importance à l'époque romaine. Elle y est appelée « Dora la sainte, inviolable, autonome », ΔΩΡ. ΙΕΡ. ΑCΥΛ. ΑΥΤ. ΝΑΥΑΡ. On voit sur quelques-unes une femme tourelée debout et de face, tenant de la main gauche une corne d'abondance, et de la main droite un mât muni de sa voile, qui paraît se relier au titre de ΝΑΥΑΡΧΙΣ, qu'on trouve sur plusieurs pièces appliqué à la ville (fig. 502). Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* p. 142-148, 405.

A. LEGENDRE.

DORA, nom de la ville de Dor dans I Mach., XV, 11, 13, 25. Voir DOR.

DORCAS (grec : Δορκάς, « gazelle »), traduction grecque du nom araméen de *Tabitha,* chrétienne de Joppé. Act., IX, 36, 39. Voir TABITHA.

DORDA (hébreu : *Darda';* Septante : Δαράλα), un des quatre personnages renommés par leur sagesse et que le texte sacré met en comparaison avec Salomon, qui les surpassait tous. III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11). Il était fils de Mahol. Voir CHALCAL. Au passage parallèle, I Par., II, 6, il est appelé *Dara'.* Quelques auteurs ont contesté cette identité. Voir ÉTHAN.

DORSCHE Jean Georges, théologien luthérien, né à Strasbourg le 13 novembre 1597, mort à Rostock le 25 décembre 1659. Après avoir étudié dans sa ville natale et à Tubingue, il fut, en 1622, nommé pasteur à Ensisheim. Cinq ans plus tard, il fut appelé à enseigner la théologie à Strasbourg, et, en 1654, il remplit les mêmes fonctions à Rostock. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels : *Vindiciæ et animadversiones ad cap. I, II et III Exodi contra Bellarminum,* in-4°,

Strasbourg, 1630; *Ad cap. IV Exodi dissertationes XI*, in-4°, Strasbourg, 1643; *Vindiciæ quatuor priorum capitum Exodi*, in-4°, Francfort, 1654. Ces trois ouvrages ont été réunis en un seul sous le titre : *Silloge vindiciarum et animadversionum ad Bellarmini in quatuor tomis controversiarum factas allegationes ex Exodi Mosaicæ capitibus I, II, III, IV*, in-4°, Strasbourg, 1659. Dorsch est encore l'auteur de : *Dissertatio theologica de Spiritu, aqua et sanguine in terra, I Joa., V, 8, sive de verbo et duobus Novi Testamenti sacramentis*, in-4°, Strasbourg, 1637; *Synopsis theologiæ Zacharianæ*, in-4°, Strasbourg, 1637; *De LXX hebdomadibus Danielis, XI, 24*, in-4°, Strasbourg, 1640; *Dissertatio de agno paschali*, in-4°, Strasbourg, 1644; *Disputatio de operariis in vinea Domini, Matth., XX*, in-4°, Rostock, 1657; *Tunica Christi inconsutilis ex Ps. XXII, 19; Joa., XIX, 23, explanata*, in-4°, Rostock, 1658. Les ouvrages suivants furent publiés après la mort de leur auteur : *Discussio explicationis Hugonis Grotii de sanguine et suffocato, Act., XV, 20*, in-4°, Rostock, 1665; *Biblia numerata, seu Index biblicus specialis in omnes Veteris et Novi Testamenti libros, auctus a Joa. Grambsio*, in-f°, Francfort, 1674; *Admirandorum Jesu Christi septenarium in quo ejus nativitatis, passionis, mortis, regni arcana orationibus academicis illustrantur*, in-12, Strasbourg, 1687; Ζητήματα *in Epistolas I et II D. Johannis apostoli disputationibus VIII a Joa. Nic. Quistorpio publice ventilata*, in-4°, Rostock, 1697; *Fragmenta commentarii in Epistolam Judæ*, in-4°, Leipzig, 1700; *Ad entheas Iesaiæ prophetias earumque singula capita analysis, ex operose collatis pene multis optimisque tam ebræis, quam christianis interpretibus, adeo ut commentarii vicem præstare possit, præmissa ubique apodixi*, in-4°, Hambourg, 1703; *In quatuor evangelistas commentarius per solidam apodixin, analysin, exegesim, harmoniam item ac parallelismum, verum sensum exhibens, falsum refutans. Subjungitur chronotaxis Actorum Apostolicorum ex recensione Joa. Fechtii*, in-4°, Hambourg, 1706; *In Epistolam Pauli ad Ebræos commentarius pluribus hypomnematibus apodictico-analytico-exegeticis juxta seriem capitum commatumque feliciter cœptus, ad dimidium capitis decimi perductus et a Joa. Chr. Pfaffio absolutus*, in-4°, Francfort, 1717. — Voir Le Long, *Biblioth. sacra*, p. 703; Walch, *Biblioth. theologica*, t. I, p. 95, 664; t. IV, p. 372, 537, etc.; Fecht (J.), dans la préface du commentaire *In quatuor evangelistas*, mentionné plus haut; Quistrop (J.), *Programma in J. G. Dorschei, obitum*, in-4°, Rostock, 1660; Ridensann (Nic.), *Concio funebris in J. G. Dorschei obitum cum curriculo vitæ*, in-4°, Rostock, 1669.

B. HEURTEBIZE.

DORYMINE (Septante : Δορυμένης; Vulgate : *Doryminus*), père de Ptolémée (de Ptolémée surnommé le Maigre, d'après l'opinion commune mais non certaine). I Mach., III, 38 (et II Mach., IV, 45, texte grec). C'est probablement le même Dorymine qui défendit la Cœlésyrie contre Antiochus le Grand. Polybe, V, 61.

DOS (hébreu : *gab, gav, gêv, gaf; šekém*, la partie du dos qui est entre les épaules ; Septante : νῶτος; Vulgate : *dorsum, tergum*), partie postérieure du corps humain qui s'étend entre les épaules et les reins. — 1° Le dos sert à porter les fardeaux. Le mot *šekém* est toujours employé en pareil cas. Gen., XLIX, 15; Jos., IV, 5; Jud., IX, 48; Is., X, 27; Ps. LXXXI (LXXX), 7. C'est sur son dos, *šekém*, sur ses épaules aussi par conséquent, que le Messie porte sa principauté, c'est-à-dire probablement l'insigne de sa puissance, et la clef de la maison de David. Is., IX, 5; XXII, 22. Voir col. 803. — Job, XXXI, 22, eût préféré que son bras se détachât du *šekém* plutôt que de frapper la veuve ou l'orphelin. — Servir Dieu d'un seul dos, Soph., III, 9, c'est porter ensemble le joug de son service. — 2° Le dos reçoit les coups. Le bâton menace le dos, *šekém*, Is., IX, 3; il frappe le dos, *gêv*, de l'insensé. Prov., X, 13; XIX, 29; XXVI, 3; Eccli., XXXV, 22. — Le patient tend son dos aux coups. Is., L, 6. Son dos est alors comme une terre sur laquelle on passe, que chacun foule aux pieds brutalement. Is., LI, 23. Le persécuté se plaint que sur son dos « les laboureurs ont labouré et ont tracé leurs longs sillons », Ps. CXXIX (CXXVIII), 3; ils l'ont labouré de coups et ont tracé des sillons sanglants sur son corps. — 3° Tourner le dos, c'est s'en aller. I Reg., X, 9. Faire en sorte que les ennemis soient dos, Ps. XXI (XX), 13, c'est les mettre en fuite. — Jeter derrière son dos, c'est mépriser, oublier volontairement quelqu'un ou quelque chose : Dieu, III Reg., XIV, 9; Ezech., XXIII, 35; ses paroles, Ps. L (XLIX), 17; la loi divine, II Esdr., IX, 26; les préceptes des sages. Eccli., XXI, 18. Dieu jette les péchés de l'homme derrière son dos, Is., XXXVIII, 17, c'est-à-dire les pardonne et les efface; car s'il jette derrière son dos c'est pour ne plus voir, et ce qu'il ne voit plus n'existe plus. — 4° Métaphoriquement, « le dos, *gaf*, des hauteurs de la ville » est la partie la plus élevée de la cité. Prov., IX, 3. — 5° Les versions traduisent par « dos » tantôt *'oréf*, « cou, » Exod., XXIII, 27; Jos., VII, 8; Ps. XVII, 41; II Reg., XXII, 41; II Par., XXIX, 6; Jer., II, 27; XVIII, 17; Bar., II, 33; tantôt *mâtnayîm*, « reins. » Deut., XXXIII, 11; III Reg., XII, 10; Ps. LXV, 11; LXVIII, 24; Rom., XI, 10; Is., XLV, 1; Jer., XLVIII, 37; Am., VIII, 10. Voir COU, REINS. — 6° Il est question du dos des animaux, Ezech., X, 12; Dan., VII, 6. Au Psaume LXVIII (LXVII), 14, où les versions traduisent : « Les extrémités de son dos ont la pâleur de l'or, » il s'agit en hébreu de la colombe, « dont les plumes ont l'éclat de l'or. » Voir COLOMBE, col. 849.

H. LESÊTRE.

DOSITHÉE. Nom de trois personnages.

1. DOSITHÉE (Septante : Δοσίθεος; Vulgate : *Dosithæus*). La quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, ce Dosithée, se disant de la race de Lévi et prêtre, vint en Égypte avec son fils Ptolémée, pour y apporter le livre d'Esther, traduit en grec par Lysimaque, à Jérusalem. Esth., XI, 1 (grec, 1-2). On admet communément que le Ptolémée qui régnait alors en Égypte est Ptolémée VI Philométor (181-146 avant J.-C.). Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5, parle d'un Dosithée qui commandait les forces de ce roi d'Égypte; mais rien ne prouve qu'il soit le personnage nommé dans Esther.

2. DOSITHÉE (grec : Δωσίθεος; Vulgate : *Dositheus*), un des principaux chefs de l'armée de Judas Machabée, qui prit une forteresse au général syrien Timothée et en massacra la garnison de dix mille hommes. Il fit Timothée lui-même prisonnier, et le relâcha sur la promesse que celui-ci rendrait à la liberté les Juifs qu'il retenait prisonniers. II Mach., XII, 19, 24.

3. DOSITHÉE, cavalier de l'armée de Bacénor, d'une force prodigieuse, qui fut sur le point de s'emparer de Gorgias; mais il reçut d'un cavalier thrace un coup à l'épaule qui lui fit lâcher prise. II Mach., XII, 35.

E. LEVESQUE.

DOT (hébreu : *šillûḥîm*, de *šâlaḥ*, « renvoyer, laisser aller; » Septante : φερνή, et III Reg., IX, 16 : ἀποστολή; Vulgate : *dos*), biens qu'une jeune fille ou un jeune homme apportent en se mariant.

I. DOT PROPREMENT DITE. — La dot apportée en mariage par une jeune fille est chose très rare chez les peuples de l'antiquité. On n'en trouve qu'un exemple chez les Hébreux. Quand Axa, fille de Caleb, est donnée en mariage à Othoniel, elle reçoit de son père une terre peu fertile, et en obtient ensuite une meilleure. Jud., XV, 18. Voir AXA. Beaucoup plus tard, il est vrai, on voit Raguel donner au jeune Tobie la moitié de ses biens, à la suite de

l'heureux mariage de sa fille avec son parent. Mais il s'agit beaucoup moins ici d'une dot que d'une donation entre vifs. Raguel n'offre pas son présent á condition que Tobie épouse sa fille, sept fois victime de la malice du démon. Content que le huitième mariage ait été enfin béni de Dieu, il fait don au jeune époux de la moitié de sa fortune, et promet de lui laisser l'autre moitié aprés sa mort. Tob., VIII, 24. — Chez les Égyptiens, l'usage de la dot existait, au moins dans les hautes classes de la société. Dans les grandes familles, chaque femme recevait en dot une portion de territoire, qui accroissait le domaine de son mari. Mais celui-ci à son tour, en mariant ses filles, était obligé de morceler son fief pour leur assurer une dot. Ainsi, sous Osortésen I[er], la princesse Biqît épousa Nouhri, un des princes d'Hermopolis, et lui apporta en dot le fief de la Gazelle. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 300, 523. Par la suite, le pharaon contemporain de Salomon se conforma donc aux usages de son pays quand il donna en dot à sa fille la ville de Gazer, au moment de son mariage avec le fils de David. III Reg., IX, 16. A l'époque des Ptolémées, Bérénice, fille de Ptolémée Philadelphe, apporta de telles richesses á Antiochus Théos, roi de Syrie, en se mariant avec lui, qu'on la surnomma φερνοφόρος, « porte-dot. » — Chez les Grecs, on voit Agamemnon promettre sept bonnes villes á celui qui épousera sa fille. *Iliad.,* IX, 146-157.

II. Le mohar. — 1° *Son usage en Orient.* — En régle générale, dans tout l'Orient et particuliérement chez les Hébreux, ce n'était pas la jeune fille qui apportait une dot, mais le jeune homme ou ses parents qui donnaient une somme ou des présents aux parents de la jeune fille, pour obtenir celle-ci en mariage. Ce prix offert par le jeune homme porte en hébreu le nom de *mohar.* « Dans un pays oú tous les citoyens considérent le mariage comme un devoir, et où, dans certains cas, les mœurs et la loi permettent de prendre une seconde femme, les pères placeront facilement leurs filles sans les doter, et ils pourront même en réclamer un certain prix. » Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 203. Aussi, presque toujours, chez les anciens peuples, le premier préliminaire du mariage était l'achat de l'épouse. Chez les anciens Chaldéens, la jeune fille apportait avec elle une dot et des cadeaux provenant de la générosité des membres de sa famille. Mais le mariage « était á vrai dire une vente en bonne forme, et les parents ne se dessaisissaient de leur fille qu'en échange d'un présent proportionné aux biens du prétendant. Telle valait un [sicle] d'argent pesé, et telle autre une mine, telle autre beaucoup moins; la remise du prix s'accomplissait avec une certaine solennité. Lorsque le jeune homme ne possédait rien encore, sa famille lui avançait la somme nécessaire à cet achat ». Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 734. Les auteurs mentionnent plusieurs fois l'existence de la même coutume chez les anciens peuples. Homère, *Iliad.,* XI, 244; *Odyss.,* III, 281; VIII, 318; Hérodote, I, 196; Élien, *Var. Hist.,* IV, 1; Strabon, XVI, 745; Tacite, *Mor. Germ.,* 18. Une des formes du mariage reconnue par le droit romain était la *coemptio* ou achat d'une femme pour laquelle on payait au pére un prix convenu. La loi salique considérait aussi le mariage comme un marché. Ozanam, *Études germaniques,* Paris, 6[e] édit., 1894, t. I, p. 120, 121. Chez les Arabes modernes, « on traite du prix de la fille, que le gendre doit payer au beau-pére en chameaux, en moutons ou en chevaux... Il faut proprement qu'un garçon qui veut se marier achète sa femme, et les péres parmi les Arabes ne sont jamais plus heureux que quand ils ont beaucoup de filles. C'est la première richesse de la maison. Ainsi lorsqu'un garçon veut traiter lui-même avec la personne dont il désire épouser la fille, il lui dira : Voulez-vous me donner votre fille pour cinquante moutons, pour six chameaux, etc.? S'il n'est pas assez riche pour faire de semblables offres, il lui proposera de la donner pour une cavale ou pour un jeune poulain, le tout enfin selon le merite de la fille et la considération de sa maison, et selon le revenu de celui qui veut se marier. » De la Roque, *Voyage en Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 221, 222. Ces coutumes sont encore en vigueur chez les Arabes de la Palestine actuelle. Les péres vendent leurs filles comme ils vendent leur bétail. « Dans les villes, le prix ordinaire des jeunes filles varie entre deux mille et quatre mille piastres (environ 500 ou 1000 francs), et quelquefois davantage chez les riches; mais dans les campagnes il est presque constamment entre deux mille et trois mille piastres. Les pères des deux parties, assistés de leurs proches parents et de leurs amis, conviennent entre eux de la somme á payer, absolument comme s'il s'agissait de la vente d'une jument ou d'un chameau... Il arrive quelquefois que l'acquéreur ne peut payer immédiatement la somme arrêtée; on lui permet alors d'acquitter sa dette en plusieurs payements, et on ne lui livre la fille que quand il l'a payée entièrement. Cela fait, il reste encore á convenir des cadeaux que l'époux fera á sa future et aux proches parents de celle-ci; mais cela se régle facilement par les pratiques et usages traditionnels. » Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec l'ancienne,* Paris, 1865, p. 244.

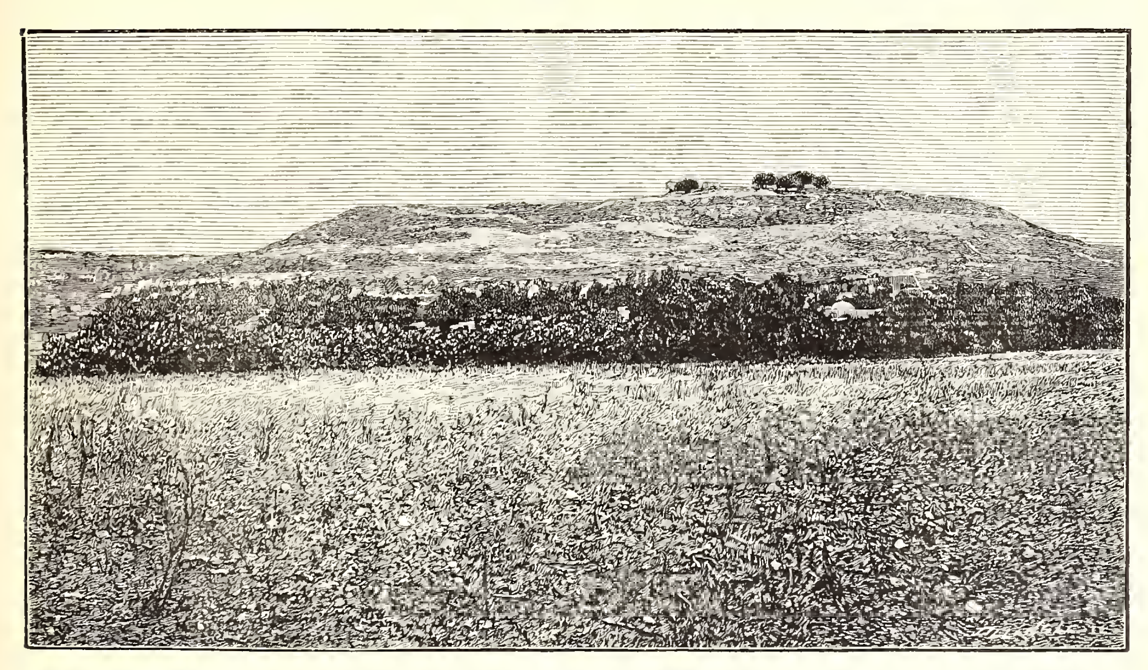
2° Le « *mohar* » *dans la Bible.* — 1. Ce mot et l'idée qu'il exprime reviennent plusieurs fois dans les Livres Saints, les Hébreux ayant toujours suivi la coutume orientale en ce qui concerne la dot á payer par l'époux aux parents de la future. Le mot *mohar* implique bien, du reste, une affaire d'argent. Le verbe *mâhar,* « acheter une épouse, » Exod., XXII, 15, est apparenté aux deux autres verbes *mûr,* « échanger, » pour vendre ou acheter, et *mâkar,* « vendre. » Gesenius, *Thesaurus,* p. 773. — 2. Quand Éliézer vient demander Rébecca pour Isaac, il ne manque pas d'offrir de riches présents à la jeune fille, à ses frères et á sa mère. Gen., XXIV, 22, 53. — Sichem, fils de Hémor, qui veut à tout prix posséder Dina, fille de Lia, dont il a d'ailleurs abusé, dit au père et aux fréres de la jeune fille : « Exigez un fort *mohar,* réclamez des présents, je donnerai volontiers ce que vous demanderez; accordez-moi seulement cette jeune fille pour épouse. » Gen., XXXIV, 12. — Quand on parle à David d'épouser la fille de Saül, il répond qu'il est trop pauvre pour devenir le gendre du roi. I Reg., XVIII, 23. Il sait bien que pour acquérir une pareille épouse, il aurait á verser un *mohar* considérable. — Osée, III, 2, reçoit l'ordre d'épouser une femme adultère, pour signifier que la nation d'Israël est infidèle au Seigneur auquel elle est unie. Le prophète paye pour avoir cette femme un *mohar* de quinze sicles d'argent (environ 45 francs), un *ḥomer* (environ quatre hectolitres et un demi-*cor* (deux hectolitres) d'orge. Le prix n'est pas trés élevé, à cause de la condition de la femme. Celui d'une esclave mise á mort était de trente sicles. Exod., XXI, 32. Le prophéte verse la même somme moitié en argent, moitié en orge, dont la farine était employée dans le sacrifice pour l'adultère. Num., V, 15. — Quand Isaïe, III, 25-IV, 1, veut marquer l'état lamentable auquel la Judée sera réduite à cause de ses péchés, il dit que les hommes les plus vaillants périront par le glaive; il en restera alors si peu, que sept femmes, c'est-á-dire plusieurs femmes á la fois, en nombre indéterminé, solliciteront le même homme de devenir leur mari. Pour l'y déterminer, chacune d'elles dira : Je me nourrirai à mes frais, je me vêtirai de vêtements á moi. La suppression du *mohar* supposait donc un état de grande calamité publique. — 3. Parfois le *mohar,* au lieu d'être payé en argent et en nature, consistait en certains services rendus. Ainsi Jacob doit servir chez Laban pendant sept ans pour obtenir Lia, et sept autres années pour obtenir Rachel. Gen., XXIX, 18-27; XXXI, 15, 41. — Caleb promet sa fille Axa á celui qui prendra la ville de Cariath-Sépher, et Othoniel devient l'époux de la jeune fille. Jos., XV, 16, 17. — Pour obtenir Michol, fille de Saül, David doit fournir la preuve qu'il a tué cent Philistins. I Reg.,

xviii, 25; II Reg., iii, 14. — Saint Paul faisait sans doute allusion à l'usage du *mohar,* quand il représentait l'Église comme l'épouse de Jésus-Christ, achetée par lui au prix de son sang. Act., xx, 28; I Cor., vi, 19, 20; Ephes., v, 25. — Dans les derniers temps avant J.-C., on ne connaissait point d'autre dot que celle qui était fournie par le jeune homme. Aussi les Septante traduisent-ils *mohar* par φερνή; Vulgate : *dos.* Gen., xxxiv, 12; Exod., xxii, 16, 17. Plus tard, les rabbins établirent l'usage d'une dot payée par le père de la jeune fille. *Ketouboth,* f. 52 *a.* Le *mohar* n'en continuait pas moins à subsister, et son minimum était fixé à deux cents zouz (environ 180 francs), tandis que le minimum de la dot était quatre fois plus faible. Mischna, *Ketouboth,* vi, 6. — 4. La loi intervenait dans un cas particulier au sujet du *mohar.* Le séducteur d'une jeune fille devait donner au père de celle dont il avait abusé un *mohar* de cinquante sicles d'argent (un peu plus de 140 francs), et le divorce lui était interdit pour toujours. Deut., xxii, 29. Le père de la jeune fille n'était cependant pas tenu de consentir à cette union, et, s'il s'y refusait, le séducteur n'en avait pas moins à verser le *mohar* accoutumé. Exod., xxii, 16, 17. — Dans un autre passage, Exod., xxi, 10, il est dit, d'après la Vulgate, que si un homme a acheté la fille d'un autre Hébreu pour en faire son esclave, et qu'il ne la donne pas en mariage à son fils, « il est obligé de pourvoir au mariage de la jeune fille, sans lui refuser ni les vêtements ni le prix de sa virginité. » D'après les Septante, il ne lui refusera « ni le nécessaire, ni le vêtement, ni la familiarité ». En hébreu : « Il ne retranchera pas la viande (c'est-à-dire la nourriture de qualité supérieure), le vêtement et la cohabitation, *'ônâh.* » Il ne s'agit donc pas de donner un *mohar* à la jeune esclave, comme semble le dire la Vulgate, mais seulement de la garder dans la maison au même titre qu'avant l'arrivée de l'épouse de premier rang. Voir col. 906.

H. Lesêtre.

DOTHAÏN (hébreu : *Dotainâh,* Gen., xxxvii, 17, avec *hé* local; *Dotân, ibid.,* et IV Reg., vi, 13; Septante : Δωθαεΐμ, Gen., xxxvii, 17; Δωθαΐμ, IV Reg., vi, 13; Judith, iv, 7; vii, 3; viii, 2; Δωθαΐα, Judith, iii, 9), ville de la Samarie.

I. Nom et identification. — Cette ville est nommée *Dothan* dans la Vulgate, IV Reg., vi, 13. La signification de ce nom est contestée. La plupart, à la suite de Gesenius, le croient le duel du chaldéen *dôt,* « puits, source. » Voir Castell, *Lexicon heptaglotton,* Londres, 1769, t. i, col. 792; Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* in-4°, Leipzig, 1876, p. 310. — Cette localité semble avoir été située au nord de Sichem, puisque Joseph, venant d'Hébron, c'est-à-dire du sud, dut aller plus avant pour rencontrer ses frères. Gen., xxxvii, 14-17. Elle est implicitement indiquée au nord de Samarie par le récit de IV Reg., vi, 13-24, nous montrant le prophète Élisée amenant les Syriens aveuglés de Dothaïn à Samarie. D'après le livre de Judith, iii, 9-10 (grec), et iv, 5-6 Vulgate), Dothaïn était située au sud de Scythopolis ou Bethsan et au commencement des montagnes de la Samarie, dans le voisinage de Béthulie, de Belma et de Chelmon. Judith, iv, 6-7 (grec); vii, 3 (grec et Vulgate); viii, 3 (grec). Voir Béthulie, t. i, col. 1751-1752; Belma, t. i, col. 1570; Chelmon, t. ii, col. 647. — Appuyés sur la convergence générale de ces données bibliques, les interprètes s'accordent à voir désignée, dans les trois passages de la Bible où Dothaïn est nommée, une seule et même localité, située dans la tribu occidentale de Manassé. Cf. Math. Polus, *Synopsis criticorum,* in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1712, t. i, col. 1719. Eusèbe et saint Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. xxiii, col. 890, la placent à douze milles au nord de Sébaste. — Les pèlerins du moyen âge la cherchaient aux environs de Tibériade. Les relations du xiie siècle indiquent généralement Dothaïn à quatre milles vers le sud de cette ville. Cf. Fretellus, *De Locis Sanctis,* t. clv, col. 1044; Jean de Wurzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ,* t. clv, col. 1071; un anonyme, dans de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte,* in-4°, Paris, 1860, p. 423; Théodoricus, *Libellus de Locis Sanctis,* édit. Tobler, in-12, Saint-Gall, 1865, p. 102. Les récits du xiiie siècle et des suivants la placent, au contraire, du côté du nord, à



503. — Tell-Dotân. D'après une photographie de M. L. Heidet.

quatre kilomètres du lac de Génésareth, sur la route de Tibériade à Damas, à un ancien caravansérail ou dans ses environs. Ainsi Burkard, dans *Peregrinationes medii ævi quatuor* de Laurent, 2e édit., in-4°, Leipzig, 1873, p. 39; Ricoldo, *ibid.*, p. 106, et la plupart des descriptions jusqu'à notre siècle. Des identifications erronées de Béthulie avec des localités rapprochées de Tibériade, le nom de *Khân Gibb-Yûsef,* « Khân de la fosse » ou « de la citerne de Joseph », attaché au caravansérail dont nous venons de parler, probablement du nom de son fondateur, auront introduit et entretenu ces opinions, auxquelles il n'est guère possible de reconnaître quelque valeur. — La tradition onomastique locale conservait dans le même temps, chez les populations indigènes, le nom de *Dôṭân* dans Tell-Doṭân le site où il faut chercher la Dothaïn de la Bible. Cf. Robinson et Smith, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. III, p. 316-317; Victor Guérin, *La Samarie,* t. II, p. 219-222; de Saulcy, *Dictionnaire abrégé de la Terre Sainte,* in-12, Paris, 1876, p. 219; Rich. von Riess, *Biblische Geographie,* in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 18; *Id., Bibel-Atlas, ibid.,* p. 9; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* in-4°, Londres, 1882, t. II, p. 218; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* in-8°, Londres, 1887, p. 50.

II. Description et histoire. — La colline nommée Tell-Doṭân s'allonge dans la direction de l'est à l'ouest et s'élève de vingt-cinq à trente mètres au-dessus du Sahel 'Arrabéh. Elle est isolée, peut être facilement et



504. — Bir Hasan et Sahel 'Arrabéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

dans la région déterminée par les indications bibliques et par l'*Onomasticon* d'Eusèbe. D'après Jean de Wurzbourg, en effet, dans sa *Description,* déjà citée, col. 1058, « entre Genuin et Sébaste, on montrait une plaine appelée de Dothaym, où, sur le bord du chemin, se voyait la citerne dans laquelle avait été jeté Joseph. » Entre Djénîn et Sébastiéh, on rencontre la plaine appelée aujourd'hui Sahel 'Arrabéh, du nom d'un grand village qui la domine au sud-ouest; vers la limite sud de cette plaine est une colline nommée aujourd'hui encore, par tous les habitants du pays, *Tell-Doṭân* (fig. 503). Cette colline est à dix-huit kilomètres, distance équivalente à douze milles romains, au nord de Sébastiéh, l'ancienne Samarie, la Sébaste d'Hérode; elle est à sept kilomètres et demi au sud du Merdj-'Ibn 'Amer, la plaine d'Esdrelon; à six kilomètres et demi au sud-est des ruines portant le nom de Bel'améh, communément identifié avec Belma du livre de Judith; à huit kilomètres au sud de Yamôn, probablement la Kyâmon ou Chelmon du même livre. A cause de l'identité du nom et de la correspondance de sa situation avec les indications de l'Écriture et de la tradition locale, les palestinologues sont d'accord pour reconnaître entièrement environnée par une armée et répond bien au récit du quatrième livre des Rois, VI, 11-19. Le prophète Élisée ne cessait de mettre le roi d'Israël en garde contre les embûches du roi de Syrie. Celui-ci voulut s'emparer de la personne du prophète. Il envoya de nuit un fort détachement de cavalerie avec des chariots de guerre. Les soldats syriens arrivèrent devant Dothan, où se trouvait alors l'homme de Dieu, et le cernèrent de toutes parts. Le lendemain matin, le serviteur d'Élisée, voyant la ville enveloppée par les Syriens, vint, saisi de frayeur, l'annoncer à son maître. Élisée lui dessilla miraculeusement les yeux, et le jeune homme vit le prophète protégé et environné par une multitude de chevaux et de chariots de feu, qui couvraient toute la montagne. Dothan ne paraît pas avoir été en état d'opposer de la résistance, car les soldats l'envahirent aussitôt, pour se saisir du prophète. Élisée demanda au Seigneur de les frapper d'aveuglement. « Ce n'est pas ici, leur dit-il, le chemin ni la ville; suivez-moi, et je vous ferai voir l'homme que vous cherchez. » Et il les conduisit à Samarie. — Un bouquet de térébinthes, ombrageant un ouély musulman à moitié ruiné, couronne le sommet de la colline. Elle

est livrée à la culture, mais la terre est mêlée de nombreuses pierres de construction de modeste appareil et d'innombrables fragments de poterie; ce sont les témoins de l'existence d'une ville ruinée en cet endroit. Au pied du tell, au sud, au milieu d'un jardin planté d'orangers, de citronniers, de grenadiers, de figuiers, et entouré d'une haie de cactus, se dressent une blanche maison d'origine récente et un moulin. Non loin jaillit une source abondante; une seconde, un peu plus bas vers le sud, forme un petit ruisseau qui, se dirigeant vers l'ouest, arrose un instant la plaine, puis se perd dans les terres. La verdure persiste assez longtemps en cet endroit, et c'est peut-être ici que les fils de Jacob faisaient paître leurs troupeaux, quand Joseph, leur frère, vint de la vallée d'Hébron pour prendre de leurs nouvelles. « Voici le rêveur, se dirent-ils, tuons-le et jetons-le dans une vieille citerne. — Ne le tuez pas et ne versez pas son sang, répliqua Ruben; mais jetez-le en cette citerne, dans le désert. » Lorsque Joseph les eut rejoints, ils le dépouillèrent de sa robe aux diverses couleurs, et le déposèrent dans une vieille citerne qui n'avait point d'eau. Gen., XXXVII, 19-24. Les vieilles citernes ne font pas défaut à Tell-Doṭân, sur la colline, dans la plaine et les montagnes qui la bordent. La Société anglaise d'exploration, dans *Map of Western Palestine in 26 sheets*, Londres, 1880, sheet XI, en signale plusieurs, et l'on m'en a montré d'autres; il n'est pas possible cependant d'assurer que c'est de l'une d'elles dont parle l'Écriture. Les frères de Joseph s'assirent ensuite pour manger, lorsqu'ils virent venir des marchands ismaélites se rendant de Galaad en Égypte. Gen., XXXVII, 25. La route suivie par la caravane était selon toute apparence celle qui vient de la plaine d'Esdrelon, passe par Djénin et près des ruines de Bel-'áméh, traverse toute la plaine du nord-est au sud-ouest, pour s'engager dans les montagnes de la Samarie, près de Tell-Doṭân, et se diriger vers la mer. Une seconde route vient d'Esdrelon, passe sous le village de Burqîn, par une étroite vallée où en plusieurs endroits il est impossible à deux cavaliers de passer de front, traverse le Sahel 'Arrabéh, à l'ouest de l'autre chemin, et entre dans les montagnes non loin du village d''Arrabéh. Le grand prêtre Éliachim semble faire allusion spécialement à cette voie, dans sa lettre aux habitants des villes situées aux alentours de « la plaine qui est près de Dothaïn », pour les engager à garder les passages étroits par où l'on pouvait se diriger vers la Judée et pour en empêcher l'accès à l'armée du roi d'Assyrie, conduite par Holopherne. Judith, IV, 5-7. Si le Doṭân actuel doit être identifié avec la Dothaïn biblique, « la plaine qui est près de Dothaïn, » πλησίον Δωθαΐμ, ne semble pas pouvoir être différente du Sahel 'Arrabéh moderne. Les habitants de Béthulie, dont la ville était située sur un des côtés de la plaine de Dothaïn, κατὰ πρόσωπον τοῦ πεδίου τοῦ πλησίον Δωθαΐμ, s'étant mis en état de résistance, les Assyriens s'avancèrent contre eux et inondèrent la plaine. L'armée d'Holopherne se composait de cent vingt mille fantassins et de vingt-deux mille cavaliers, sans compter les captifs. Le Sahel pouvait les contenir facilement: dans sa longueur d'est à ouest, il a plus de dix kilomètres d'étendue, et n'en mesure guère moins de six du nord au sud: c'est une surface d'environ trente millions de mètres carrés. Le camp de l'ennemi s'étendit près de la fontaine qui est sous Béthulie, vraisemblablement Bîr-Hasan (fig. 504), jusqu'à Dothaïn, jusqu'à Belma et jusqu'à Chelmon ou Kyamon. Judith, VII, 3 (grec et Vulgate). La plaine de Dothaïn devait être le théâtre d'une des plus grandes victoires remportées par le peuple de Dieu sur ses ennemis. La foi et le courage de Judith devaient en être l'instrument. Voir BÉTHULIE, t. I, col. 1751. — Les documents font défaut pour déterminer l'époque de la ruine de Dothaïn; du récit de Jean de Wurzbourg, cité plus haut, il semble qu'elle n'existait plus au XII[e] siècle en tant que localité habitée. L. HEIDET.

DOTHAN. La Vulgate écrit ainsi IV Reg., VI, 13, le nom de lieu qu'elle écrit ailleurs Dothaïn. Voir DOTHAÏN.

DOULEUR (SIGNES DE). Voir DEUIL.

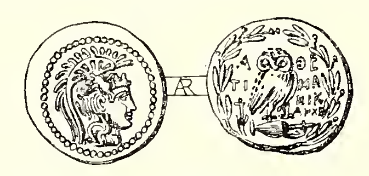
DOUZE (LES) (οἱ δώδεκα), expression par laquelle les Apôtres sont plusieurs fois désignés par abréviation dans le Nouveau Testament, parce qu'ils étaient au nombre de douze. Matth., XXVI, 14, 20 (la Vulgate, Matth., XXVI, 20, ajoute le mot « disciples »); Marc., IV, 10; VI, 7; IX, 35 (Vulgate, 34); X, 32; XI, 11, etc.; Luc., VIII, 1; IX, 12; XVIII, 31; XXII, 3, etc.; Joa., VI, 67 (Vulgate, 68), etc.; Act., VI, 2. Après la mort de Judas Iscariote, les Apôtres sont désignés quelquefois sous ce nom: « les onze, » Luc., XXIV, 9, 33; mais l'habitude de les désigner par leur nombre primitif était alors si bien prise, qu'on les appelait aussi quelquefois « les douze », comme le fait saint Paul, I Cor., XV, 5, où l'expression serait inexacte, si elle n'avait pas été justifiée par l'usage: les Apôtres n'étaient, en effet, alors que onze; mais la locution « les douze » désignait tous les Apôtres alors vivants. Voir R. Cornely, *In priorem Epistolam ad Corinth.*, 1890, p. 454. (La Vulgate et quelques manuscrits grecs portent, I Cor., XV, 5, « les onze, » au lieu de: « les douze, » qu'on lit dans le *textus receptus* et dans la plupart des manuscrits grecs.) — Le nombre douze était comme un nombre sacré chez les Juifs, parce qu'il était celui des tribus d'Israël et aussi celui des mois de l'année. Il avait encore pour eux une importance particulière à cause du système arithmétique des Chaldéens, qui était, au moins en partie, le système duodécimal. Les Hébreux, originaires de Chaldée, l'avaient conservé et l'appliquaient non seulement aux mois de l'année, mais aussi aux mesures. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 10[e] édit., t. I, n° 188, p. 324. Voir MESURES et NOMBRE.

DRACH Paul Auguste, exégète français, d'origine juive, né à Paris, le 12 août 1821, mort dans cette ville le 29 octobre 1895. Après avoir étudié à Rome, au collège de la Propagande, il revint à Paris, où il reçut la prêtrise, en 1846, étant professeur au petit séminaire de Saint-Nicolas. Successivement vicaire à Clichy, à Boulogne-sur-Seine, à Saint-Merry, à Saint-Jean-Saint-François, à Saint-Médard, curé de Sceaux, il mourut chanoine de Notre-Dame de Paris. On a de lui: *Épîtres de saint Paul, introduction critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1871; *Épîtres catholiques de saint Jacques, saint Pierre, saint Jean, saint Jude, introduction critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1879; *Apocalypse de saint Jean, introduction critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1879. O. REY.

DRACHME (δραχμή), monnaie grecque, en argent, d'un poids et d'une valeur variables suivant les époques, mais valant toujours un peu moins d'un franc de notre monnaie. — I. 1° Dans II Esdras, VII, 70, 71, 72, la Vulgate traduit par *drachma* le mot hébreu *darkemôn*. Il s'agit là de dariques, voir DARIQUE. — 2° Dans II Machabées, XII, 43, il est dit que Judas fit une collecte destinée à offrir des sacrifices pour les morts, et dont le montant s'éleva à douze mille drachmes d'argent. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur, voulant montrer combien est grande la joie que cause dans le ciel la conversion d'un seul pécheur, se sert de la parabole suivante: « Si une femme a dix drachmes et qu'elle en perde une, elle allume sa lampe et cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle retrouve la pièce de monnaie, et, lorsqu'elle l'a retrouvée, elle appelle ses amies et ses voisines et leur dit: Réjouissez-vous, car j'ai trouvé la drachme que j'avais perdue. » Luc., XV, 8-9. Dans ces deux passages, il est question de la drachme proprement dite.

II. Le mot « drachme », que les Grecs faisaient venir du verbe δράττομαι, et auquel ils donnaient le sens originaire de *poignée* de grains, *Scholiaste de Théocrite*, X, 14,

vient plus probablement du mot *daragmana,* division de la mine. Voir DARIQUE. Il désigne chez tous les peuples helléniques l'unité monétaire d'argent. La plus ancienne de toutes les drachmes est la drachme d'Égine, qui pesait environ six grammes. En Asie, on se servit dès l'époque de Crésus d'une autre drachme, qu'on appelle *phénicienne,* du nom du pays où elle a eu le plus d'extension, et qui pesait 3gr,540. Cette unité fut adoptée par les Ptolémées, dans les pièces qu'ils firent fabriquer par les ateliers de Tyr et de Sidon. La mieux connue de toutes les drachmes est la drachme attique (fig. 505), qui se répandit dans tout le monde ancien, surtout après Alexandre.



505. — Drachme d'Athènes.

Tête d'Athéné, à droite. — ℟. Chouette sur un vase, dans une couronne d'olivier. Autour de l'oiseau : ΑΘΕ ΤΙΜΑ ΝΙΚ ΑΡΧΕ. — Poids : 4gr,30. Frappée vers l'an 200 avant J.-C., d'après E. Beulé, *Les monnaies d'Athènes,* 1858, p. 372.

Elle pesait 4gr,36. C'était la six millième partie du talent *euboïque.* Après Alexandre, ce poids s'abaissa jusqu'à celui de l'étalon des Ptolémées, c'est-à-dire jusqu'à 3gr,54. Voir J. Wex, *Métrologie grecque et romaine,* trad. franç., in-16, Paris, 1886, p. 49-71 et 77.

E. BEURLIER.

1. DRAGON (FONTAINE DU) (hébreu : *'Ên hattannîn;* Septante : πηγὴ τῶν συκῶν; Vulgate : *Fons Draconis*), source ou dérivation d'eau d'une fontaine des environs de Jérusalem. Elle est mentionnée une seule fois sous ce nom dans l'Écriture. Néhémie raconte qu'étant sorti la nuit pour inspecter les murs en ruine de Jérusalem, il sortit par la porte de la Vallée (dans les environs de la porte de Jaffa actuelle, d'après un grand nombre d'exégètes, mais sa situation est douteuse) et passa près de la Fontaine du Dragon pour rentrer par la porte du Fumier, au sud de la ville. II Esdr., II, 13. L'identification de cette fontaine est incertaine. D'après l'opinion la plus commune, elle était située à l'ouest de Jérusalem, dans la vallée de Ben-Hinnom, et l'eau qui l'alimentait devait venir d'ailleurs, amenée probablement par quelque aqueduc, car il n'existe aucune source connue dans la vallée de Hinnom. Les uns l'identifient avec le Bir-Éyoub de nos jours, les autres avec la piscine du *Birket Mamilla* ou du *Birket es-Sultan.* D'autres encore, à cause du nom de *'ên,* « source, » qui lui est donné, croient que la Fontaine du Dragon est la fontaine appelée aujourd'hui Fontaine de la Vierge, au sud-est de Jérusalem, la seule véritable source des environs de la ville. Josèphe, *Bell. jud.,* V, III, 2, nomme une τῶν Ὄφεων κολυμβήθρα, « piscine des Serpents. » L'analogie du nom a porté à penser que c'était la Fontaine du Dragon; mais ce n'est pas certain, et l'emplacement de la piscine mentionnée par Josèphe est d'ailleurs aussi douteux que celui de la Fontaine de Néhémie.

2. DRAGON, animal fabuleux, à formes monstrueuses, que l'imagination des anciens avait composé à l'aide d'éléments empruntés à la constitution de différentes bêtes féroces ou sauvages. Les versions de la Bible emploient assez souvent le mot δράκων, *draco;* mais c'est pour traduire des noms qui dans le texte original désignent, dans le sens propre, des animaux réels. Les termes hébreux rendus par dragon sont les suivants : 1° *nâḥaš,* « serpent, » Exod., VII, 15; — 2° *tannîn,* « serpent, » Exod., VII, 12; Deut., XXXII, 33; II Esdr., II, 13; Ps. XCI (XC), 13; Jer., LI, 34; dans Daniel, XIV, 22-27, le « serpent » adoré dans le temple de Bel, à Babylone; — parfois « le crocodile » désigné par le même mot hébreu, Ps. LXXIV (LXXV), 13; Is., LI, 9; Ezech., XXIX, 3; XXXII, 2; ou un cétacé, Ps. CXLVIII, 7; — 3° *ṭan,* « chacal, » Job, XXX, 29; Is., XXXIV, 13; XXXV, 7; XLIII, 20; Jer., IX, 11; X, 22; XIV, 6; XLIX, 33; LI, 37; Mich., I, 8; Mal., I, 3; — 4° *livyâtân,* « crocodile, » Ps. LXXIV (LXXV), 14; ou cétacé, Ps. CIV (CV), 26; — 5° *'oḥim,* « bêtes hurlantes, » Is., XIII, 21; — 6° *ṣiyyîm,* « bêtes du désert. » Jer., L, 39. — Dans Esther, X, 7; XI, 6, le nom de « dragons » s'applique à des animaux que Mardochée voit en songe et qu'on ne peut déterminer en l'absence du texte hébreu. — Dans la Sagesse, XVI, 10, il désigne les serpents qui firent périr les Israélites au désert, et dans l'Ecclésiastique, XXV, 23, une bête féroce quelconque. — Saint Jean se sert du mot « dragon » pour nommer le démon, Apoc., XII, 3-17; XIII, 2-11; XVI, 13, qu'il identifie expressément avec le « serpent antique » du paradis terrestre. Apoc., XII, 9; XX, 2. Voir t. I, col. 612.

H. LESÈTRE.

3. DRAGON, constellation (hébreu : *nâḥâš bâriaḥ;* Septante : δράκων ἀποστάτης; Vulgate : *coluber tortuosus*). L'auteur de Job, XXVI, 13, célébrant la puissance du Seigneur sur la création, écrit :

> Son esprit a fait la splendeur des cieux,
> Et sa main a formé le Serpent *bâriaḥ.*

Il s'agit ici d'une constellation du ciel. Le mot *bâriaḥ* vient du verbe *bâraḥ,* « traverser » et « fuir ». Quelques traducteurs s'en sont tenus à ce dernier sens, et ont rendu l'hébreu par « serpent qui fuit ». Septante : ἀποστάτης, « qui se retire; » syriaque : « qui fuit; » Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 339, etc. D'autres ont lu *beriaḥ,* « traverse, » ou « verrou », au lieu de *bâriaḥ.* Symmaque : ὄφις συγκλείων, « le serpent qui ferme; » dans Isaïe, XXVII, 1, où se trouve le même mot, Aquila traduit : ὄφις μοχλός; Vulgate : *serpens vectis* : « serpent-verrou; » Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. II, p. 619, etc. Au premier abord, le nom de fugitive semble peu convenir à une constellation qui reste toujours à sa place relative dans le firmament. Il est donc plus probable que l'auteur sacré a voulu parler d'un serpent qui s'étend à travers les autres constellations et les traverse comme un verrou. Mais comme les étoiles qui composent cette constellation ne sont pas en ligne droite, et forment même une figure assez sinueuse, on comprend l'épithète *tortuosus* de la Vulgate. — La constellation dont il est ici parlé est celle du Dragon, connue des Arabes sous le nom d'*el-ḥajja,* « le serpent; » des Grecs sous celui d'ὄφις, Aratus, *Phænomen.,* 82; des Latins sous celui d'*anguis.* Cicéron, *De nat. deor.,* II, 42; Virgile, *Georg.,* I, 244. Cicéron traduisant Aratus, au passage cité, appelle le Serpent *torvus draco,* à peu près dans les mêmes termes que la Vulgate. La constellation du Dragon compte quatre-vingts étoiles principales, dont deux de deuxième grandeur, et presque toutes les autres de cinquième. Elle s'étend, dans l'hémisphère boréal, entre les constellations de la Grande et de la Petite Ourse, de Céphée, du Cygne et d'Hercule. Elle occupe pour nous différentes stations autour de la polaire, selon les mois de l'année. Dans l'astronomie égyptienne, le Dragon était représenté à peu près par la constellation appelée *Rirît,* ou hippopotame, que les monuments figurés montrent dressé sur les pattes de derrière et soutenant un crocodile sur ses épaules. Voir fig. 330, col. 924. Des études de Biot, *Recherches sur plusieurs points de l'astronomie égyptienne,* Paris, 1823, p. 87-91, il résulte, en effet, que le *Rirît* correspondait probablement au Dragon, augmenté d'un certain nombre d'étoiles environnantes. Voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 94, 95. Il est à croire que le

nâḥâš bâriaḥ de Job s'identifiait plutôt avec le *Rirît* égyptien qu'avec le Dragon, tel qu'on le délimitait en Occident, et qu'il comprenait certaines étoiles plus éclatantes de son voisinage. Ainsi s'explique la mention que fait l'auteur de Job de cette constellation, comme spécialement capable de donner une idée de la puissance divine. — Quelques auteurs traduisent le vers de Job de cette autre manière :

Sa main transperce le Serpent *bâriaḥ*.

Le mot *ḥollâh* ne viendrait pas alors de *ḥûl,* « former » au pilel; mais de *ḥâlal,* « transpercer » au poel. Le vers ferait allusion à une croyance générale chez les anciens peuples, actuellement encore admise par les Chinois. D'après eux, le soleil et la lune sont attaqués dans leur course par des monstres vivants, qui ne sont autres que les animaux qui peuplent le firmament et dont on a fait des constellations. Les éclipses des deux astres sont dues aux victoires momentanées de ces adversaires. Cf. Ozanam, *Études germaniques,* Paris, 1894, 6e édit., t. I, p. 79. Chez les anciens Égyptiens, c'était un serpent gigantesque, Apôpi, qui s'élançait du Nil pour attaquer Râ, le soleil. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 90-93. Certains commentateurs estiment que l'auteur de Job, III, 8, se réfère à ces croyances quand il parle de « ceux qui maudissent le jour et savent faire lever Léviathan », le monstre qui combat le soleil et produit les éclipses. Cf. Dillmann, *Hiob,* Leipzig, 1869, p. 27. Dans cette interprétation, Dieu, qui crée la splendeur et la sérénité des cieux, serait considéré comme le tout-puissant Maître qui réduit le Dragon à l'impuissance en le transperçant. Il convient de dire toutefois que, si l'auteur sacré fait vraiment allusion à cette croyance de son époque, c'est à titre purement poétique, et sans autoriser pour le fond une théorie qui serait en contradiction avec tout le reste de son livre. H. Lesêtre.

DRAPEAU. Voir Étendard.

DRECHSLER Christoph Moritz Bernhard Julius, théologien protestant conservateur, né à Nuremberg le 11 août 1804, mort à Munich le 19 février 1850. En 1825, il expliqua l'Ancien Testament à Erlangen, en qualité de *privat-docent.* Il devint, en 1833, professeur extraordinaire de langues orientales dans cette même ville, et professeur ordinaire, en 1841. En 1848, il fut obligé de donner sa démission et se retira à Munich, où il demeura jusqu'à sa mort. On a de lui : *Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der altestamentlichen Kritik belegt aus den Schriften neuerer Kritiker besonders der Herren von Bohlen und Vatke,* in-8°, Leipzig, 1837; *Die Einheit und Aechtheit der Genesis oder Erklärung derjenigen Erscheinungen in der Genesis, welche wider den mosaischen Ursprung derselben gelten gemacht werden,* in-8°, Hambourg, 1838; *Der Prophet Jesaja, übersetzt und erklärt,* travail inachevé dont il publia lui-même la première partie (ch. I-XII), in-8°, Stuttgart, 1844-1845, et la première moitié de la seconde partie (ch. XIII-XXVII), in-8°, Stuttgart, 1849. Les chapitres XXVIII-XXXIX, trouvés dans ses papiers après sa mort, furent publiés in-8°, à Berlin, 1854, par Frz. Delitzsch et Aug. Hahn. Pour la seconde partie d'Isaïe, Drechsler n'avait laissé que quelques notes, qui furent utilisées pour l'achèvement du commentaire par les mêmes éditeurs, qui le publièrent à Berlin, en deux fascicules in-8°, 1856 et 1857. — Voir H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft,* t. II, 1849, p. 60-63; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. V, 1877, p. 387.

DROITE (MAIN). Voir Main.

DROMADAIRE. Voir Chameau, col. 520.

DRUSILLE (Δρούσιλλα), fille d'Hérode Agrippa Ier et femme de Félix, gouverneur de Judée. — Les Actes des Apôtres, XXIV, 24, mentionnent Drusille dans le récit de la comparution de saint Paul devant son mari Félix, après son arrestation à Jérusalem par le tribun Lysias. Saint Luc dit seulement qu'elle était Juive. Elle naquit en l'an 38 après Jésus-Christ, et, en 43, elle fut fiancée à Antiochus Épiphane, fils d'Antiochus IV Épiphane, roi de Commagène; mais le mariage n'eut pas lieu, parce qu'Épiphane refusa de se faire circoncire. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VII, 1. Elle fut mariée à Azizus, roi d'Émèse, à l'âge de quatorze ans. Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, IX, 1; XX, VII, 1. Peu après son mariage, Félix, qui venait d'être nommé gouverneur de Judée, devint épris d'elle et résolut de l'épouser. Il réussit, à l'aide d'un magicien de Cypre, nommé Simon, à lui faire abandonner son mari, et la prit pour femme, malgré la loi qui défendait à une Juive d'épouser un païen. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VII, 2. Drusille eut de Félix un fils nommé Agrippa, qui périt dans une éruption du Vésuve. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VII, 2. On ignore l'époque de la mort de Drusille. — Tacite, *Hist.,* V, 9, dit que la Drusille femme de Félix était petite-fille de Cléopâtre et d'Antoine; mais les indications données par Josèphe concordent mieux avec le passage des Actes, qui dit que Drusille était Juive. Il n'y a du reste dans l'histoire ancienne aucune trace de l'existence d'une Drusille petite-fille d'Antoine. Il n'y a non plus aucune raison d'admettre l'existence de deux Drusille, successivement femmes de Félix. E. Beurlier.

DRUSIUS Jean, théologien protestant, dont le vrai nom est Van der Driesche, né à Oudenarde le 28 juin 1550, mort à Franeker le 12 février 1616. Après avoir étudié à Gand et à Louvain, il se rendit, en 1567, en Angleterre, où son père, convaincu d'erreurs calvinistes, avait trouvé un refuge. En 1571, à l'âge de vingt-deux ans, il fut nommé professeur de langues orientales à Oxford. Il retourna ensuite dans les Pays-Bas. Le 30 juin 1577, il fut nommé professeur de langues orientales à l'université de Leyde, qu'il quitta en 1585, pour aller enseigner à Franeker. Toute sa vie fut consacrée à l'étude de la Bible, et il fut un des premiers qui prit soin de rechercher les fragments des versions grecques autres que les Septante qui se rencontrent dans les Pères. Ses coreligionnaires l'accusèrent tantôt de tendances arminiennes, tantôt de trop favoriser le catholicisme. Nous mentionnerons parmi ses ouvrages : *In psalmos Davidis veterum interpretum quæ exstant fragmenta,* in-4°, Anvers, 1581; *Ad voces ebraicas Novi Testamenti commentarius, in quo præter explicationem vocum variæ nec leves censuræ,* in-4°, Anvers, 1582; *Quæstionum ac responsionum liber, in quo varia Scripturæ loca explicantur aut emendantur,* in-8°, Leyde, 1583; *Ebraicarum quæstionum, sive quæstionum ac responsionum libri duo, videlicet secundus ac tertius,* in-8°, Leyde, 1583; *Animadversionum libri duo : in quibus præter dictionem ebraicam plurima loca Scripturæ interpretumque veterum explicantur, emendantur,* in-8°, Leyde, 1585; *Esthera ex interpretatione S. Pagnini et Joh. Drusii in eam annotationes. Additiones apocryphæ ab eodem in latinum sermonem conversæ et scholiis illustratæ,* in-8°, Leyde, 1586; *Historia Ruth ex ebræo latine conversa et commentario explicata. Ejusdem historiæ translatio græca ad exemplar complutense et notæ in eamdem. Additus est tractatus : an Reuben mandragoras invenerit,* in-8°, Franeker, 1586; *Miscellanea locutionum sacrarum, tributa in centurias duas : in quibus præter Scripturas varia theologorum loca, Augustini præcipue illustrantur aut emendantur,* in-8°, Franeker, 1586; *Parallela sacra, id est locorum Veteris Testamenti cum iis quæ in Novo citantur conjuncta commemoratio, ebraice et græce,* in-4°, Franeker, 1588; *Proverbiorum classes duæ in quibus explicantur proverbia sacra et ex sacris orta; item sententiæ Salomonis et allegoriæ,*

in-8°, Franeker, 1590; *Lectiones in prophetas Nahum, Habacuc, Sophoniam, Joelem, Jonam, Abdiam. In græcam editionem conjectanea et interpretum veterum quæ exstant fragmenta,* in-8°, Leyde, 1595; *Ecclesiasticus, græce ad exemplar romanum, et latine ex interpretatione J. Drusii : cum castigationibus sive notis ejusdem,* in-4°, Franeker, 1596; *Proverbia Ben-Siræ, authoris antiquissimi, in latinam linguam conversa, scholiisque aut potius commentario illustrata. Accesserunt adagiorum ebraicorum decuriæ aliquot numquam antehac editæ,* in-4°, Franeker, 1597; *In prophetam Hoseam lectiones. In græcam editionem LXX conjectanea et veterum interpretum quæ exstant fragmenta,* in-8°, Franeker, 1599; *Quæstionum ebraicarum libri tres, in quibus innumera Scripturæ loca explicantur aut emendantur,* in-8°, Franeker, 1599; *In prophetam Amos lectiones; in græcam editionem conjectanea et veterum interpretum quæ exstant fragmenta,* in-8°, Franeker, 1600; *Liber Hasmonæorum, qui vulgo prior Machabæorum, græce ex editione romana, et latine ex interpretatione J. Drusii, cum notis sive commentariolo,* in-4°, Franeker, 1600; *De nomine Dei Elohim,* in-8°, Franeker, 1603; *De Hasidæis quorum mentio in libris Machabæorum libellus,* in-8°, Franeker, 1603; *De nomine Dei proprio quod Tetragrammaton vocant,* in-8°, Franeker, 1604; *Responsio ad Serarium Jesuitam de tribus sectis Judæorum,* in-8°, Franeker, 1605; *Annotationum in totum Jesu Christi Testamentum, sive præteritorum libri decem. In quibus præter alia consensus ostenditur Synagogæ israeliticæ cum Ecclesia christiana,* in-4°, Franeker, 1615; *Henoch, sive de patriarcha Henoch, ejusque raptu et libro e quo Judas apostolus testimonium profert. Ubi et de libris in Scriptura memoratis qui nunc interciderunt,* in-4°, Franeker, 1615; *Ad voces ebraicas Novi Testamenti commentarii duo,* in-4°, Franeker, 1616; *In Novum Testamentum annotationum pars altera,* in-4°, Franeker, 1616. Des nombreux ouvrages manuscrits que cet auteur laissa en mourant un petit nombre seulement fut publié, parmi lesquels : *Commentarius ad loca difficiliora Pentateuchi,* in-4°, Franeker, 1617; *Commentarius ad loca difficiliora Josuæ, Judicum et Samuelis,* in-4°, Franeker, 1618; *Veterum interpretum græcorum, Aquilæ, Symmachi et Theodotionis in Vetus Testamentum fragmenta, ex antiquis veterum scriptorum libris collecta, additis nonnullis e propria Patrum lectione collectis,* in-4°, Arnheim, 1622; *Commentarius in Prophetas minores XII, quorum VIII antea editi nunc auctiores : reliqui IV jam primum prodeunt,* in-4°, Amsterdam, 1627; *In Coheleth sive in Ecclesiasten annotationes,* in-4°, Franeker, 1635; *Scholia in librum Job,* in-4°, Franeker, 1636. La plupart des ouvrages précédents se trouvent dans les *Critici sacri,* 13 in-f°, Amsterdam, 1628 (voir col. 1119); on y rencontre en outre : *Notæ majores in Genesim, Exodum, Leviticum, et priora XVIII cap. Numerorum,* t. I et II; *Scholia in versionem Hieronymi Psalmorum priorum LIV,* t. IV; *Commentatio in XIX Psalmos priores in qua veterum editiones examinantur, corriguntur, explicantur,* t. IV; *Salomonis Sententiæ juxta ordinem alphabeti per locos communes digestæ,* t. IV; *Adnotationes in versionem Vulgatam Hoseæ, Joelis, Amosi, Michææ, Habacuc et Sophoniæ,* t. V; *Lectiones ad Michæam, Habacuc, Zephaniam et Zachariam,* t. V. — Voir A. Curiander, *Vitæ operumque Drusii delineatio,* in-4°, Franeker, 1616, et *Critici sacri,* t. VI, p. XXXIII; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1685), p. 236, 443; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. V (1765), p. 104; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche,* in-8°, Iéna, 1869, p. 422-424. B. HEURTEBIZE.

DRUTHMAR Chrétien, moine bénédictin, né en Aquitaine, mort dans la seconde moitié du IXe siècle. Après avoir fait profession de la vie religieuse à l'abbaye de Corbie, en Picardie, dont les écoles étaient célèbres, il fut envoyé au monastère de Stavelot, dans le diocèse de Liège, où il enseigna l'Écriture Sainte. Nous n'avons de cet auteur qu'une *Expositio in Matthæum* et quelques courts fragments sur les Évangiles de saint Luc et de saint Jean. Ses ouvrages, imprimés pour la première fois en 1514, se trouvent dans le t. CVI, col. 1259-1520 de la *Patrologie latine* de Migne. — Voir *Histoire littéraire de la France,* t. V, p. 84; Ziegelbauer, *Historia rei litt. Ord. S. Benedicti,* t. II, p. 26; t. IV, p. 47, 48, 79, 708; Fabricius, *Biblioth. latina mediæ ætatis* (1858), t. I, p. 345; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés* (1862), t. XII, p. 419. B. HEURTEBIZE.

DUBLINENSIS (CODEX), manuscrit de la version latine de la Bible antérieure à saint Jérôme. Il appartient à la bibliothèque de Trinity-College, à Dublin, où il est coté A. 4. 15. Dans l'appareil critique du Nouveau Testament, il est désigné par la lettre *r*. Il a appartenu à l'évêque anglican Ussher, et de là son nom de *Codex Usserianus.* L'écriture est du VIe siècle selon M. Gregory, du VIIe selon M. S. Berger. Hauteur : 18 cent.; largeur : 13. Le manuscrit contient les quatre Évangiles dans l'ordre Matthieu, Jean, Luc, Marc. Le texte, préhiéronymien, appartient à la famille des textes « européens »; mais, selon M. Berger, il représente une recension particulière et certainement irlandaise. Il a été publié par M. T. K. Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana ex Codice Usseriano,* Dublin, 1884. Voir Gregory, *Prolegomena,* p. 963, et Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 31 et 381. P. BATIFFOL.

DUC, oiseau appartenant à la famille des rapaces nocturnes et au genre Chouette. Voir CHOUETTE. Les ducs ont autour des yeux un disque incomplet de plumes qui peuvent se redresser. Leur bec est recourbé depuis la base. On distingue trois espèces de ducs : le grand-duc, *strix bubo;* le moyen-duc, *strix otus,* et le petit-duc, *strix scops.*

1° Le grand-duc a soixante et quelques centimètres de hauteur et près de un mètre cinquante d'envergure. Son plumage est tacheté de raies brunes. Son bec et ses ongles sont noirs, très crochus et très forts. Avec ses grands yeux fixes, le grand-duc supporte mieux la lumière que les autres nocturnes; aussi il sort plus tôt le soir et rentre plus tard le matin. Il est très courageux et lutte même avec l'aigle. Il se nourrit de lièvres, de lapins, de mulots, d'oiseaux, de batraciens, de reptiles, etc. Il pousse un cri, *houhou,* d'un caractère lugubre, qui, retentissant au milieu de la nuit, épouvante les animaux dont le rapace doit faire sa pâture. Il vit, par paires solitaires, dans les forêts d'Europe et d'Afrique, et préférablement dans les anfractuosités des rochers et les crevasses des monuments en ruine. — Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 195, signale comme très répandu en Égypte, en Arabie et en Syrie, le *bubo ascalaphus,* analogue au *bubo maximus* d'Europe. Ce grand-duc fréquente les anciens temples égyptiens et établit son nid sur les pyramides. Les rochers et les ruines de Pétra en abritent en très grand nombre. On le rencontre en Palestine, de Bersabée au Carmel, et partout où se dressent des ruines, à Rabbath Ammon, à Baalbek, etc. Dans le désert de Juda, où les ruines font défaut, il habite et fait son nid dans les monticules de sable. Mais il est très sauvage, et jamais on ne l'aperçoit ni dans les villes ni dans les endroits où l'homme réside. — Selon toute probabilité, c'est le grand-duc qui est désigné dans la Bible sous le nom de *yanšûf,* Lev., XI, 17; Deut., XIV, 16, ou *yanšôf,* Is., XXXIV, 11. Cf. l'assyrien *eššepu,* qui désigne un oiseau du genre chouette. Le *yanšûf* est rangé parmi les animaux impurs,

comme les autres rapaces, et Isaïe le nomme parmi les oiseaux qui habiteront les ruines désolées de l'Idumée, ce qui convient parfaitement au grand-duc, encore aujourd'hui si abondant dans les ruines de Pétra. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. II, p. 281, fait venir *yanšûf* de *nëšéf*, « crépuscule, » étymologie qui concorde bien avec le genre de l'oiseau en question. Gesenius, *Thesaurus*, p. 923, préfère tirer *yanšûf* du verbe *nâšaf*, « souffler, respirer, » et en faire le nom d'une espèce d'*ardea* ou grue à cris gutturaux. Cette étymologie est moins probable que la précédente. Les anciennes versions ont traduit le mot hébreu par ἶβις, *ibis*. Mais pareille traduction est absolument inacceptable, au moins dans le passage d'Isaïe, XXXIV, 11. L'ibis est un oiseau qui ne vit que dans les marais et au bord des fleuves. Il lui serait impossible d'habiter dans les ruines de Pétra, où le prophète signale la présence du *yanšôf*.

2° Le moyen-duc ou hibou. Voir HIBOU.

3° Le petit-duc, ou *scops*, est le plus petit des oiseaux du genre chouette ; il n'a pas plus de dix-huit à vingt centimètres. Il a de longues touffes de plumes aux oreilles. Son plumage est élégamment nuancé de gris, de roux et de noir. Cet oiseau est très familier et il s'apprivoise aisément. Il détruit beaucoup de mulots, de souris et d'animaux nuisibles à l'agriculture. Il est très commun dans l'Europe méridionale et surtout en Italie. — En Palestine, on rencontre dans les ruines le *scops giu*, que les Arabes appellent *marouf*. Tristram, *loc. cit.*, conjecture qu'Isaïe, XXXIV, 15, parle de cet oiseau sous le nom de *qippôz*. Ce nom reproduirait à peu près, par onomatopée, le cri du petit-duc. Les anciennes versions ont rendu *qippôz* par ἐχῖνος, *ericius*, « le hérisson. » Mais le prophète dit que le *qippôz* fait son nid, *qinnên*, verbe qui n'est employé qu'à propos d'oiseaux. Ps. CIV, 17; Jer., XLVIII, 28; Ezech., XXXI, 6. Il ajoute qu'il pond, *ṭemallêṭ*, et qu'ensuite il brise ses œufs pour en faire sortir les petits, *bâq'âh*. Le *qippôz* est donc un oiseau. Bochart, *Hierozoicon*, t. III, p. 19, en fait un reptile, le *serpens jaculus*. Rien ne justifie cette identification. Le parallélisme, si tant est qu'il soit sensible dans ce chapitre d'Isaïe, réclame plutôt un oiseau pour correspondre au vautour, mentionné immédiatement après. Quelques auteurs ont supposé que *qippôz* est une faute de transcription pour *qippôd*, « butor. » Voir BUTOR. Mais le *qippôd* est déjà nommé dans la même prophétie d'Isaïe, XXXIV, 11, et le prophète, qui dans tout ce passage fait une énumération d'animaux sauvages, n'a pas dû revenir deux fois sur le même oiseau. Le plus probable est donc que le *qippôz* et le petit-duc ne font qu'un. H. LESÊTRE.

DUDIA (hébreu : *Dodaï ;* Septante : Δωδιά), père d'Éléazar, un des chefs de l'armée de David. I Par., XXVII, 4. Son vrai nom est Dodo. I Par., XI, 25. Voir DODO 3.

DUËL (hébreu : *De'û'êl;* Septante : Ῥαγουήλ), père d'Éliasaph, de la tribu de Gad, à l'époque du dénombrement des Israélites au pied du Sinaï. Num., I, 14; VI, 42, 47; X, 20. Au chapitre II, 14, il est appelé, dans la plupart des éditions du texte hébreu, *Re'û'êl*, par le changement du ד, *daleth*, en ר, *resch*. Il est difficile de déterminer avec certitude ce que devait porter l'original, à cause de la divergence des autorités. Si les Septante et le syriaque ont partout R, la Vulgate, le samaritain, le Targum de Jonathan, l'arabe (édition de Paris), ont D. Un bon nombre de manuscrits hébreux ont *De'û'êl* dans Num., II, 14. E. LEVESQUE.

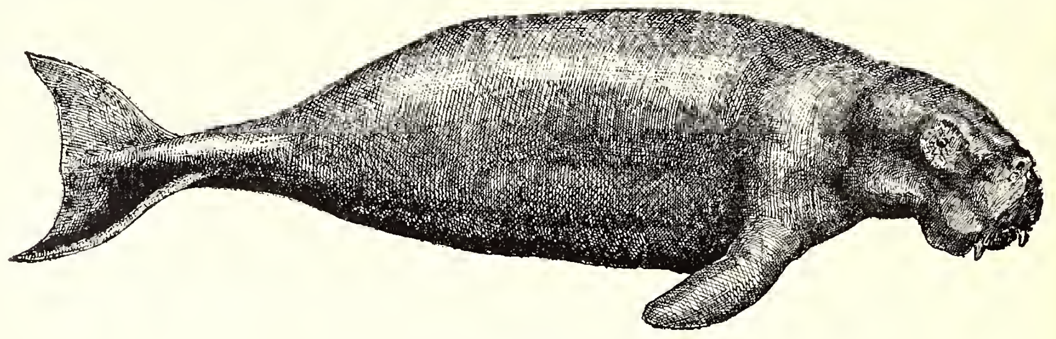
DUFOUR Jean Vital, docteur de l'Université de Paris, ministre provincial des Frères Mineurs d'Aquitaine, créé cardinal et évêque d'Albano par Jean XXII, mort le 16 août 1326, a laissé plusieurs ouvrages, dont quelques-uns ont dû à leur mérite d'être livrés au public deux siècles après la mort de l'auteur. 1. *Speculum morale totius Sacræ Scripturæ, in quo universa ferme loca Veteris et Novi Testamenti mystice explanantur.* Une première édition de ce livre fut donnée par le libraire Jean Moylin (le lieu, non indiqué par les bibliographes, nous semble devoir être Lyon); une seconde parut à Lyon, en 1563, in-4°; une troisième à Venise, chez Fioravanti, en 1594, in-f°; une quatrième encore à Venise, « apud Minimam Societatem, » in-4°, et celle-là le bibliographe franciscain Jean de Saint-Antoine assure l'avoir explorée. 2. *Commentaria in Proverbia Salomonis ;* 3. *In quatuor Evangelia;* 4. *In Apocalypsim.* Ces ouvrages ont longtemps subsisté en manuscrit chez les Dominicains de Bologne, puis ont été publiés à Venise, par les soins du cardinal Sarnano. 5. Quelques bibliographes attribuent encore au même auteur des Commentaires sur les Psaumes LI, LXVII, CXIV, dont ils n'indiquent pas le sort. P. APOLLINAIRE.

DUGONG, mammifère marin (fig. 506) appartenant à l'ordre des sirénides, comme le lamantin actuel et l'halithérium fossile.

I. HISTOIRE NATURELLE. — Les sirénides ont un corps pisciforme, terminé par une nageoire caudale disposée horizontalement et pourvu de mamelles pectorales. Ils se distinguent des phoques par l'absence de membres postérieurs. Leurs membres antérieurs ont une espèce de main dont les doigts sont enfermés dans une gaine de peau, de manière à former une sorte de rame natatoire. Le dugong a la queue échancrée en croissant. De sa mâchoire supérieure descendent deux incisives de quinze centimètres de longueur en forme de défenses. La tête se rattache au corps par un cou gros et court et forme en avant un museau arrondi. Tout le corps est couvert de gros poils. La taille peut atteindre quatre à cinq mètres de long et même plus. Les mœurs du dugong, comme d'ailleurs celles des sirénides en général, sont très douces. Ces animaux vivent en troupes, et l'on remarque un très vif attachement entre le mâle, la femelle et les petits d'une même famille. Les nègres de l'archipel Indien appellent la femelle du dugong « mama di l'eau », à cause de la tendresse qu'elle a pour ses petits. On met à profit cet attachement pour capturer ces mammifères; car, sitôt que l'un d'eux est harponné, les autres membres de la famille accourent pour le défendre et partager son sort, et il est alors facile de s'en emparer. Les dugongs ne se rencontrent que dans l'archipel Indien et dans la mer Rouge. Ils fréquentent principalement l'embouchure des rivières et ne quittent pas les eaux peu profondes dans lesquelles les algues marines leur fournissent la nourriture. Le nom de « dugong » viendrait, croit-on, du malais *doûyoung*, qui se retrouve dans d'autres langues de l'archipel Indien sous la forme *roudjong* ou *rouyong*. M. Devic, *Dictionnaire étymologique*, à la suite du *Dictionnaire de la langue française* de Littré, Paris, 1884, p. 32. Le nom scientifique de l'animal est « halicore », c'est-à-dire « vierge de mer », de même que les lamantins sont appelés « femmes de mer », probablement par allusion à la fable antique des sirènes, moitié femmes et moitié poissons.

II. IDENTIFICATION AVEC LE TAḤAŠ BIBLIQUE. — 1° Il est plusieurs fois question, à l'époque de Moïse, de peaux de *taḥaš*, Num., IV, 6, 8, 10-12, 14, ou de *teḥâšîm*, Exod., XXV, 5; XXVI, 14; XXXV, 7, 23; XXXVI, 19; XXXIX, 34, qui sont employées pour couvrir le Tabernacle, et envelopper, pendant les marches, l'arche d'alliance, la table de proposition, le chandelier et les différents ustensiles du culte. Au lieu de *'ôr* ou *'ôrôt taḥaš*, « peau » ou « peaux de *taḥaš* », on emploie même, pour désigner ces peaux, le seul mot de *taḥaš*. Num., IV, 25. En dehors de l'Exode et des Nombres, *taḥaš* ne se retrouve plus que dans Ézéchiel, XVI, 10, qui l'emploie seul comme dans ce dernier passage des Nombres. Le prophète, décrivant les bienfaits du Seigneur sous la figure de magnifiques pa-

rures, dit à Jérusalem que Dieu lui a donné des souliers de *taḥaš*. — 2° Les anciens ont pris ce mot pour la désignation d'une couleur, Septante : δέρματα ὑακίνθινα, ὑάκινθον; Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 1, 2 : ὑάκιθον; Aquila, Symmaque : ἰάνθινα; chaldéen et syriaque : *sasgônâ'*, « rouge écarlate; » Vulgate : *pelles ianthinæ, ianthinum.* Bochart, *Hierozoicon,* Leipzig, 1793, t. II, p. 387, et Rosenmüller, *Ezechiel,* Leipzig, 1808, p. 420, regardent aussi *taḥaš* comme le nom d'une couleur tirant sur le pourpre. Cette opinion a contre elle d'abord l'usage du pluriel *teḥâšîm,* qui ne s'explique pas si *taḥaš* est le nom d'une couleur, et qui est pourtant répété six fois dans l'Exode. De plus, les peaux qui servent à couvrir le tabernacle sont de deux sortes : des peaux de bélier teintes en rouge et des peaux de *taḥaš*. Exod., XXVI, 14; XXXV, 7, 23, etc. Pourquoi, d'une part, l'indication de l'animal qui fournit la peau, et, de l'autre, la simple indication de la couleur? — 3° Les talmudistes les premiers soutinrent que le mot *taḥaš* était le nom d'un animal et que cet animal ressemblait au furet. *Schabbath,* II, 28. D'après Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ,* Londres, 1680, p. 1299, et quelques autres interprètes, le *taḥaš* doit s'identifier avec le blaireau. Mais ce dernier, commun en Palestine, est très rare dans la presqu'île Sinaïtique. Des raisons de diverse nature devaient d'ailleurs empêcher Moïse de l'employer. Voir BLAIREAU. Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 72, trouve cependant que la rareté du blaireau et la difficulté de le capturer en grand nombre rendaient sa peau plus précieuse, plus digne par conséquent d'inspirer au peuple une haute idée des objets recouverts d'une pareille enveloppe. Mais cette raison est sans valeur. Il s'agissait pour Moïse de faire un toit pour le Tabernacle, et ce qui importait ici, c'était beaucoup moins la richesse de la matière que sa solidité. Cette toiture devait, en effet, résister pendant de longues années non seulement à la fatigue du transport, mais aussi à l'effet des intempéries, et particulièrement de ces pluies torrentielles qui fondent tout d'un coup sur les différents points de la presqu'île. Cf. Zschokke, *Historia sacra antiqui Testamenti,* Vienne, 1888, p. 105. D'autre part, le toit du Tabernacle était formé de deux espèces de peaux : de peaux de béliers, qui étaient en dessous, et de peaux de *taḥaš,* par-dessus les premières. Exod., XXVI, 14; XXXVI, 19. Il va de soi que les peaux les plus résistantes étaient celles du dehors, et que les peaux de béliers auraient été placées par-dessus les peaux de blaireaux, si ces dernières avaient été employées. Le nom du blaireau, *meles taxus,* ne saurait être un argument pour confondre le *taxus* avec le *taḥaš*. Le mot *taxus* est relativement récent. On le lit pour la première fois, sous la forme *taxon,* dans le *De mirabilibus Scripturæ,* imprimé parmi les œuvres de saint Augustin, t. XXXV, col. 2158, mais bien postérieur à ce Père. Si, comme l'insinue Gesenius, *Thesaurus,* p. 1500, le mot a une origine étrangère, si même on l'a tiré de l'hébreu *taḥaš*, ce que rien absolument ne démontre, il n'y aurait pas encore là de preuve pour identifier le *taxus* avec l'animal nommé par Moïse. — 4° D'autres auteurs ont reconnu dans le *taḥaš* un mammifère marin. D'après Rau, *Commentatio de iis quæ ex Arabia in usum Tabernaculi fuerunt petita,* Utrecht, 1755, et Faber, *Archäologie der Hebräer,* Halle, 1773, p. 115, ce mammifère serait le phoque. Sans exclure le blaireau, Gesenius pense que le *taḥaš* peut être identifié avec le *tukaš* arabe, c'est-à-dire le dauphin ou le phoque. Les phoques abondaient dans la Méditerranée, Strabon, XVI, 767, et chez les anciens on couvrait les tentes de peaux de phoque qui avaient, croyait-on, la propriété de les préserver de la foudre. Plutarque, *Sympos.*, V, 9; Pline, *H. N.*, II, 56; Suétone, *Octav.*, 90. On a présumé aussi que le *taḥaš* pourrait être le *trichecus,* « morse » ou « vache marine », identification impossible, puisque le morse ne fréquente que les mers glaciales. Les voyageurs qui, depuis le siècle dernier, ont visité les bords de la mer Rouge et ont pu étudier sur place les coutumes des riverains, comme Rüppel, Burckhardt, Ed. Robinson, etc., ont constaté qu'on utilisait la peau du lamantin et du dugong pour faire des chaussures, et en ont conclu que ces mammifères pourraient être le *taḥaš* biblique. Cf. Rœdiger, dans le *Thesaurus* de Gesenius, p. 1501. — 5° Aujourd'hui l'on admet communément que le *taḥaš* n'est autre que le dugong. Cet animal abonde dans le golfe d'Akabah et sur les bords de la mer Rouge, et il est d'une facile capture. Rüppel l'avait appelé *halicore tabernaculi,* estimant que c'était l'animal dont la peau avait servi à couvrir le Tabernacle; ce dugong est probablement le même que celui qui est connu sous le nom de *halicore hemprichii.* Les Arabes des environs du Sinaï l'appellent *tûn.* Sa peau, grossière et commune, peut fort bien servir de couverture. On en fait des chaussures, dont se servent encore les Bédouins de nos jours. Les sandales fabriquées avec une autre peau, même celle de chameau, seraient vite coupées par les arêtes de rochers. Cf. Robinson, *Biblical researches in Palestine, mount Sinaï and Arabia Petræa,* Londres, 1867, t. I, p. 116; Jullien, *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893, p. 149; Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 44, 45. Les peaux de dugong ont été très propres à l'usage qu'indique Moïse, à raison de leur épaisseur et de leurs dimensions. Il n'est pas impossible non plus, bien que l'Écriture n'en parle pas, que les Israélites se soient fait des chaussures de même matière. — Le dugong ne se trouvant que sur les rivages de la presqu'île Sinaïtique, on s'explique très bien que l'emploi de sa peau ait cessé à partir de l'établissement du peuple en Palestine. — 6° Les souliers de femme, dont parle Ézéchiel, XVI, 10, sont également en peau de *taḥaš*. Cette peau semble à Robinson, *loc. cit.*, bien grossière pour qu'on en puisse fabriquer des chaus-



506. — Le dugong.

sures élégantes. Aussi quelques auteurs pensent-ils que le mot *ṭaḥaš* pourrait s'appliquer d'une manière générale à quelques autres mammifères marins, dont plusieurs peuvent fournir une peau plus fine. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition pour expliquer le texte d'Ézéchiel. Il est fort concevable qu'à l'époque du prophète la peau de *ṭaḥaš* ait été considérée comme d'une certaine valeur à Jérusalem, soit à cause de son caractère exotique, soit à raison de la perfection avec laquelle elle était ouvrée par les Égyptiens ou par les Phéniciens. — Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 397-399.

H. Lesêtre.

DUGUET, DU GUET André Jacques Joseph, théologien janséniste français, né à Montbrison le 9 décembre 1649, mort à Paris le 25 octobre 1733. Entré dans la congrégation de l'Oratoire, il fut ordonné prêtre au mois de septembre 1677, et enseigna à Troyes et à Paris Il se montra toujours fort attaché aux doctrines jansénistes et refusa de se soumettre à la bulle *Unigenitus*. En conséquence, il abandonna les Oratoriens au mois de février 1685, et se retira à Bruxelles, près d'Antoine Arnaud. Il resta fort peu de temps en Belgique et revint à Paris. Très lié avec le fameux P. Quesnel, il revit le manuscrit des *Réflexions morales sur le Nouveau Testament.* Parmi ses nombreux écrits, qui forment plus de cent volumes, nous citerons : *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures* (avec une préface de M. l'abbé d'Asfeld), in-12, Paris, 1716; *La Genèse en latin et en français, avec une explication du sens littéral et du sens spirituel, tirée de l'Écriture Sainte et de la tradition* (en collaboration avec l'abbé d'Asfeld), 2 in-12, Paris, 1732; *Explication du livre de la Genèse où, selon la méthode des saints Pères, l'on s'attache à découvrir les mystères de Jésus-Christ et les règles des mœurs renfermées dans la lettre même de l'Écriture* (en collaboration avec l'abbé d'Asfeld), 6 in-12, Paris, 1732; le premier volume de cet ouvrage avait été publié l'année précédente : *Commentaire sur l'ouvrage des six jours*, in-12, Paris, 1731. Une autre édition en fut donnée sous le titre : *Explication de l'ouvrage des six jours, où l'on a joint les explications des chapitres XXXVIII et XXXIX de Job et des Pseaumes XVIII et CIII, qui traitent de la même matière*, in-12, Paris, 1736; *Explication du livre de Job où, selon la méthode des saints Pères, l'on s'attache à découvrir les mystères de Jésus-Christ et les règles des mœurs renfermées dans la lettre même de l'Écriture*, 4 in-12, Paris, 1732; *Explication du livre de Saul*, 4 in-12, Paris, 1732; *Explication du livre des Pseaumes*, 7 in-12, Paris, 1733; *Explication du livre de Job*, 4 in-12, Paris, 1732; *Explication de la prophétie d'Isaïe*, 6 in-12, Paris, 1734; *Explication de cinq chapitres du Deutéronome et des prophéties d'Habacuc et de Jonas*, in-12, Paris, 1734; *Préface sur le livre de Job*, in-12, Amsterdam, 1734; *Explication des livres des Rois et des Paralipomènes*, 3 in-12, Paris, 1738; *Le livre des Pseaumes avec des sommaires*, in-12, Paris, 1740; *Explication du Cantique des cantiques, de la prophétie de Joel, avec l'analyse du livre de Job*, in-12, Paris, 1754; *Explication du livre de la Sagesse*, in-12, Paris, 1755; *Explication de l'Épitre de saint Paul aux Romains*, in-12, Avignon, 1756. — Voir André, *L'esprit de M. Duguet, ou Précis de la morale chrétienne tirée de ses écrits*, in-12, Paris, 1764; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. III, p. 133; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 652.

B. Heurtebize.

DUHAMEL, DU HAMEL Jean-Baptiste, astronome et littérateur, né à Vire en 1624, mort à Paris le 6 août 1706. Il fit ses études à Caen et à Paris, et, âgé de dix-neuf ans, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. Il en sortit pour devenir curé de Neuilly-sur-Marne, où il resta jusqu'en 1663. Trois ans plus tard, il était nommé secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, qui venait d'être fondée par Colbert. Il accompagna le ministre plénipotentiaire Colbert de Croissy pour la signature de la paix d'Aix-la-Chapelle, et le suivit ensuite en Angleterre. Latiniste distingué, il a écrit un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels : *Institutiones biblicæ, seu Scripturæ Sacræ prolegomena cum selectis annotationibus in Pentateuchum, in libros historicos Veteris Testamenti et in librum Job*, 2 in-12, Paris, 1698. Le second volume de cet ouvrage porte le titre : *Annotationes selectæ in difficiliora loca Sanctæ Scripturæ tomus II qui continet annotationes in libros historicos et in librum Job*, in-12, Paris, 1699; *Liber Psalmorum, cum selectis annotationibus in loca difficiliora*, in-12, Reims, 1701; *Salomonis libri tres Proverbia, Ecclesiastes et Canticum canticorum, item liber Sapientiæ et Ecclesiasticus cum selectis annotationibus*, in-12, Reims, 1703; *Biblia sacra Vulgatæ editionis, Sixti V et Clementis VIII Pont. Max. recognita, versiculis distincta, una cum selectis annotationibus ex optimis quibusque interpretibus excerptis, prolegomenis, novis tabulis chronologicis, historicis et geographicis illustrata, indiceque epistolarum et evangeliorum aucta*, in-f°, Paris, 1706. Les divers travaux de Duhamel se trouvent reproduits dans ce dernier ouvrage. — Voir *Mémoires de Trévoux*, 1706, t. II, p. 618; *Journal des savants* du 22 mars 1706; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 41.

B. Heurtebize.

DUMA (hébreu : *Dûmâh*), nom d'un fils d'Ismaël et d'une ville de la tribu de Juda.

1. DUMA (hébreu : *Dûmâh;* Septante : Δουμά, Gen., XXV, 14; 'Ιδουμά, I Par., I, 30; ἡ 'Ιδουμαῖα, Is., XXI, 11), fils d'Ismaël, cité dans les listes généalogiques, Gen., XXV, 14; I Par., I, 30, entre Masma et Massa. Ce nom désigne en réalité une tribu ou un district de l'Arabie septentrionale, dont il est possible, malgré l'assertion de Reuss, *Les Prophètes*, Paris, 1876, t. I, p. 293, note 1, de déterminer la position géographique. On s'accorde, en effet, généralement aujourd'hui à identifier דּוּמָה, *Dûmâh*, avec l'oasis appelée دومة الجندل, *Doumat el-Djendel*, à sept journées de Damas, à treize de Médine et à quatre au nord de Téima. Cf. C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, in-4°, Copenhague, 1772, p. 344. C'est dans ces contrées qu'habitaient d'autres peuplades ismaélites, les Nabatéens (Nabaioth), Cédar, Massa et Théma. Voir Arabie, t. I, col. 856-866, et la carte, col. 857. Nous préférons cette opinion à celle de J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 93, qui place cette tribu à l'est du Hauran. — *Doumat el-Djendel*, c'est-à-dire « Doumat la rocheuse », ou encore *Doumat esch-Schâmiyéh*, « Doumat de Syrie, » pour la distinguer de *Doumat el-'Irâq*, est la Δούμεθα, Δούμαιθα, de Ptolémée, V, XIX, 7; la Δούμαθα d'Étienne de Byzance; la *Domata* de Pline, VI, 157 (cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892, p. 314). Cette oasis porte de nos jours le nom d'*el-Djôf*, et forme la ligne de démarcation entre le *Schâm* ou « la Syrie » et l'*Irâq*, « la Babylonie ».

Le Djôf, qui peut avoir en longueur, de l'ouest à l'est, environ cent kilomètres, sur quinze à vingt de large, est situé entre le désert septentrional, qui le sépare de l'Euphrate et de la Syrie, et le Néfoud méridional. Cependant par sa situation, son climat, les produits de son sol, il appartient beaucoup moins à la région du nord qu'aux provinces du centre de l'Arabie, dont il est en quelque sorte le vestibule. Si l'on traçait un triangle équilatéral touchant par sa base d'un côté à Damas et de l'autre à Bagdad, le Djôf en occuperait le sommet; en prolongeant les lignes dans une direction opposée, on rencontrerait Médine au sud-ouest, et Zulpha, vaste entrepôt commercial du Nédjed, au sud-est. Cette position cen-

trale, non moins que la forme de son territoire encaissé au milieu des plateaux plus élevés qui l'entourent, a fait donner à la province le nom qu'elle porte, *Djôf*, « entrailles. » C'est le lit desséché d'une petite mer. Une large vallée, couverte de palmiers touffus, de groupes d'arbres à fruit, et dont les contours sinueux, descendant par gradins successifs, vont se perdre dans l'ombre projetée par des rocs rougeâtres; au milieu de cette oasis, une colline surmontée de constructions irrégulières; plus loin, une haute tour, semblable à un donjon féodal, et au-dessous de petites tourelles, des maisons aux toits en forme de terrasse, cachées dans le feuillage des jardins, le tout inondé par un flot de lumière : tel est l'aspect sous lequel le Djôf se présente au voyageur qui arrive par la route de l'ouest. La localité la plus importante, la seule que l'on décore du titre de ville, est appelée *Djôf-Amer*, du nom du pays même auquel est joint celui de la tribu qui forme la population principale de la ville. Elle a été formée par la réunion de huit villages autrefois séparés, qui, avec le temps, se sont agrandis et confondus; sa longueur totale est de six à sept kilomètres, mais sa plus grande largeur n'excède pas huit cents mètres. Les jardins sont à juste titre renommés dans l'Arabie entière. On y voit le palmier-dattier, dont les fruits sont préférables à tout ce que peuvent offrir l'Égypte, l'Afrique et la vallée du Tigre. Les pêches et les abricots, les raisins et les figues surpassent en saveur et en beauté ceux de Syrie et de Palestine. Dans les champs, on cultive le blé, les plantes potagères, les melons, etc. Des courants d'eau limpide favorisent la végétation de ces plaines fécondes. Mais c'est la datte qui constitue l'une des richesses du pays; elle joue dans l'existence de l'Arabe un rôle incroyable : elle est à la fois le principal élément du commerce, le pain de chaque jour, le soutien de la vie. Outre sa capitale, le Djôf contient plusieurs villages, qui obéissent au même gouverneur central. Ses habitants sont richement pourvus des dons extérieurs. Grands et bien faits, ils ont des traits réguliers, une physionomie intelligente, de longs cheveux noirs et bouclés, un maintien noble et imposant; on retrouve en eux le pur type ismaélite. Leurs membres bien proportionnés, leur expression pleine de franchise, forment un contraste frappant avec la petite taille, le regard soupçonneux et timide du Bédouin. Les Djôfites ont aussi une santé robuste, et gardent jusque dans un âge avancé l'activité de la jeunesse. L'habitude de vivre au grand air, la salubrité du climat, la sobriété, contribuent puissamment à maintenir la vigueur des Arabes. Cf. W. G. Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, 2 in-8°, Londres et Cambridge, 1865, t. I, p. 46-89; traduction française, 2 in-8°, Paris, 1866, t. I, p. 48-85; Ch. Huber, *Voyage dans l'Arabie centrale*, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, 7e série, t. V, 3e trimestre 1884, p. 318-326; lady Anna Blunt, *Pèlerinage au Nedjed*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 16-18.

Faut-il appliquer à la contrée que nous venons de décrire la prophétie d'Isaïe, XXI, 11, 12? Elle est ainsi conçue :

Oracle sur Duma.
On me crie de Séir :
Gardien, où en est-on de la nuit?
Gardien, où en est-on de la nuit?
Le gardien répond :
Le matin vient, et la nuit aussi;
Si vous cherchez, cherchez;
Convertissez-vous, venez.

Les commentateurs ne sont pas d'accord sur ce sujet. Quelques-uns prennent *Dûmâh* dans son sens étymologique, et lui donnent une signification symbolique : Oracle « du silence ». Cf. E. Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 293. Mais les versions anciennes ont vu ici un nom propre : paraphrase chaldaïque, *Dûmâh*; syriaque, *Dûmâ'*; arabe, *Edûm*. — La plupart des exégètes pensent qu'il est question de l'Idumée. C'est ainsi que l'ont compris les Septante en traduisant : τὸ ὅραμα τῆς Ἰδουμαίας. Les manuscrits hébreux cependant ne présentent que deux variantes avec *'Edôm*, et encore n'est-ce là qu'une explication ajoutée par les rabbins. Cf. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1784-1798, t. III, p. 23; Supplem., p. 49-50. L'opinion est donc plutôt fondée sur ce que la question, ou, si l'on veut, le cri d'angoisse, vient de Séir, c'est-à-dire des montagnes d'Édom. Le prophète aurait ainsi préféré le nom de *Dûmâh* à ce dernier plus connu, afin de marquer par son sens même le sort réservé à l'Idumée, qui devait tomber un jour dans « le silence » de la mort (cf. Ps. XCIII [hébreu, XCIV], 17; CXIII [hébreu, CXV], 17). Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, in-8°, Paris, 1887, t. I, p. 411-414; Trochon, *Isaïe*, in-8°, Paris, 1878, p. 119; Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1894, t. V, p. 355; E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Testam., Jesaia*, Leipzig, 1833, t. II, p. 88-91. — D'autres ne voient aucune raison pour distinguer Duma d'Isaïe de Duma de la Genèse et des Paralipomènes. Si le prophète s'adresse à un gardien de Séir pour avoir des nouvelles de cette oasis, c'est que de son temps la plupart des territoires ismaélites étaient des possessions iduméennes. Lam., IV, 21; Abd., 1, 9. Cf. J. Halévy, *Recherches bibliques*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 474, et ARABIE, t. I, col. 863. Cette identité est également admise par Gesenius, *Thesaurus*, p. 327, et *Der Prophet Jesaia*, in-8°, Leipzig, t. II, p. 665-667. Et, au fait, cette prophétie se relie bien à celles qui suivent et terminent le chapitre. Voir DADAN 2, col. 1203; CÉDAR 2, col. 357.

A. LEGENDRE.

2. DUMA, nom, dans le texte hébreu, d'une ville de Juda appelée Ruma dans la Vulgate et Ῥεμνά dans les Septante. Jos., XV, 52. Voir RUMA.

DUPIN Louis Ellies, né à Paris le 17 juin 1657, mort dans cette ville le 6 juin 1719. Il appartenait à une ancienne famille de Normandie et fit ses études au collège d'Harcourt. En 1684, il était reçu docteur en Sorbonne, et obtint une chaire de philosophie au collège royal. L'ardeur qu'il déploya pour défendre les erreurs jansénistes le fit exiler à Châtellerault, et, lorsqu'il put rentrer à Paris, sa chaire ne lui fut pas rendue. Son principal écrit : *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques*, lui attira de vives réclamations; le parlement en décréta la suppression; il put toutefois continuer cet important ouvrage, grâce à une légère modification du titre. Il aurait désiré amener un rapprochement entre l'Église romaine et l'église anglicane, et à ce propos il a été accusé de se montrer trop favorable aux doctrines de celle-ci. Clément XI juge très sévèrement cet auteur, qu'il appelle « un homme d'une très mauvaise doctrine, coupable de plusieurs excès vis-à-vis le siège apostolique ». Il est certain que, mêlé fort activement à toutes les controverses qui agitèrent l'Église de France à la fin du XVIIe siècle, il se laisse souvent entraîner par l'esprit de parti. Nous citerons parmi ses écrits : *Le livre des Pseaumes en latin et en françois, avec de courtes notes pour faciliter l'intelligence du texte*, in-12, Paris, 1691; *Liber Psalmorum latini, ex duplici versione una Vulgata, altera eadem ad textum hebraicum reformata, cum notis*, in-8°, Paris, 1691; *Le livre des Pseaumes traduit en françois selon l'hébreu, avec de courtes notes*, in-12, Paris, 1692; *Prolégomènes sur la Bible*, 3 in-8°, Paris, 1699 : cet ouvrage est la dissertation, considérablement augmentée, sur l'Ancien et le Nouveau Testament, qui se trouve au commencement de la *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques; Pentateuchus Mosis cum notis, quibus sensus litteralis exponitur*, in-8°, Paris, 1701; *Dissertations historiques, chronologiques, géographiques et critiques sur la Bible*, in-8°, Paris, 1711; *Analyse de l'Apocalypse contenant*

une nouvelle explication de ce livre avec des dissertations sur les millénaires, in-12, Paris, 1714. — Voir abbé Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle, pour servir de continuation à celle de M. du Pin* (1736), t. I, p. 1; Hurter, *Nomenclator litterarius* (2a ed.), t. II, p. 814. B. HEURTEBIZE.

DUPUY François, né à Saint-Bonnet, dans le Forez, vers 1450, mort le 17 septembre 1521. Il fut d'abord official des évêchés de Valence et de Grenoble. Il avait cinquante ans lorsqu'il entra chez les Chartreux; il se distingua tellement par ses vertus, que ses confrères n'hésitèrent pas à l'élire général de l'ordre (1503), malgré le court espace de temps qu'il avait passé en religion. On a de lui : *Catena aurea super Psalmos,* in-f° ou in-4°, Paris, 1510, 1520, 1529, 1530, 1533 et 1534.

M. AUTORE.

DURA (chaldéen : *Dûra'*; Septante : Δεειρά), nom d'une plaine ou d'une vallée des environs de Babylone, où Nabuchodonosor fit élever la statue plaquée d'or que Daniel et ses compagnons refusèrent d'adorer. Dan., III. Ce nom est assez commun en Babylonie et en Assyrie : Ammien Marcellin, XXIII, 5, et XXV, 6, édit. Didot, 1855, p. 197 et 239, et Polybe, V, 48 et 52, édit. Didot, 1852, p. 294 et 296, mentionnent deux localités ainsi nommées, l'une en Assyrie, l'autre en Mésopotamie. — Les textes cunéiformes en mentionnent également plusieurs, spécialement trois en Babylonie. *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. IV, pl. 38, obv. c. II, l. 9-11; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 216; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1888, t. II, p. 128 et 315. Ce nom, sous sa forme babylonienne de *duru,* signifie « forteresse ». — La localité mentionnée par Daniel doit être évidemment cherchée dans le voisinage de Babylone. On la retrouve, sous son nom ancien de Doura, à huit kilomètres sud-est de cette ville, où l'on voit les restes d'un ancien canal nommé *Nahr-Doura,* « fleuve de Doura, » et des collines ou amas de ruines nommées les *tells de Doura.* L'une d'elles, en briques séchées au soleil, est de forme si régulière, que les indigènes la nomment *el-moḥattat,* « l'alignée, » haute de six mètres sur une base carrée de quatorze mètres de côté. M. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 238-240, a supposé que c'était le piédestal même de la statue de Nabuchodonosor. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, p. 303-304; J. Menant, *Babylone et la Chaldée,* 1875, p. 244, et la carte, p. 261. E. PANNIER.

DUTRIPON François Pascal, correcteur à l'imprimerie Adrien Le Clère, à Paris, né à Nogent-sur-Seine (Aube), en 1793, mort à Paris le 13 décembre 1867. On doit à cet homme laborieux une bonne édition des concordances verbales latines de la Bible : *Concordantiæ Bibliorum Sacrorum Vulgatæ editionis, notis historicis, geographicis, chronicis locupletatæ,* in-4°, Paris, 1838; 2e édit., Bar-le-Duc, 1868, etc. (Voir CONCORDANCES, col. 899); *Verba Christi gallice et latine ex sacris Evangeliis aliisque Novi Testamenti libris collecta,* in-12, Paris, 1845. O. REY.

DYSENTERIE (grec : δυσεντερία, de δύς, particule inséparable impliquant l'idée de mal, de douleur, de peine, et d'ἔντερα, « entrailles »), inflammation et ulcération des intestins, accompagnée de tranchées, *tormina,* comme les appelle Celse, et souvent aussi d'hémorragies intestinales. C'est une des maladies les plus dangereuses et les plus meurtrières des pays chauds, où elle est presque toujours épidémique. Il en est déjà parlé dans le très ancien *Papyrus Ebers, übersetzt* von Joachim, in-8°, Berlin, 1890, p. 9-11. Hérodote, VIII, 115, raconte que la dysenterie ravagea l'armée perse en Thessalie. Pendant la campagne d'Égypte (1798-1801), elle fit périr plus de soldats français que la peste qui sévissait alors dans le pays. En 1887, au Caire, sur 16545 morts, 1328 décès ont été dus à la dysenterie, et en 1888, 1321 sur 17754. Kartulis, *Dysenterie,* p. 8.

1° Cette maladie est celle dont il est question dans la lettre que le prophète Élisée envoya à Joram, roi de Juda : « Voici que Dieu frappera d'une grande plaie ton peuple, tes enfants, tes femmes et tout ce que tu possèdes. Et tu seras [toi-même en proie] à la maladie, tu souffriras d'un mal d'entrailles jusqu'à ce que tu rejettes tes entrailles jour par jour. » Joram perdit, en effet, sa famille et ses biens. « Et après tout cela, continue le texte sacré, Jéhovah le frappa dans ses entrailles d'une maladie incurable. Et les jours passèrent les uns après les autres, et au bout de deux ans ses entrailles sortirent par l'effet de sa maladie, et il mourut de cette maladie mauvaise. » II Par., XXI, 14-19. Ces paroles expriment très bien les effets de la dysenterie. « Il semble au malade, dit Sydenham, que toutes ses entrailles vont sortir du corps. » Colin, *Dysenterie,* dans A. Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 1re série, t. XXXI, 1885, p. 27. Plusieurs médecins ont cru que les lambeaux de chair, appelés vulgairement « raclures de boyaux », rendus par les personnes atteintes de la dysenterie, n'étaient que « des productions exhalées à la surface de la muqueuse intestinale sans aucune altération de cette muqueuse, des pseudo-membranes, en un mot, absolument comme il s'en forme et comme il en est rejeté dans les affections diphtériques... Les autres, au contraire, n'ont vu en ces débris que le résultat de l'exfoliation, plus ou moins large, plus ou moins profonde, de la muqueuse intestinale, et parfois des tuniques sous-jacentes; telle est l'opinion qui a justement prévalu et qui a été, en fin de compte, établie par les médecins français, spécialement par ceux d'Algérie, et par les médecins anglais de l'armée des Indes. Le microscope a nettement démontré la nature organisée de ces lambeaux et prouve que leur structure était identique à celle des organes dont ils sont éliminés ». Colin, *Dictionnaire,* p. 28-29. La dysenterie peut devenir chronique; c'est la forme qu'elle prit dans le cas du roi Joram, et elle finit par amener sa mort. Colin, *ibid.,* p. 50, 61-66; R. J. Wunderbar, *Biblisches-talmudische Medicin,* in-8°, Riga, 1850-1860, Abth. III, p. 16-17.

2° Saint Paul, dans l'île de Malte, guérit de la dysenterie (δυσεντερία) le père du « Premier », c'est-à-dire du gouverneur de l'île, Publius. Act., XXVIII, 8. Saint Luc dit que cette dysenterie était accompagnée de fièvres, πυρετοί, ce qui, en effet, arrive dans ce cas (aussi Hippocrate, *Judicat.,* 55, 56, etc., joint-il souvent δυσεντερία avec πυρετός), et c'est là un des passages qu'on peut apporter en preuve des connaissances médicales de l'auteur des Actes. K. Hobart, *The medical Language of St. Luke,* in-8°, Dublin, 1882, p. 52-53. « Saint Luc emploie le pluriel (πυρετοῖς) en décrivant cette fièvre, dit R. Bennett, *The Diseases of the Bible,* in-12, Londres, 1887, p. 71-72, et il le fait indubitablement avec son exactitude ordinaire. On ne voit pas cependant avec une entière clarté ce que signifie ici l'emploi du pluriel. C'est un fait bien connu que la dysenterie est fréquemment accompagnée de fièvres intermittentes paludéennes. Il est donc possible que le pluriel indique ici simplement cette intermittence. Mais il peut marquer aussi que, par addition aux signes fébriles de la maladie produite par la malaria, la gravité de la dysenterie entretenait cet état de fièvre qui accompagne toutes les formes de désordres inflammatoires, et que le patient avait ainsi une double forme de fièvre, symptomatique et essentielle, comme on les appellerait aujourd'hui. » — Voir Kartulis (médecin à Alexandrie d'Égypte), *Dysenterie* (*Ruhr*) *mit 13 Abbildungen,* in-8°, Berlin, 1896. F. VIGOUROUX.

E

1. **EAU** (hébreu : *maîm,* toujours au pluriel; Septante : ὕδωρ; Vulgate : *aqua*), substance bien connue, qui se présente ordinairement à l'état liquide, mais peut prendre l'état solide, sous forme de glace, ou l'état gazeux, sous forme de vapeur, suivant la température. Elle se compose chimiquement en poids de 11,11 d'hydrogène et de 88,89 d'oxygène, et en volume de 2 d'hydrogène pour 1 d'oxygène, condensés en 2. — La mention de l'eau est naturellement fréquente dans la Sainte Écriture. Nous n'indiquons ici que les passages les plus significatifs à différents titres.

I. Phénomènes naturels. — 1° Au début de l'organisation du globe terrestre par le Créateur, « l'Esprit de Dieu couvait les eaux, » c'est-à-dire exerçait sur la surface liquide de la terre une action particulière, analogue à celle de l'oiseau qui se tient sur ses œufs pour y entretenir la chaleur et y aider à l'éclosion de la vie. Puis Dieu fit au milieu des eaux une étendue, *râqîa',* qui sépara les eaux supérieures d'avec les eaux inférieures, c'est-à-dire établit la distinction entre les eaux atmosphériques, nuées, pluies, etc., et les eaux condensées à la surface de la terre, mer, fleuves, lacs, etc. Gen., I, 2, 6, 7. — 2° A l'époque du déluge, « toutes les sources de l'abîme sont violemment ouvertes et les cataractes du ciel sont déchaînées, » Gen., VII, 11, c'est-à-dire que l'inondation semble produite à la fois par les sources qui débordent et les nuées qui se déversent. Voir Déluge. — 3° Moïse, abandonné par sa mère sur les eaux du Nil, est sauvé par la fille du Pharaon, et pour cette raison appelé *mošéh,* « sauvé de l'eau. » Exod., II, 10. Voir Moïse. — 4° Les eaux des torrents et des cascades font entendre un bruit majestueux, que la Sainte Écriture appelle la « voix des grandes eaux ». Ps. LXXVI, 18; Is., XVII, 12; Ezech., XLIII, 2; Apoc., I, 15. — 5° L'eau constitue le breuvage naturel de l'homme, surtout en Orient. Gen., XXI, 14; Jud., IV, 10; Ruth, II, 9; I Reg., XXX, 11; III Reg., XIX, 16; I Esdr., X, 6; Eccli., XXIX, 28; Dan., I, 12; Ose., II, 5, etc. Les sources de Palestine sont rares et deviennent parfois le sujet de contestations. Gen., XXVI, 20, etc. Voir Puits. On n'y laisse puiser parfois qu'à prix d'argent. Cf. Deut., II, 6. Elles fournissent en général de l'eau excellente. Celle qui se conservait dans une des citernes de Bethléhem paraissait si exquise à David, que trois de ses soldats ne craignirent pas de traverser le camp des Philistins pour aller lui en chercher. II Reg., XXIII, 15-17. Voir Citerne, col. 787. L'eau sert à laver les pieds, Gen., XXIV, 32; Luc., VII, 44; Joa., XIII, 5, etc.; les mains, Matth., XXVII, 24, etc.; le corps, Lev., XV, 16, etc.; les vêtements. Lev., XV, 13, etc. — 6° L'eau est employée pour le baptême de Jean, Matth., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16; Joa., I, 26, et pour le baptême institué par Notre-Seigneur, Act., VIII, 38; X, 47; Eph., V, 20. Voir t. I, col. 1435. — 7° Quand le soldat frappa le côté du Sauveur mort sur la croix, il en sortit du sang et de l'eau. Joa., XIX, 34. Cette eau était de la lymphe, liquide incolore, qui circule dans les veines lymphatiques du corps humain, et se trouve assez abondamment dans l'enveloppe du cœur appelée péricarde. — 8° L'eau creuse la pierre en tombant, Job, XIV, 19, grâce aux particules solides qu'elle tient en suspension.

II. Phénomènes surnaturels. — 1° Les eaux du Nil sont changées en sang. Exod., VII, 20. Il y a trois manières d'interpréter ce passage : 1. Le phénomène est purement naturel. Le Nil revêt plusieurs apparences différentes durant sa crue annuelle. Au commencement de juin, ses eaux sont infectées de débris charriés des marais équatoriaux et à demi putréfiés qui les rendent très malsaines. Ces détritus végétaux font donner au fleuve le nom de « Nil vert ». C'est l'avant-garde de la crue véritable. Peu à peu la grande crue monte, augmente, et à son contact les berges desséchées s'effondrent et sont emportées. « A mesure que les ondes successives se propagent plus fortes et plus limoneuses, la masse entière se trouble et change de couleur. En huit ou dix jours elle a varié du bleu grisâtre au rouge sombre : à certains moments, le ton est si intense, qu'on dirait une coulée de sang fraîchement répandu. Le « Nil rouge » n'est pas malsain comme le « Nil vert »; les boues qu'il charrie, et auxquelles il doit son apparence équivoque, ne lui enlèvent rien de sa douceur et de sa légèreté. Il bat son plein vers le 15 juillet. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 23. — Les données du texte sacré ne se prêtent nullement à l'identification de la première plaie d'Égypte avec le phénomène du Nil rouge. Le Nil rouge n'apparaît qu'en juillet, tandis que la plaie se produisit vers le milieu de février. L'eau du Nil rouge est excellente, celle du fleuve frappé par la verge d'Aaron faisait périr les poissons et ne pouvait être bue par les Égyptiens. Le phénomène du Nil rouge n'eût aucunement étonné le pharaon ni ses sujets, habitués à le constater annuellement, et, au lieu d'imiter par leurs incantations l'effet opéré par Moïse, les magiciens n'auraient eu qu'à se rire de la naïveté avec laquelle il prenait pour une merveille une transformation connue de tous dans le pays. Enfin le changement opéré par Moïse ne dut persister que peu de jours, autrement tous les Égyptiens seraient morts de soif; il fallait d'ailleurs que les eaux fussent revenues à l'état normal pour que les magiciens intervinssent à leur tour; au contraire, le phénomène du « Nil rouge » ne commence à disparaître que vers la fin de septembre, quand la décroissance succède à la crue. — 2. Les eaux ont été véritablement changées en sang, et la transformation porta non seulement sur la couleur, mais sur la nature même de la substance. Ainsi l'ont entendu les Pères, et, parmi eux, ceux qui vivaient en Égypte et auxquels était familier le phénomène du « Nil rouge ». Origène, *Homil. IV in Exod.,* 6, t. XII, col. 321; S. Athanase, *inter dubia, Synops. Script. Sacr.,* 6, t. XXVIII, col. 297-298; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Exod.,* II, 4, t. LXIX, col. 477-478; *in Joa.,* IV, VI, 53, t. LXXIII, col. 576, etc. Il est certain que, puisqu'il s'agit ici d'un miracle, rien n'empêche de croire que Dieu a changé les eaux du Nil en un liquide ayant la couleur et le goût du sang, et a ainsi rendu répugnant pour les Égyptiens un fleuve qu'ils honoraient comme un dieu. — 3. Les eaux du Nil n'ont eu qu'une

coloration rouge analogue à celle du sang. Le miracle a consisté en ce que le phénomène s'est produit en février, par conséquent à une époque insolite; ce serait un miracle du même ordre si, dans nos climats, l'eau des fleuves et des lacs gelait en plein été au commandement d'un homme. Rosenmüller, *In Exodum,* Leipzig, 1795, p. 432. Quelques auteurs catholiques admettent cette explication. Glaire, *Livres Saints vengés,* Paris, 1874, t. II, p. 9-10. — Mais, pour s'accorder avec le texte sacré, on ne peut pas se contenter de faire consister le miracle dans une apparition du « Nil rouge » à une époque anormale. Il faut bien admettre de plus que les eaux ont été rendues malfaisantes, et que par conséquent il y a eu quelque chose de changé dans leur nature. Exod., VII, 21. On est donc amené à conclure que les eaux du Nil, semblables au sang par la couleur, sont devenues mortelles pour les poissons et si répugnantes pour les Égyptiens, que ceux-ci ne pouvaient en boire. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 314-322. — 2° Au passage de la mer Rouge, Exod., XIV, 21, 22, et plus tard au passage du Jourdain, Jos., III, 15, 16, les eaux furent divisées et formèrent comme une muraille solide de chaque côté des Israélites. — 3° A trois jours de marche de la mer Rouge, les Israélites parvinrent à un endroit où l'eau était tellement amère, qu'on ne pouvait la boire. Le Seigneur indiqua alors à Moïse un certain bois qui, plongé dans les eaux, les rendit immédiatement potables. Exod., XV, 23-25. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* Copenhague, 1772, p. 403, rapporte l'assertion du naturaliste Forskal, d'après lequel il existerait un arbuste appelé par les Arabes *gharkad,* et par les botanistes *Peganum retusum,* qui aurait la vertu d'adoucir les eaux salées. Niebuhr ajoute que cet arbuste est inconnu aujourd'hui des Arabes de la péninsule Sinaïtique. Rosenmüller, *In Exodum,* p. 497, affirme de son côté qu'il se trouve plusieurs espèces de bois capables de rendre douces les eaux amères, et il remarque que le Seigneur n'aurait pas montré à Moïse un bois particulier, si ce bois n'avait pas eu une vertu propre. En réalité, les baies du *gharkad* n'ont sur l'eau aucune influence adoucissante, et personne, ni parmi les Arabes, ni parmi les explorateurs de la presqu'île, ne connaît ou n'a découvert de plante possédant cette propriété. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 452-455. L'adoucissement des eaux de Mara est donc dû à un miracle, et le miracle est d'autant plus manifeste, qu'il porta sur la grande quantité d'eau nécessaire à tout un peuple et produisit instantanément l'effet attendu. — 4° A Raphidim, puis plus tard auprès de Cadès, Moïse fit jaillir l'eau du rocher en le frappant de sa verge. Exod., XVII, 6; Num., XX, 6-13. Voir EAU DE CONTRADICTION. — 5° A Cana, Notre-Seigneur changea l'eau en vin, Joa., II, 7-9, par un miracle qui porta à la fois sur la substance et sur les accidents de l'eau primitive.

III. LOCUTIONS PROVERBIALES OU SYMBOLIQUES. — 1° Être réduit à « acheter l'eau » est un signe de détresse. Lam., V, 4. — 2° L' « eau d'angoisse », III Reg., XXII, 27, est la quantité d'eau strictement nécessaire pour vivre. Isaïe, XXX, 20, parle dans le même sens de l' « eau courte ». Dans un pays chaud comme la Palestine, il est fort pénible de ne pas avoir l'eau suffisante pour étancher sa soif. Une terre ou un jardin sans eau sont le symbole de l'abandon dans lequel la justice de Dieu semble laisser les hommes coupables. Ps. CXLII, 6; Is., I, 30. — 3° L' « eau de fiel », Jer., VIII, 14; IX, 15, désigne l'épreuve amère à laquelle Dieu soumet quelqu'un. Comme les eaux des torrents submergent et entraînent tout sur leur passage au moment de leurs crues subites, le malheur est comparé à des eaux qui inondent. Job, III, 24; XXII, 11; Ps. LXVIII, 2, 15, 16; CXXIII, 4, 5; Lam., III, 54. — 4° L'« eau furtive » est le symbole du plaisir défendu. Prov., IX, 17; cf. V, 15. — 5° La fluidité de l'eau donne lieu à plusieurs comparaisons. « Boire l'iniquité comme l'eau, » qui s'absorbe facilement et à longs traits, Job, XV, 16; XXXIV, 7, c'est commettre le mal avec fréquence et persévérance. « Répandre comme l'eau, » c'est encore le signe d'une chose qui s'accomplit avec une aisance excessive. Deut., XII, 16, 24; XV, 23; Job, III, 24; Ps. XXI, 15, etc. « S'en aller comme l'eau » marque l'énervement, la dissolution des forces. Jos., VII, 5; II Reg., XIV, 14. — 6° Enfin l'« eau vive », Cant., IV, 15, est le gracieux symbole des grâces divines, Zach., XIV, 8, et de la vie surnaturelle communiquée aux âmes par Jésus-Christ. Joa., IV, 13; VII, 38; Apoc., XXI, 6; XXII, 1, 17. H. LESÊTRE.

2. **EAU DE JALOUSIE** (hébreu : *mê hammârîm;* Septante : τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ; Vulgate : *aquæ amarissimæ*), eau dont on faisait usage dans le sacrifice de jalousie, *minḥaṭ qenâ'ôt,* θυσία ζηλοτυπίας, *sacrificium zelotypiæ.* Num., V, 11-31. — Quand une femme était convaincue d'adultère, elle encourait la peine de mort. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22; Joa., VIII, 5. Quand elle était seulement soupçonnée de ce crime, voici comment on devait procéder. Le mari citait sa femme devant le prêtre, qui offrait un sacrifice spécial à ce cas particulier, le « sacrifice de jalousie ». Au cours de cette cérémonie, le prêtre prenait de l'« eau sainte », c'est-à-dire puisée dans les vases du sanctuaire, et y mêlait « un peu de poussière du sol du Tabernacle ». Cette poussière servait probablement à symboliser la pénitence et l'humiliation. Voir CENDRE, col. 407, 2°. L'eau et la poussière étaient recueillies dans le Tabernacle, pour indiquer l'intervention du Seigneur dans la révélation et le châtiment du crime. L'adultère, en effet, intéressait d'autant plus la justice divine qu'il était le symbole de l'idolâtrie, de même que le mariage était celui de l'union de Jéhovah avec la nation d'Israël. Le prêtre prononçait ensuite une malédiction qui appelait le châtiment sur la femme coupable : « Que le Seigneur fasse de toi un objet de malédiction et un exemple pour tout son peuple; qu'il fasse que ta hanche tombe, et que ton ventre se gonfle; que les eaux maudites entrent dans ton ventre, que ton sein se gonfle et que ta hanche tombe. » Num., IV, 21-22 La maladie ainsi appelée sur la femme coupable était une sorte d'hydropisie, qui la rendait radicalement incapable de remplir désormais les devoirs qu'elle avait trahis. L'eau maudite semblait ainsi s'arrêter dans le corps pour le défigurer, et le châtiment se trouvait être en rapport avec le crime. La femme répondait par deux fois : Amen! comme pour se vouer elle-même à la justice divine si elle était coupable. Alors le prêtre écrivait la formule de malédiction sur un morceau de papyrus ou d'autre matière appropriée, délayait cette écriture dans l'eau de jalousie, et faisait boire cette eau à la femme soumise à l'épreuve. Saint Paul fait probablement allusion à cet usage quand il dit que le communiant indigne « mange et boit son jugement ». I Cor., XI, 29. Le texte de la loi mosaïque ajoute enfin que, si la femme est coupable, l'effet annoncé se produira sur elle. Num., V, 12-31. — Ce rite avait pour but de calmer les doutes du mari et d'assurer la paix à la femme, au cas où celle-ci n'avait rien à se reprocher. Mais, si l'adultère existait réellement, les menaces formulées par la Loi se réalisaient-elles toujours? Certains auteurs ne veulent reconnaître dans ce rite qu'une menace, ou tout au plus un appel solennel à la justice divine, destiné à effrayer la coupable et à lui faire avouer son crime. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 205. Moïse n'aurait prescrit alors qu'une sorte d'ordalie ou jugement de Dieu, analogue aux épreuves tentées pour la recherche de l'adultère chez les anciens peuples, Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. II, p. 226; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1833, t. I, p. 356, et souvent encore chez des peuples postérieurs au christianisme. Hergen-

rœther, *Histoire de l'Église,* trad. Bélet, Paris, 1886, t. III, p. 156-159. Mais si Moïse avait voulu se contenter d'une menace, il n'aurait pas présenté comme certain l'effet de la malédiction; or il proclame sans restriction que la maladie annoncée se produira si la femme est coupable, tandis qu'au contraire, si celle-ci n'a rien à se reprocher, elle n'éprouvera aucun mal et aura des enfants. Num., V, 27, 28. Josèphe, *Ant. jud.,* III, XI, 6, dit formellement de la femme adultère qu'à la suite de l'épreuve « elle subit une mort ignominieuse, la jambe lui tombant et l'eau remplissant son ventre ». D'après la Mischna, *Sotah,* III, 4, l'effet de l'eau maudite pouvait se faire attendre un, deux ou trois ans. — Il est de toute évidence que Moïse n'entend pas attribuer à l'eau de jalousie la production de la maladie. Celle-ci ne peut être due qu'à une intervention directe de la justice divine. Cette intervention s'est manifestée sous trop de formes diverses, dans l'Ancien Testament, pour qu'on puisse en contester la possibilité, ni surtout en nier la réalité quand la Sainte Écriture l'affirme ou la suppose. Il est à remarquer toutefois que le cas prévu par la loi mosaïque n'a pas dû se produire très fréquemment. Le plus souvent l'adultère, déjà rare par lui-même à raison de la grave pénalité qui le frappait, était manifeste; ou bien la femme coupable avouait, plutôt que d'encourir la honte d'être traînée publiquement devant les prêtres et d'ajouter un parjure à son premier crime. Le rite mosaïque devait donc s'accomplir le plus souvent en faveur d'épouses injustement soupçonnées. Il est possible aussi que l'intervention divine, primitivement constatée dans les anciens temps, ne se soit plus produite aussi rigoureusement par la suite, quand d'autres lois graves, par exemple celle de la peine de mort portée contre l'adultère, tombaient elles-mêmes en désuétude ou cessaient de pouvoir être appliquées. Dans les derniers temps, les rabbins s'appliquèrent d'ailleurs à restreindre l'application de cette prescription, en opposant certaines difficultés au témoignage de ceux qui faisaient planer un soupçon d'adultère sur une femme, en exemptant de l'épreuve de nombreuses classes de personnes, enfin en stipulant que le rite mosaïque ne pourrait être célébré qu'en présence du grand sanhédrin. *Sotah,* I, 4; VI, 2-5. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 441-447.

H. LESÊTRE.

3. **EAUX DE CONTRADICTION** (hébreu : *Mê Merîbâh;* Septante : τὸ ὕδωρ ἀντιλογίας; Vulgate : *Aquæ contradictionis*), nom d'une des stations des Israélites au désert de Sin. — Parvenus près de Cadès, au désert de Sin, vers le nord-est de la presqu'île Sinaïtique, les Israélites se révoltèrent contre Moïse et Aaron, parce que l'eau leur faisait défaut. Le Seigneur commanda alors à Moïse de frapper un rocher avec sa verge, afin d'en faire jaillir l'eau. Moïse frappa le rocher par deux fois. Ce double coup de verge impliquait certainement un manque de confiance de la part de Moïse, car le Seigneur l'en reprit et lui signifia qu'à raison de sa conduite en cette circonstance il n'introduirait pas le peuple dans la Terre Promise. Quant à l'endroit lui-même, il reçut du Seigneur le nom de *Mê Merîbâh,* c'est-à-dire « Eaux de la révolte », pour perpétuer le souvenir de l'ingratitude et du soulèvement des Israélites. Num., XX, 1-13, 24. La Sainte Écriture rappelle à plusieurs reprises cet événement. Num., XXVII, 14; Deut., XXXII, 51; XXXIII, 8; Ps. LXXX, 8; CV, 32; Ezech., XLVII, 19; XLVIII, 28. Sur le site de *Mê Merîbâh,* voir plus haut, col. 15-22. — Déjà, au commencement du voyage, une scène analogue s'était produite près de Raphidim, au nord du Sinaï, vers lequel les Hébreux se dirigeaient à ce moment. L'eau manquant, Moïse avait reçu l'ordre de frapper de sa verge le rocher d'Horeb, et, en souvenir des murmures du peuple, l'endroit avait reçu le double nom de *Massâh û-Merîbâh,* Massah et Meribah, c'est-à-dire « Tentation et Révolte ». Exod., XVII, 1-7. Cf. Deut., VI, 16; IX, 22; Ps. XCV (XCIV), 9; cf. Hebr., III, 8. Quelques auteurs ont voulu voir dans ces deux récits une double narration d'un même fait. Mais la Sainte Écriture les distingue nettement l'un de l'autre. Près de Raphidim, la localité reçoit deux noms : Massa et Meribah, Πειρασμὸς καὶ Λοιδόρησις (la Vulgate ne reproduit que le premier nom, *Tentatio*); près de Cadès, elle ne reçoit que le nom de Meribah, et, pour bien le distinguer du premier, le texte sacré a soin d'y ajouter la mention « près de Cadès ». Num., XX, 13, 24; Deut., XXXIII, 8, etc. D'autre part, il n'est nullement étonnant que, dans un pareil désert, on ait manqué d'eau à plusieurs reprises, et que, pour en procurer à son peuple, Dieu ait accompli par deux fois le même miracle. Le rocher de Massa et Meribah se trouvait à Raphidim, dans l'ouadi Feiran actuel (voir RAPHIDIM), mais on a essayé en vain de le retrouver; celui que les moines grecs du couvent du mont Sinaï montrent aux pèlerins n'est pas dans la région où le place l'Exode. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 482-486.

H. LESÊTRE.

ÉBAL (hébreu : *'Êbâl*), nom d'un Jectanide, d'un Horréen et d'une montagne de Palestine.

1. **ÉBAL** (hébreu : *'Ôbâl,* Gen., X, 28; *'Êbâl,* I Par., I, 22; Septante : Εὐάλ, Gen., X, 28; Γεμιάν, I Par., I, 22; omis dans ce dernier passage par le *Codex Vaticanus;* Vulgate : *Ebal,* Gen., X, 28; *Hebal,* I Par., I, 22), huitième fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., X, 28; I Par., I, 22. L'orthographe du nom offre des variantes dans le texte primitif et les versions. Ainsi la Genèse écrit : עוֹבָל, *'Obâl,* suivie en cela par la paraphrase chaldaïque, les versions syriaque et arabe. Le texte des Paralipomènes, I, 22, porte עֵיבָל, *'Êbâl,* imité par la Vulgate; on trouve cependant onze manuscrits avec *'Obâl.* Cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb. cum variis lect.,* Oxford, 1776-1780, t. II, p. 644. Les manuscrits grecs ou sont incomplets ou donnent deux noms dissemblables, bien que la première lettre de Γεμιάν représente le *'aïn* ou l'aspiration du mot hébreu. On lit Ἥβαλος dans Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 4. — Il s'agit ici d'une tribu arabe occupant le sud de la péninsule, mais dont le territoire n'est pas encore exactement connu. Bochart, *Phaleg,* lib. II, cap. XXIII, Caen, 1646, p. 139-144, guidé par la similitude des noms, l'a identifiée avec celle des *Avalites,* habitant sur la côte africaine, au-dessous du détroit de Bab el-Mandeb, les environs du golfe appelé d'après eux *Sinus Abalites* ou *Avalites,* Pline, VI, 29; Ptolémée, IV, 7. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850, p. 189, l'assimile avec plus de vraisemblance aux *Gébanites* de Pline, VI, 32, établis à l'ouest du canton d'Uzal, sur les bords de la mer, avec Tamna pour capitale. Il est facile, en effet, de rapprocher les deux noms. Certaines éditions des Septante et quelques auteurs anciens ont Γεβάλ au lieu de *'Êbâl.* Même en maintenant l'orthographe hébraïque, on explique par de nombreux exemples la transformation de l'*'aïn* en γ : c'est ainsi que *'Azzâh* est devenu Γάζα; *'Amôrâh,* Γόμοῤῥα; *Ṣô'ar,* Σόγορα; *Ra'mâh,* Ῥεγμα, etc. Le mont *'Êbâl,* qui s'écrit exactement de même, est appelé Γαιβάλ par les Septante, Deut., XI, 29; Jos., VIII, 30, 33 (Voir HÉBAL). D'un autre côté, rien de plus commun que la permutation entre les lettres *l* et *n.* On peut donc admettre sans trop de difficulté cette assimilation : *'Êbâl = Geban-itæ.* Telle est l'opinion de Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881, t. I, p. 285. Ébal représenterait ainsi une tribu du sud-ouest de l'Arabie; ce qui d'ailleurs concorde bien avec la situation ou certaine ou probable des peuplades sœurs, Aduram, Uzal, Décla. Voir DÉCLA, UZAL. D'après Halévy, cité par A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 6e édit., 1892, p. 199, *'Abil* est encore aujourd'hui dans le Yémen le nom d'un district et de plusieurs localités.

On a retrouvé mentionnée dans les inscriptions sabéennes une « tribu de Gaban ». Cf. J. Halévy, *Inscriptions sabéennes*, dans le *Journal asiatique*, juin 1872, p. 497.

A. Legendre.

2. ÉBAL (hébreu : *'Êbâl;* Septante : Γαιβήλ, Ταιβήλ), troisième fils de Sobal, un des descendants de Séir l'Horréen. Gen., XXVI, 23; I Par., I, 40.

3. ÉBAL, montagne de Palestine, dont le nom est toujours écrit Hébal dans la Vulgate. Voir Hébal.

ÉBED (hébreu : *'Ébéd,* « serviteur, » sous-entendu : de Dieu), nom de deux Israélites. La Vulgate écrit leur nom Obed et Abed. Voir ces mots. — Le mot *'ébéd* entre aussi comme élément composant dans *'Ebéd-mélek*, eunuque du roi Sédécias. Il est appelé Abdémélech dans la Vulgate. Voir Abdémélech, t. I, col. 20.

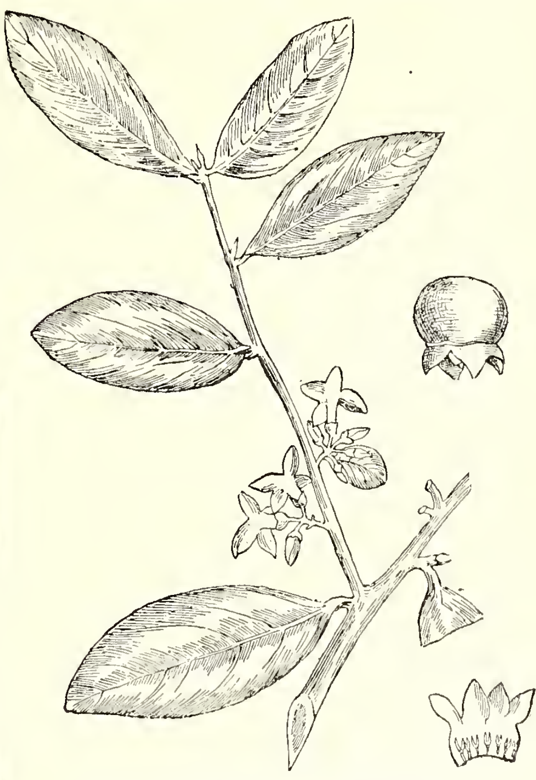
ÉBEN. Le mot hébreu *'Ébén,* « pierre, » sert à désigner plusieurs noms de lieux où l'on avait élevé un monument pour perpétuer la mémoire de certains événements : *'Ébén-Bôhan* (Vulgate : *Aben-Bohen*); *hâ'-Ébén-hâ-'Ézél* (Vulgate : *lapis cui nomen est Ezel*); *'Ebén-hâ-Ézér* (Vulgate : *Lapis adjutorii*); *'Ébén-haz-Zôḥélét* (Vulgate : *Lapis Zoheleth*). Voir Aben-Bohen, t. I, col. 34; Ében-Ézer, col. 1526; Ezel; Zohéleth.

ÉBÈNE. Hébreu : *hôbnîm* (keṭib); *hobnîm* (keri); Septante : τοῖς εἰσαγομένοις; Vulgate : *hebeninos*.

I. Description. — Ce nom désigne plusieurs sortes de bois usités dans les arts et remarquables autant par leurs teintes foncées que par leur extrême dureté. Cette dernière qualité permet de leur donner un poli parfait, qui ne laisse apercevoir aucune trace des fibres et rivalise avec celui d'un miroir (fig. 507). Les arbres qui produisent l'ébène habitent les régions tropicales du monde entier; cependant les plus estimés, et les seuls anciennement connus des Orientaux, viennent de l'Inde ou des îles africaines de l'océan Indien. Presque tous appartiennent au genre *Diospyros,* de la famille des Ébénacées, gamopétales dioïques, à fruit charnu et pluriloculaire. La chair conserve ordinairement jusqu'à la maturité la plus avancée une saveur âpre, qui la rend médiocre comme comestible; aussi l'intérêt réside-t-il spécialement dans le bois parfait, qui, une fois dépouillé des couches de l'aubier, épaisses et blanchâtres, se montre d'une densité et d'une finesse incomparables, avec des nuances atteignant le plus beau noir. L'espèce principale est le *Diospyros Ebenum*, arbre de dix à quinze mètres, qui croît à Ceylan, en Malaisie et aux îles Mascareignes.

F. Hy.

II. Exégèse. — Dans son oracle contre Tyr, Ézéchiel, XXVII, 15, mentionne les habitants de Dedan (voir Dadan 1, col. 1202) comme venant apporter sur les marchés de cette ville des dents d'ivoire et des *hobnîm.* Ce nom d'origine étrangère désigne l'ébène ; il s'est conservé dans l'ἔβενος grec et l'*ebenus, hebenum* latin. En égyptien, on l'appelait aussi , *habni.* Saint Jérôme, dans sa traduction de la Vulgate, Ezech., XXVII, 15, a bien vu qu'il s'agissait d'ébène, mais il a rapporté faussement *hebeninos* à *dentes,* qui précède. Symmaque a rendu exactement, ἐβένους, en conservant la forme plurielle du texte hébreu, qui paraît désigner *des morceaux de bois d'ébène.* L'arabe, le persan, *abnus,* nom emprunté à l'Inde. Si les Septante ont traduit par τοῖς εἰσαγομένοις, c'est qu'ils ont lu probablement : לַמְּבִיאִים « à ceux qui sont introduits » ou לַבָּאִים « à ceux qui entrent ». L'ivoire et l'ébène sont souvent réunis, comme ici, dans les descriptions que font les anciens du commerce de l'Inde ou de l'Éthiopie. Bochart, *Hierozoicon*, part. 2, lib. I, c. 20, *Opera,* 1692, t. III, p. 141. Ce bois a toujours été fort estimé. Théophraste, *Hist. plant.*, IV, 5; Pline, *H. N.*, XII, 8. Dès le temps des pyramides, on l'employait en Égypte pour faire des statuettes, des coffres, des palettes de scribes, des objets de toilette, etc., comme on peut le voir dans les divers musées d'antiquités égyptiennes. Sous l'ancien empire, l'ébénier paraît avoir été cultivé autour de Memphis. Mais dès la XVIIIe dynastie on était



507. — Rameau, fleurs et fruit de l'ébénier.

obligé d'aller chercher l'ébène au loin, par exemple au pays des Somalis. Du temps de Virgile, *Georg.*, II, 115, les Romains le tiraient de l'Inde :

Sola India nigrum
Fert ebenum.

Cependant Pline, *H. N.*, XII, 8, parle aussi de l'ébène d'Éthiopie, tout en constatant que l'ébénier y était rare « depuis Syène, limite de l'empire, jusqu'à Méroé ». Lucain, *Phars.*, X, 304, et Diodore de Sicile, I, 19, le disent abondant dans l'île de Méroé.

E. Levesque.

ÉBEN-ÉZER (hébreu : *hâ-'Ébén hâ-'Ézér,* avec l'article devant les deux mots, « la Pierre du Secours, » I Reg., IV, 1 : *'Ébén hâ-'Ézér,* I Reg., V, 1; à la pause, *'Ébén hâ-'Azér,* I Reg., VII, 12; Septante : Ἀβενέζερ, *Codex Alexandrinus :* Ἀβεννέζερ, I Reg., IV, 1; *Codex Vaticanus*, Ἀβεννήρ; *Cod. Alex.*, Ἀβεννέζερ, I Reg., V, 1; Vulgate : *Lapis Adjutorii,* dans les trois passages), nom de l'endroit où Samuel éleva une pierre commémorative, pour rappeler la victoire que Dieu lui fit remporter sur les Philistins. I Reg., VII, 12. Vingt ans auparavant, les Israélites y avaient campé, au moment de soutenir contre les mêmes ennemis un combat dans lequel ils furent vaincus. I Reg., IV, 1. L'arche d'alliance, qui y avait été apportée de Silo, fut prise par les vainqueurs et transportée à Azot. I Reg., V, 1. Dans ces deux derniers passages, le nom est mis par anticipation; c'est ainsi que plusieurs localités sont mentionnées dans la

Bible sous l'appellation qu'elles eurent plus tard, mais qu'elles n'avaient pas à l'époque des événements racontés; par exemple : Horma, Num., XIV, 45; XXI, 3, etc.

La situation d'Ében-Ézer est certainement un des plus difficiles problèmes de la topographie biblique, parce qu'il n'a guère que des inconnues. Voici, en effet, quelles sont les données de l'Écriture. — 1° Cet endroit se trouvait non loin d'*Aphec*, mais un peu au-dessus ou plus avant dans le territoire d'Israël par rapport au pays des Philistins, puisque les deux camps ennemis étaient en face l'un de l'autre : celui des Hébreux à Ében-Ézer, celui des adversaires à Aphec. I Reg., IV, 1. — 2° Il était au-dessous, c'est-à-dire au sud ou au sud-ouest de Masphath, puisque le peuple de Dieu, vainqueur plus tard à son tour, poursuivit les Philistins depuis cette ville « jusqu'au lieu qui est au-dessous de Bethchar », évidemment dans la direction de la Séphéla. I Reg., VII, 11. — 3° Et c'est « entre Masphath et Sen » que Samuel plaça « la Pierre du Secours », en disant : « Le Seigneur est venu jusqu'ici à notre secours. » I Reg., VII, 12. — 4° Enfin la distance qui le séparait de Silo ne devait pas être très considérable, puisqu'un courrier, parti à la fin du combat, put arriver dans cette ville « le jour même », avant la nuit. I Reg., IV, 12, 13, 16, 17. La position d'Ében-Ézer est donc à chercher entre Masphath d'un côté, Sen, Aphec et Bethchar de l'autre. Or Masphath ou Maspha, localité de la tribu de Benjamin, est elle-même l'objet de discussions entre les palestinologues. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 460, l'identifie avec le village actuel de *Nébi Samouïl*, au nord-ouest de Jérusalem. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 395, l'assimile à *Scha'fat,* situé plus bas, directement au nord de la ville sainte. Enfin une opinion récente la rejette bien plus haut, jusqu'à *El-Biréh.* Cf. L. Heidet, *Maspha et les villes de Benjamin, Gabaa, Gabaon et Béroth,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 321-356. Sen (hébreu : *haš-Šên*, « la dent ») semble indiquer un rocher pointu ou un village situé sur une sorte de pic; mais sa position est inconnue. On ignore également l'emplacement exact d'Aphec et de Bethchar. — Dans la tradition, nous n'avons à relever que le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 96, 226, qui placent *Abénézer* « entre Ælia et Ascalon, près de Bethsamès » (aujourd'hui *'Aïn Schems,* au sud-ouest de Jérusalem).

Sur ces bases, quelles conjectures établir? Voici les deux principales opinions. — 1° M. Conder et M. Clermont-Ganneau croient pouvoir reconnaître Ében-Ézer dans *Deir Abân,* à trois milles (environ cinq kilomètres) à l'est d'Aïn Schems. Si le premier mot *Deir,* « couvent, » nous reporte à une origine chrétienne, le second rappelle bien l'un des éléments du nom biblique. Ensuite, au point de vue topographique, cette identification semble concorder assez exactement avec le récit sacré, d'après lequel les faits mentionnés I Reg., IV, V, VI, VII, se passèrent sur les confins du pays philistin. Enfin elle est conforme au sentiment d'Eusèbe et de saint Jérôme. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, p. 149; 1877, p. 154-156. Laissant de côté les autres assimilations proposées pour Maspha = *Khirbet Schoufa,* Bethchar = *'Aqour,* Aphec = *Belled el-Foqâ,* qui n'ont guère de fondement solide, on peut faire à cette hypothèse les reproches suivants. En supposant que le rapprochement onomastique soit suffisamment établi, la distance qui sépare Deir Abân de Maspha (*Nébi Samouïl* ou *Scha'fat,* vingt ou vingt-cinq kilomètres) justifie-t-elle la phrase de l'Écriture : « Entre Masphath et Sen? » Les locutions de ce genre dans la Bible indiquent ordinairement des localités plus rapprochées, par exemple : « entre Béthel et Haï, » Gen., XIII, 3; « entre Rama et Béthel, » Jud., IV, 5, etc. Mais la difficulté est plus grande encore lorsqu'il s'agit du chemin de Deir Abân à Silo. Il n'y a pas moins de quarante-huit kilomètres entre les deux endroits, et cependant le messager qui porta à Héli la nouvelle du désastre arriva « le jour même », c'est-à-dire le soir de la bataille. I Reg., IV, 12. Comme il ne partit pas avant la fin du combat, ŷ. 16, 17, et qu'il était à Silo avant la nuit, ŷ. 13, il est permis de regarder la route comme trop considérable, même pour un bon coureur.

2° W. F. Birch et Th. Chaplin placent plus haut le champ de bataille. Acceptant l'identification de Maspha = *Nébi Samouïl*, ils cherchent Sen à *Deir Yesin,* à cinq kilomètres vers le sud, et dont le nom répond exactement au *Beth-Yasan* des versions syriaque et arabe. Ében-Ézer est, pour le premier, *Khirbet Samouïl,* à seize cents mètres au sud de Nébi Samouïl, et, pour le second, *Beit Iksa,* un peu plus bas : tous deux reconnaissent Aphec dans *Kŭstŭl* ou *Qastal,* localité située au sud-ouest des précédentes et au nord-ouest de Deir Yesin. Cf. *Palestine Expl. Fund, Quart. Statement,* 1881, p. 100-101; 1882, p. 262-264; 1888, p. 263-265. M. Chaplin, *Quarterly Statement,* 1888, p. 263-265, a montré comment on pourrait adapter au récit biblique les différents points de cette topographie. Voir APHEC 3, t. I, col. 728-729. Si cette hypothèse s'éloigne de la tradition conservée par Eusèbe et saint Jérôme, elle rapproche à une distance convenable Ében-Ézer et Silo. Elle aussi cependant repose sur des conjectures qui sont loin de donner une solution pleinement satisfaisante au problème que nous venons d'exposer. A. LEGENDRE.

ÉBER. Nom de cinq personnages (עֵבֶר, *'ébér*), dont le nom est toujours écrit dans la Vulgate *Heber*. Voir HÉBER.

ÉBIONITES (ÉVANGILE DES). Voir HÉBREUX (ÉVANGILE DES).

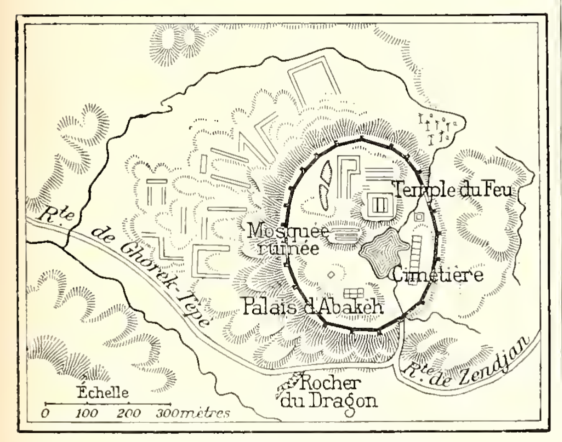
ÉCAILLE (hébreu : *qaśqéšét;* Septante : λεπίς; Vulgate : *squama*), ensemble de lames minces et plates qui couvrent le corps de la plupart des poissons. — 1° Les écailles des poissons sont mentionnées Lev., XI, 9, 10, 12, et Deut., XIV, 9, 10. Moïse permet de manger les poissons qui ont des nageoires et des écailles, et interdit de manger ceux qui n'en ont pas. — 2° Ézéchiel, XXIX, 4, comparant le roi d'Égypte à un crocodile, lui attribue métaphoriquement des écailles, comme à cet amphibie. — 3° Dans un sens figuré, les lamelles de métal de la cotte de mailles de Goliath sont désignées sous le nom d'écailles (Vulgate : *lorica squamata*), I Sam. (I Reg.), XVII, 5. Voir COTTE DE MAILLES, col. 1057. — 4° L'espèce de taie qui tomba des yeux de saint Paul aveugle, lorsqu'il eut reçu le baptême et recouvra la vue, est comparée à des écailles. Act., IX, 18. — Dans la Vulgate, Job, XLI, 6, il est question des écailles (*squamis*) des crocodiles. Le texte original ne les désigne qu'indirectement, Job, XLI, 7, en parlant du « fort bouclier » du crocodile. F. VIGOUROUX.

ÉCARLATE, couleur d'un rouge vif. Les Hébreux ne distinguaient pas rigoureusement les nuances des couleurs. De là vient que le même mot est rendu de différentes manières par les divers traducteurs, selon qu'ils jugent que la couleur dont il est question dans le texte se rapproche davantage de telle ou telle nuance. Ainsi l'hébreu *šânî,* Septante : κόκκινον; Vulgate : *coccinum,* est rendu dans les versions françaises tantôt par « écarlate », tantôt par « cramoisi ». Il paraît désigner plutôt l'écarlate que le cramoisi, dont le rouge est plus sombre, dans Is., I, 18, etc. Voir COCHENILLE, col. 816-817; COULEURS, col. 1066.

ECBATANE (chaldéen : *'Aḥmeṭâ';* grec : Ἐκβάτανα; on trouve aussi dans les historiens grecs l'orthographe Ἀγβάτανα, Hérodote, I, 98; II, 153; Ctésias, dans Dio-

dore de Sicile, II, XIII, 5), nom de deux villes de Médie, dont l'une était la capitale de la Médie du Nord ou Médie Atropatène; l'autre, située plus au sud, était la capitale de la grande Médie.

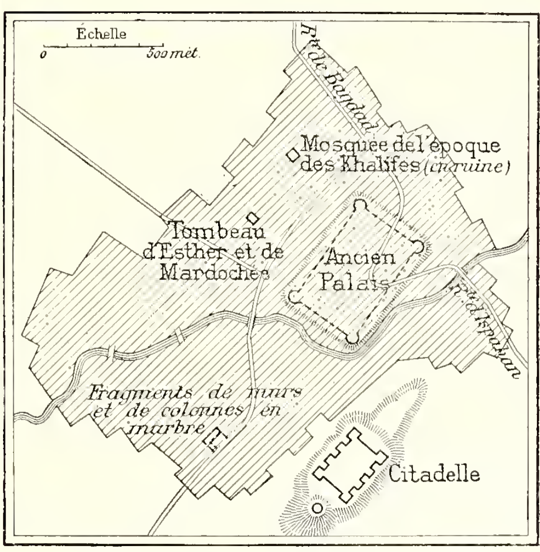
1. ECBATANE DU NORD. — I. *Description.* — L'Ecbatane du nord est la capitale du royaume de Cyrus, la « cité aux sept murailles » dont parle Hérodote, I, 98-99; II, 153. La plus ancienne description de cette ville nous est donnée par le Zendavesta, *Vendidad, Fargard II.* Cf. De Harlez, *Avesta,* t. I, p. 96-98. Elle est représentée comme une ville fortifiée et très peuplée. Hérodote en attribue la fondation au roi Déjocès. D'après lui, les sept murailles qui entouraient la ville se dépassaient l'une l'autre de la hauteur des créneaux. Ces créneaux étaient de diverses couleurs; les premiers, en commençant par l'extérieur, étaient de pierres blanches, ceux de



508. — Ruines de Takti-Soleiman.

la muraille suivante de pierres noires, ceux de la troisième couleur de pourpre, ceux de la quatrième bleus, ceux de la cinquième rouge de sardoine. Quant aux deux derniers murs, ils étaient plaqués l'un d'argent, l'autre d'or. Hérodote, I, 98. Le livre de Judith, I, 1-4, donne aussi une description de l'Ecbatane du nord. « Arphaxad entoura Ecbatane de murailles de pierres de taille de trois coudées de largeur et de six coudées de longueur, et il éleva les murs à la hauteur de soixante-dix coudées et leur largeur fut de cinquante coudées. Il flanqua les portes de tours de cent coudées de haut; leurs fondations avaient soixante coudées de large. Il construisit aussi des portes; elles s'élevaient à la hauteur de soixante-dix coudées; leur largeur était de quarante coudées, pour la sortie des troupes et pour la mise en ordre de bataille des fantassins. » Plusieurs commentateurs ont identifié l'Arphaxad dont il est question ici avec le Déjocès d'Hérodote. Cf. Gillet, *Judith,* in-8°, Paris, 1879, p. 74, mais c'est à tort. Le mot grec ᾠκοδόμησε, comme le mot latin *ædificavit* qu'emploie la Vulgate, comme le mot hébreu *bânâh,* dont ils sont la traduction, ont aussi le sens de rebâtir, de reconstruire, d'agrandir. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* t. I, p. 215. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., in-12, Paris, 1891, t. IV, p. 568-569. Arphaxad, qui est très vraisemblablement le même que Phraorte, reconstruisit et agrandit Ecbatane. Voir ARPHAXAD, t. I, col. 1029-1031.

L'Ecbatane du nord a été identifiée par les géographes avec le lieu appelé Takti-Soleiman, que Moïse de Chorène, *Hist. Armen.,* II, 84, appelle la seconde Ecbatane, la cité aux sept murailles. A cet endroit se trouve une éminence conique couverte de ruines massives et d'un caractère tout à fait primitif. On y voit une enceinte ovale formée de larges blocs de pierres carrés (fig. 508). On y remarque un bassin irrégulier rempli d'une eau limpide et agréable au goût dont la source est cachée. La colline n'est pas entièrement isolée. De trois côtés, au sud, à l'ouest et au nord, la pente est assez raide, mais à l'est il y a peu de différence entre le niveau de la colline et celui du plateau voisin. Quoique les ruines soient nombreuses on ne trouve aucune trace de remparts autres que celui que nous venons d'indiquer. H. Rawlinson, dans le *Journal of the geogr. Society,* t. X, 1841, p. 46-53. Cf. Id., *The History of Herodotus,* 2e édit., in-8°, Londres, 1862, t. I, p. 185. L'Ecbatane du nord resta une place forte jusqu'au XIIIe siècle après Jésus-Christ. Sa décadence commença à l'invasion mogole et sa ruine totale



509. — Plan de la ville d'Hamadan.

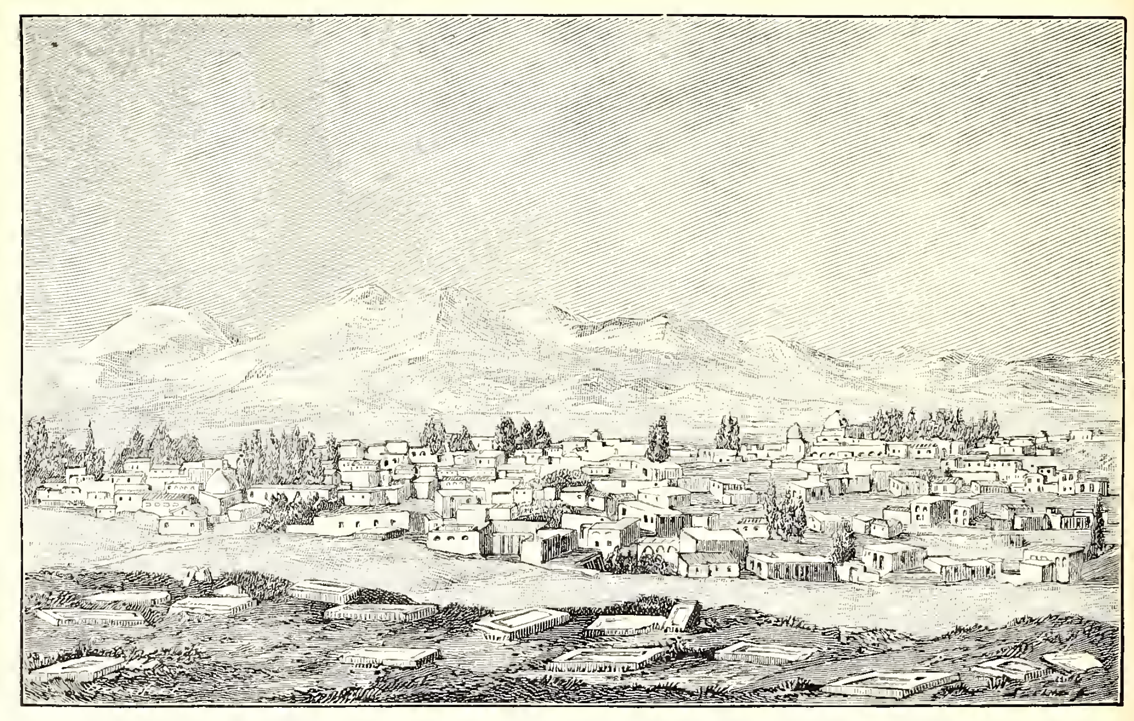
date du XVe ou du XVIe siècle. H. Rawlinson, *Journal of the geographical Society,* t. X, p. 49.

II. *Ecbatane dans l'Écriture.* — L'Ecbatane du nord n'est point nommée dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, mais elle l'est plusieurs fois dans les livres deutérocanoniques. Le livre de Judith, I, 1-4, en donne la description, comme on vient de le voir. Le livre de Tobie en parle à plusieurs reprises. C'est là que demeuraient Raguel et sa fille Sara, qui devint l'épouse du jeune Tobie, III, 7 (texte grec; la Vulgate porte Ragès dans ce passage, mais c'est par erreur, comme le montre la suite du récit). Là se passèrent les événements racontés dans Tobie, III, VII-VIII. Cf. aussi le texte grec, VI, 6. Après la mort de ses parents, Tobie alla y habiter avec Sara et ses enfants, et c'est là qu'il mourut. Tobie, XIV, 14-16. La Vulgate ne nomme pas Ecbatane dans son récit, mais le texte grec la désigne expressément, XIV, 12, 14. — Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique,* t. IV, p. 553; H. Rawlinson, dans le *Journal of the geographical Society,* t. X, 1841, p. 65-158; Gutberlet, *Das Buch Tobias,* in-8°, Munster, 1877, p. 117-119, 200.

2. ECBATANE DU SUD. — 1° Il est question dans I Esdras, VI, 2, d'une ville dont la Vulgate traduit le nom par Ecbatane. Il s'agit ici, selon toutes les probabilités, de l'Ecbatane du sud, capitale de la grande Médie, quoique divers commentateurs y voient l'Ecbatane du nord. C'est là que fut trouvé le volume sur lequel était inscrit le décret par lequel Cyrus permettait aux Juifs de reconstruire le temple de Jérusalem. I Esdr., VI, 30. Le texte original désigne la ville sous le nom de *'Aḥmetâ',* les Septante traduisent par ἐν πόλει, et selon plusieurs manus-

crits par ἐν Ἀμαθὰ ἐν πόλει. H. Rawlinson, *The History of Herodotus*, 2e édit., in-8°, Londres, 1862, t. I, p. 191, pense que la forme chaldéenne *'Aḥmeṭa'* est une corruption du nom aryen, qui est *Hagmatana.* — 2° Le second livre des Machabées, IX, 3, mentionne également une ville du nom d'Ecbatane. Antiochus IV Épiphane, fuyant de Perse, entre à Persépolis, puis vient à Ecbatane. Il s'agit encore ici de l'Ecbatane du sud.

C'était depuis le temps de Darius Ier, fils d'Hystaspe, la ville principale de la grande Médie, et la résidence d'été des rois de Perse. Strabon, XI, XIII, 1; Xénophon, *Anab.*, III, V, 15; Diodore de Sicile, II, XIII, 6, dit qu'elle était célèbre par la magnificence de son palais, construit par Sémiramis. Elle fut occupée par Alexandre aussitôt après la bataille d'Arbèles, et c'est là qu'il trouva le trésor que Darius III Codoman y avait apporté en s'enfuyant vers Bactres. Arrien, *Anab.*, III, 19-20. Après la mort d'Alexandre, elle passa sous la domination des Séleucides. Polybe, X, 27, 6, en donne la description. Elle avait sept stades de circonférence. Près du palais était une citadelle; elle ne paraît pas avoir eu de remparts (fig. 509). Les géographes anciens placent l'Ecbatane du sud dans une plaine située au pied du mont Oronte, actuellement l'Elvend, un peu à l'est de la ligne du Zagros. Strabon, II, I, 24. Ces renseignements permettent de l'identifier avec la ville actuelle d'Hamadan (fig. 510). G. Rawlinson, *The Five great monarchies of the ancient eastern World*, 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. II. p. 262-268. L'Ecbatane du sud fut la capitale de l'empire des Parthes. P. Orose, VI, 4, t. XXXI, col. 1001. Elle fut démantelée à la fin du XIVe siècle par les Mogols. Aujourd'hui c'est encore une ville de 20000 habitants. Sa position centrale entre la Perse et la vallée de l'Euphrate en fait le point de rencontre de routes commerciales importantes. « Située près de la base de l'Elvend, que blanchissent presque toujours les neiges et où les derviches, même ceux de l'Inde lointaine, viennent pieusement chercher des simples, la ville est traversée par des eaux courantes, et seize cents fontaines y jaillissent, dont l'une versant une eau thermale; des kanat, dont le creusement est attribué aux souverains des époques mythiques, apportent leurs eaux d'une distance de 50 à 60 kilomètres, et la profondeur des puits d'origine n'est pas moindre de 100 mètres. L'altitude du sol, d'environ 1500 mètres, l'exposition des pentes tournées vers les vents polaires et la proximité des neiges rendent le climat hivernal de Hamadan assez pénible pour les Persans, mais la fraîcheur de l'été en fait un des séjours les plus agréables. Les vignobles donnent d'excellents vins... La ville n'a d'importance industrielle que pour la préparation des cuirs, la fabrication des selles et harnais, le tissage et la teinture des tapis, mais elle fait un commerce considérable avec la Mésopotamie. » É. Reclus, *Géographie universelle*, t. IX, 1884, p. 255-256. Les Juifs du pays y montrent les tombeaux d'Esther et de Mardochée. Ker-Porter, *Travels in Georgia, Persia*, Londres, in-8°, 1821-1822, t. II, p. 105-110. Il est plus croyable que ces deux personnages moururent à Suse, où se passent les événements racontés dans le livre d'Esther, I, 2; II, 3, etc., mais comme Suse n'était que la résidence d'hiver des rois de Perse, et qu'ils passaient l'été, depuis Darius Ier, à Ecbatane, cette tradition n'est pas en contradiction avec l'Écriture. — Voir L. Dubeux, *La Perse*, in-8°, Paris, 1841, p. 26; C. Frd. Chr. Hoeck, *Veteris Mediæ et Persiæ monumenta*, in-4°, Gœttingue, 1818, p. 144-155; C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*, in-8°, Paris, 1861, p. 597-608; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. V, 1890, p, 435-436; J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, t. II, Paris, 1895, p. 121-140. E. BEURLIER.



510. — Vue d'Hamadan. D'après Tixier, *L'Arménie, la Perse, la Mésopotamie*, t. I, pl. 59.

3. **ECBATANE**, montagne de Médie. Le texte de la Vulgate, Tob., V, 8, porte: « Ragès, ville des Mèdes, qui est située dans la montagne d'Ecbatane. » Ragès, aujour-

d'hui *Reï*, ville du nord-est de la Médie, n'était pas située à proprement parler dans la montagne d'Ecbatane. On a supposé qu'Ecbatane désignait ici une chaîne de montagnes de Médie qui tirait son nom de la ville d'Ecbatane; mais il est plus probable que le texte latin actuel est altéré ou la traduction défectueuse. Les textes grecs n'ont rien de pareil, non plus que l'ancienne Italique, quoiqu'elle amplifie dans ce passage le texte grec de la manière suivante : « Ragés, ville des Mèdes. Il y a deux jours de marche de Ragés à Ecbatane. Ragés est dans les montagnes et Ecbatane dans la plaine. » Voir RAGÈS.

F. VIGOUROUX.

ECCÉTAN (hébreu : *Haqqâṭân*, « le petit; » Septante : Ἀκκατάν), père de Johanan, qui revint de la captivité de Babylone au temps d'Esdras. I Esdr., VIII, 12.

ECCHELLENSIS ou **ECHELLENSIS** Abraham, savant maronite, né à Eckel en Syrie, d'où il tira son nom, mort à Rome en 1664, dans un âge avancé. Après avoir étudié en cette dernière ville, il se fit recevoir docteur en philosophie et en théologie et y enseigna l'arabe et le syriaque. En 1630, il vint à Paris pour travailler à la Polyglotte de Le Jay, où il publia le livre de Ruth en syriaque et en arabe, et le livre III des Machabées en arabe. Son travail sur Ruth fut vivement attaqué par Valérien de Flavigny et Gabriel Sionite, auxquels il répondit par trois lettres apologétiques : *Epistolæ apologeticæ duæ adversus Valerianum de Flavigny pro editione syriaca libelli Ruth*, in-8°, Paris, 1647; *Epistola apologetica tertia in qua respondetur libello Gabrielis Sionitæ*, in-8°, Paris, 1647. A la suite de ces démêlés, il revint en Italie et fut employé par la congrégation de la Propagande à la traduction de la Bible en arabe. Il avait encore composé une *Apologia de editione Bibliorum polyglottorum Parisiensium*, in-8°, Paris, 1647; *Linguæ syriacæ sive chaldaicæ perbrevis institutio*, in-4°, Rome, 1628, et autres nombreux ouvrages. — Voir Lelong, *Bibl. sacr.*, p. 24, 28, 39, 593; Gesenius, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. I, t. XXX, p. 360; R. Gosche, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. IV, p. 17.

B. HEURTEBIZE.

1. **ECCLÉSIASTE** (hébreu : *Qôhéléṭ*). Titre que prend l'auteur du livre de l'Ecclésiaste. Voir ECCLÉSIASTE 2.

2. **ECCLÉSIASTE (LE LIVRE DE)** (hébreu : *Qôhéléṭ;* Septante : Ἐκκλησιαστής; Vulgate : *Ecclesiastes*), un des cinq livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Il est le second de ces livres dans les Septante et dans la Vulgate. Dans la Bible hébraïque, il occupe la septième place parmi les hagiographes (*ketûbîm*) et il est le quatrième des cinq *megillôṭ*, « rouleaux » que les Juifs lisent dans leurs cinq principales fêtes. L'Ecclésiaste se lit dans les synagogues à la fête des Tabernacles.

I. NOM DU LIVRE. — Il est difficile d'expliquer avec certitude le sens du nom hébreu du livre, *Qôhéléṭ*. קהלת vient de קהל, *qâhal*, inusité, dont la notion radicale offre l'idée d'« appeler, convoquer », et de « parler, prêcher ». Du moins est-ce l'opinion de plusieurs. קהלת (participe présent féminin) peut donc se traduire: « celui qui parle dans une réunion, en public ». Cf. S. Jérôme, *In Eccle.*, I, 1, t. XXIII, col. 1011 (*concionator*). L'étymologie, l'opinion de graves auteurs, et le ton général de l'écrit, qui est comme un discours véhément sur la vanité des choses humaines, telles sont les raisons qui appuient ce sens. La forme féminine s'explique probablement par l'usage hébreu assez récent de mettre au féminin les noms d'offices ou de dignités. I Esdr., II, 55, 57; I Par., IV, 8; VII, 8. Cf. J. Olshausen, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, Brunswick, 1861, p. 224. Voir d'autres significations du mot et d'autres explications de sa terminaison féminine dans G. Gietmann, *In Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 58-64. — Le mot grec Ἐκκλησιαστής, « Ecclésiaste, » signifie le prédicateur qui parle et enseigne. dans une assemblée (ἐκκλησία).

II. DOCTRINE. — L'Ecclésiaste tend, en somme, à montrer que la félicité ici-bas consiste à craindre Dieu et à observer sa loi, en jouissant modérément de tous les biens que la Providence a départis à l'homme. XII, 13. Ce livre est ainsi une sorte de traité de la béatitude terrestre. L'idée de piété envers Dieu y est exprimée nettement comme condition d'une vie heureuse. L'usage modéré des choses y est cent fois répété. *Qôhéléṭ* prouve donc, par une série de petits paragraphes : 1° que la félicité ne consiste ni dans la science, I, 18; — 2° ni dans le rire et le plaisir, qui est « une folie », II, 2; — 3° ni dans l'éclat et la magnificence, le luxe et l'abondance des biens : « J'ai reconnu, dit-il, que tout cela est vanité et pâture de vent » (Vulgate : *afflictio animi*). II, 11. Dieu a fixé un temps pour chaque chose, et ainsi il n'y a de bon pour l'homme que de se réjouir et de mener une vie honnête ici-bas. III, 12. — Il arrive à la même conclusion par ses observations sur ce qui se passe dans la vie civile. L'injustice et l'impiété le révoltent. L'oppression partout triomphe. Il s'indigne. A quoi bon? Le succès est jalousé. L'envie se ronge. Vanité encore et pâture de vent. Ainsi en est-il de l'homme solitaire et morose. Il rompt avec ses semblables; mais « malheur à l'homme seul ». Toujours vanité et affliction d'esprit. IV, 16. « Ne vaut-il pas mieux manger, boire et jouir en paix de son travail : ce qui est un don de Dieu? » V, 17-18. — Toutes ces maximes sont reprises dans le reste du livre, et récapitulées et amplifiées, un peu au gré de l'auteur. Dieu a voulu que l'effort de l'homme servit à son honnête jouissance. VII, 7. Il faut éviter les extrêmes, le rire insensé, la tristesse exagérée, les passions excessives. La vraie sagesse rend fort, plus fort que « dix princes ». VII, 19. Avec elle j'ai cherché la cause de cette infinie misère, et j'ai trouvé que c'était la femme en général, car Dieu a fait la nature humaine droite; ce sont les hommes qui inventent les mensonges sans fin et les maux. VII, 24-30. Cf. Gietmann, *In Eccle.*, p. 251-257. Il ne faut cependant pas se tromper. L'honnête jouissance des biens de la vie ne doit pas exclure l'assiduité dans l'action, ni la piété et la crainte de Dieu. Il y a un Dieu, providence suprême réglant le temps et les choses; il faut y être attentif. Parmi les injustices dont ce bas monde est rempli, attendons. Encore une fois il n'y a rien de bon pour l'homme que de manger, de boire, de se réjouir pendant les jours que Dieu lui a donnés sur terre. VIII, 15. Même la science, modères-en l'ardeur : l'homme ne sait rien de rien. Affranchis-toi des vains désirs. Jouis de la vie honnêtement gagnée. Une fois dans le *scheol*, on ne peut plus agir. Applique-toi à la vraie sagesse. Surtout prends garde à l'indignation qu'éveille la vue des iniquités sociales. X, 4-15. Il vaut mieux se donner au silence, à la paix. Du reste travaille matin et soir, quoique les affaires de ce triste monde se règlent non sur le mérite, mais par le hasard. Pratique enfin la piété et la religion dès tes jeunes années jusqu'à ce qu'arrivent ces jours dont tu diras : Rien ne m'y plaît. Voilà donc le résumé de tout : se garder de l'excès dans le savoir, le plaisir, les richesses; user modérément, avec joie, des biens de la vie, et craindre Dieu en obéissant à sa loi; car, en dehors de cela, vanité des vanités et tout est vanité. — Telle est la doctrine du livre. *Qohéléṭ* regarde la vie par ses côtés douloureux, et c'est dans les constatations de l'infinie misère des choses humaines qu'il cherche ses raisons et ses arguments. Tout est vanité, tel est le résultat vingt fois exprimé de toutes ses expériences. Ce qui ajoute à l'impression d'âcre tristesse causée par ce livre, c'est la vigueur et la profondeur du sentiment exprimé. Toutes ces misères, qu'il décrit par aphorismes, l'une après l'autre, il en a senti lui-même personnellement, à une profondeur incroyable, l'amer-

tume. Il les a vécues. On le voit de reste, on l'éprouve rien qu'à remarquer le ton véhément, tragique, dont il ne se départit guère. Il exagère, il parle en orateur, en poète parfois; mais avec quel mouvement, quel heurt de pensées! A part Job peut-être, nul n'est descendu si avant dans cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine. Voir III, 18-21; IV, 2-16; IX, 11, 12; XII. C'est par là, en parlant avec exagération des côtés sombres de la vie, que sa doctrine a donné prise aux objections.

Objections doctrinales. — On accuse l'Ecclésiaste d'épicurisme, de fatalisme, de pessimisme. On trouve qu'il nie la valeur de la raison, et qu'il ne reconnaît pas l'immortalité de l'âme. Reprenons ces affirmations. — 1° *Qohêlêṭ* admet l'immortalité de l'âme. Il n'en donne pas la notion complète, qui était réservée aux temps nouveaux, mais il en exprime la notion essentielle, telle qu'il convenait qu'elle fût alors. Il ne peut pas ne pas l'avoir, car les Hébreux dès le temps de Moïse l'avaient très certainement. J. Knabenbauer, *Das Zeugniss des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele,* VI[es] Ergänzungsheft des *Stimmen aus Maria-Laach,* Fribourg-en-Brisgau, 1878, p. 9. Et il l'a en effet. Quoi de plus clair que XII, 7 : « La poussière fera retour à la terre, comme ce qu'elle était, et l'esprit reviendra vers Dieu, qui l'a donné. » Du reste, sa théorie favorite du jugement futur dans l'autre vie exige qu'il croie à l'immortalité. Cf. III, 17; VIII, 1-8, 11; XI, 9; XII, 14. Pas de justice ici-bas, et cependant il faut une justice; c'est Dieu qui la rendra après la mort. Tel est son raisonnement. Un seul passage : (*Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum?*) III, 21, semble contredire. Il n'en est rien. Ou bien il affirme, en effet, l'idée de survivance, si l'on entend *ascendat sursum* de l'immortalité bienheureuse, et *descendat deorsum* de l'immortalité malheureuse (voir G. Gietmann, *In Eccle.,* p. 185), ou bien il ne touche pas même à la question, si l'on traduit *ruâḥ, spiritum,* par *souffle,* et non pas par « esprit »: il s'agirait simplement alors du dernier souffle de l'homme et de la bête exhalé identiquement, mais dont le lieu de retour serait différent, l'un porté en haut, l'autre tombant en bas. Voir trois autres sens au mot AME, t. I, col. 468. *Qôhêlêṭ* ne nie donc pas l'immortalité. — Il ne méconnaît pas davantage la valeur de la raison. Quand même il dirait que « l'homme ne peut se rendre compte de rien », I, 8; que même en se privant de sommeil pour étudier, il « ne saurait jamais arriver à la compréhension de ce qui se fait sous le soleil », VIII, 16, 17; que lui, *Qôhêlêṭ,* ayant appliqué toute son âme à la sagesse et à la science, il a vu enfin que « cela aussi n'est que vanité et pâture de vent », I, 12-18, il ne dit rien que de très orthodoxe : ce n'est pas la capacité de la raison et sa valeur intime qu'il met en doute, il ne traite pas cela; mais c'est sa limite dans la compréhension qu'il affirme. La raison ne peut comprendre tout : est-ce dire qu'elle ne sait rien avec certitude? Non, certes. Il en exalte ailleurs la force, IX, 14-18; la lumière, la gloire, VIII, 1; la divine origine, VII, 29. — 2° Passons à l'accusation de pessimisme. L'Ecclésiaste serait, dit-on, un désenchanté, un ennuyé incurable, parce qu'il sent et exprime avec passion le néant des choses qui occupent le cœur de l'homme. Mais ne nous trompons pas. Autre est cette doctrine, et autre le pessimisme d'un Schopenhauer ou d'un von Hartmann. C. H. Wright, *Ecclesiastes,* Londres, 1883, c. VI et VII, p. 141-214. La raison et la foi répudient les opinions de ces philosophes; elles admettent au contraire l'appréciation de l'Ecclésiaste sur la vie et ses misères, parce qu'elle est vraie au fond, quoique très noire. Voici comment il faut comprendre sa pensée. *Qohêlêṭ* cherche à établir l'homme dans l'usage modéré des choses. Pour y atteindre, il s'efforce d'assombrir la vie et d'en exagérer le vide et le néant. Il sait que, lié comme il l'est aux sens, l'homme ne se déprendra pas si totalement de ses illusions qu'il ne lui paraisse toujours bon et joyeux de vivre : ce sera alors l'*aurea mediocritas,* son rêve. *Qôhêlêṭ,* en effet, est si peu pessimiste dans le sens moderne du mot, que çà et là il interrompt sa lamentation pour exciter à la vie et à la joie. Il n'y a qu'une chose de bonne : jouir de la vie et de son travail, manger son pain en liesse, boire son vin en bonne humeur. III, 22 (Vulgate, 21); VIII, 15; IX, 7; XI, 9. S'il était pessimiste, il ne pourrait pousser au travail assidu comme il le fait avec tant d'éloquence. Sème le matin, et le soir ne laisse pas reposer ta main. XI, 1, 2, 6. Il croit à la Providence qui régit tout, sans que l'homme puisse pénétrer le secret de ses lois, XI, 11, 12, et il exhorte celui-ci, malgré cette douloureuse ignorance, à la piété et à la crainte de Dieu. Certes ce n'est pas là la doctrine d'un pessimiste. — 3° Il n'est pas plus fataliste qu'il n'est pessimiste. Il a des textes qui semblent tout assujettir à l'aveugle hasard. IX, 11, 12. L'homme, d'après d'autres passages, ne saurait agir librement : sa vie, son sort, sa condition ne sont pas dans sa main. II, 15, 16, 26. Tout ce que Dieu a fait restera éternellement ce qu'il l'a fait. Rien n'y peut être changé ni retranché. III, 14, 15. Il est possible, à ne prendre que les mots, d'entendre les textes dans ce sens. Mais, en fait, ce n'est très certainement pas celui qu'il faut leur donner. Les interpréter de la sorte, ce serait nier l'action divine dans le monde et dans l'homme la liberté. Or il est incontestable que ces deux dogmes sont acceptés par l'auteur de l'Ecclésiaste. Il reconnaît une loi générale immuable, devant laquelle tout finit par plier; mais en même temps les misères de la vie, dont il parle sur un ton si amer, il les dit expressément causées par la volonté de Dieu. III, 11, 14; VI, 2, 10; VII, 14, 15; VIII, 3, 8; X, 5. Il les rapporte aussi à la volonté de l'homme. VII, 30. Partout il parle de la liberté humaine. Il invite à la piété, il exhorte à la modération, il veut que l'on cultive la sagesse, I, 13-18; VIII, 16-17; il oppose la vraie prudence à la prudence mondaine. VI, 5, 12, 20; VII, 1, 5; IX, 13; X, 12; XII, 10. Est-ce le fait d'un sage qui nie la liberté? De plus, la cause de tous ces maux, dont il se plaint, c'est l'abus qu'a fait le premier homme de sa liberté, le péché originel. VII, 30. La doctrine de l'Ecclésiaste n'est donc nullement le fatalisme. — 4° On l'a accusé d'épicurisme. Personne ne songe à nier qu'il y a dans son livre des mots et des textes qui d'apparence justifient l'accusation. — 1. Les mots ou expressions qu'on relève sont: *y'ôkal vešâṭâh* (*comedere et bibere*), II, 24, cf. V, 18 (hébreu, 17); VIII, 15; *râ'âh ṭôb* (*videre bonum*), III, 13; *šâmaḥ* (*lætari*), III, 12, 22. Écartons *'âšâh ṭôb* (*facere bene*), III, 12, qui n'a pas le sens de « se réjouir », qu'on lui donne. — 2. Les textes sont : II, 10; III, 12, 22, 23, 24; V, 17; VIII, 15; IX, 7, 8, 9; XI, 9. Dans tous ces passages, l'Ecclésiaste invite à jouir de la vie, mais une sage exégèse les explique sans difficulté. — 1. Par eux-mêmes d'abord, les mots n'énoncent pas nécessairement l'épicurisme, c'est évident. Ils sont peut-être littérairement peu délicats; mais qui ne sait que l'hébreu ne doit pas se juger comme nos langues occidentales? Ils ne signifient pas autre chose que: jouir de la vie et des biens qu'elle nous offre. Or cela même, réglé par la droite raison, n'est pas l'épicurisme, mais la simple et honnête morale convenant à ces temps-là. — 2. Les textes n'ont pas un autre sens, il faut les interpréter selon les deux grandes pensées du livre. La première pensée est exprimée dans ces passages d'une indicible mélancolie où se sent le vide des émotions humaines épuisées jusqu'au dégoût. Voilà un excès, un désordre qui n'est pas selon la raison. Pour le redresser et placer l'homme dans le vrai, l'auteur ramène celui-ci à l'usage réglé de la vie, dont la condition est l'*aurea mediocritas* du poète : c'est la seconde pensée générale. Qu'il faille le comprendre ainsi, c'est ce qu'il montre lui-même clairement, quand il dit cent fois que cette joie de vivre est un « don » de Dieu, qu'elle doit être jointe au « travail », à « la crainte de Dieu », à

« la sagesse », à « l'ordre » et à la « paix domestique ». II. 26; IX, 9; cf. XI, 8-XII, 1; II, 24; III, 13, 22; V, 11, 17. Qui oserait affirmer que cette morale est l'épicurisme païen? Morale élémentaire, soit; mais morale irréprochable, convenant à des lecteurs de Salomon vivant sous un régime de rémunérations terrestres. A. Motais, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1877, p. 66-118; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, p. 69-79.

III. DIVISION ET ANALYSE. — Il y a dissentiment parmi les auteurs sur la division du livre. Il en est qui le partagent en deux parties, d'autres en trois. Plusieurs en font quatre parties. Quelques-uns même vont jusqu'à sept et treize parties. Les divisions en deux ou trois parties sont les plus communément admises. B. Schäffer, *Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, p. 172. Nous allons donner dans l'analyse la division en trois parties, parce que c'est celle qui répond le mieux, selon nous, à l'allure libre et quelque peu irrégulière de l'ouvrage. — L'Ecclésiaste comprend un prologue, trois parties et un épilogue. — *Prologue*. I, 1-11. — Vanité des choses en général. Toutes choses sont vaines : l'homme passe, tandis que tout autour de lui demeure, I, 1-7; il ne sait que peu de chose de ce qui est toujours. I, 8-11. — *Première partie*. I, 12-III, 15. — Vanité des choses dans la vie privée. Vaine est la science. I, 12-18. Vain le plaisir. II, 1, 2. Vaines les grandes choses faites avec une prudence achevée : les maisons, les vignes, les jardins, les vergers, les réservoirs. II, 3-11. Comparaison de cette prudence avec la fausse sagesse. II, 12-17. Et cela aussi est vain; car le fruit de son labeur, c'est à un autre, à un inconnu qu'on le laisse. II, 18 23. Mieux vaut jouir de ce que l'on a fait, de ce qui vient de Dieu. II, 24-26. — *Appendice :* Toutes choses ont un temps fixé, et l'homme ne peut rien y changer. III, 1-15. — *Deuxième partie*. III, 16-VI, 6. — Vanité dans la vie civile. Vaine est la douleur de ceux qui s'indignent en voyant d'iniques jugements, III, 16-22, d'iniques oppressions. IV, 1, 2. Vaine est la jalousie, vain l'effort pour surpasser son semblable. IV, 4-6. Vain est l'homme solitaire (l'avare), que le dédain des conseils isole de la société. IV, 7-16. — *Récapitulation*. — Indignation contre l'injustice. IV, 17-V, 7. Cf. G. Gietmann, *In Eccl.*, p. 198. Censure de l'avarice. V, 8-19. Folie du roi qui méprise les conseils. VI, 1-6; cf. IV, 13-16. — Amplification. Répétition : 1. Soumission à la volonté arrêtée de Dieu. VI, 7-VII, 1 (Vulgate); cf. III. — 2. Excès dans la légéreté et la joie. VII, 2-7; cf. II. — 3. Excès dans la tristesse et l'indignation. VII, 8-15; cf. III, 16. — 4. Louange de la médiocrité, qui se tient entre ces extrêmes. VII, 16-23. — 5. Cause profonde de l'universelle vanité : la femme « dont le cœur est un lacs, et les mains des chaînes », VII, 24-29, et le premier péché. VII, 30. — *Troisième partie :* Préceptes de sagesse pratique. (Ils ont des affinités avec ce qui précède.) VIII, 1-XII, 8. — 1° Observe le temps du roi (Dieu), et ne cherche pas à t'y soustraire. VIII, 1-8. — 2° Reste calme et froid devant les injustices de ce monde. VIII, 9-15. Réjouis-toi modérément. — 3° Réprime le désir de connaître tout ce qui se passe sous le soleil. VIII, 16-IX, 1; cf. I, 13-18. — 4° Affranchis-toi de tout vain désir. Jouis de la vie, qui est meilleure que la mort, et attends en paix l'heure de la destinée, qui t'est inconnue. IX, 3-12; cf. II, 1-11; IV, 1-16. — 5° Cherche la vraie sagesse, IX, 13-X, 3. — 6° Surtout garde-toi de l'indignation. X, 4-15; cf. III, 16, IV, 1. — 7° Du reste travaille hardiment et assidûment. X, 16-XI, 6; cf. X, 10. — 8° Enfin jouis de la vie, selon Dieu. Souviens-toi de ton Créateur jusqu'à la vieillesse. (Belle et saisissante description de la vieillesse. XII, 2-8.) XI, 7-XII, 8. — *Épilogue*. L'Ecclésiaste y loue les « dires des sages », et y proclame que craindre Dieu et observer ses commandements, c'est là tout l'homme; car le jugement attend chacune de ses actions. Tel est le résumé du livre. XII, 9-16.

IV. FORME, LANGUE. — L'Ecclésiaste est sous le rapport du style et de la langue unique en son genre. Ne considérons ici son hébreu qu'en lui-même. On sait qu'à côté de la langue des livres, classique et savante, il y a la langue parlée, nécessairement moins polie et moins pure, avec des mots et des tournures de provenance étrangère. L'hébreu de *Qohélėṭ* se rapproche plutôt de celle-ci que de celle-là. Son vocabulaire, ses particularités grammaticales, ses périodes qui sentent l'artifice et la recherche, les sens singuliers attribués à des mots, en font comme un hébreu à part dans les écrits salomoniens. — I. *Vocabulaire :* 1° Mots aryens : 1. *pardesîm, horti* (paradis), III, 5; — 2. *piṭgam, sententia*, VIII, 11. — 2° Mots araméens : 1. *bêkên, tunc*, VIII, 10; — 2. *bâṭal* (forme hébr.), *otiosus fuit*, XII, 3; — 3. *zemân, tempus*, III, 1; — 4. *kišrôn, sollicitudo*, III, 21; IV, 4 (*industria*); — 5. *'anîân, ratio*, I, 13 (peut être hébreu); — 6. *pêšar, explicatio*, VIII, 1; — 7. *re'ûṭ, pastio*, I, 14, etc.; — 8. *kebar*, I, 10; — 9. *bešal, propter quod*, VIII, 17; — 10. *ṭaqan, rectus fuit*, I, 15; — 11. *nekâsîm*, V, 18; — 12. *zua', commotus est*, XII, 3; — 13. *'illû, etiamsi*, VI, 6; — 14. *kânas, congregavit*, II, 8, 26; — 15. *miskên, pauper*, IV, 13; — 16. *medînâh, provincia*, II, 8. B. Schäffer, *Neue Untersuchungen*, p. 151-155; Böhl, *De aramaismis libri Koheleth*, Erlangen, 1861. La liste des ἅπαξ λεγόμενα et des mots qu'on dit volontiers chaldéens ou usités seulement dans les écrits postérieurs à la captivité de Babylone et particulièrement dans la Mischna, les Targums et les livres rabbiniques, a été dressée avec soin par Frz. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig, 1875, p. 197-206 : c'est cette liste, trop abondante, que l'on reproduit encore aujourd'hui. V. C. H. Wright, *Ecclesiastes*, Excursus IV, p. 488-500. — II. *Particularités grammaticales*. Les verbes dits *lamed-aleph* se conjuguent comme les verbes *lamed-hé : ḥôṭê'* pour *ḥôṭê'*, VIII, 12; *yôṣâ'* pour *yôṣe'âh*, X, 5. Quelques-uns nient que ce soit une particularité de *Qohélėṭ*. G. Gietmann, *In Eccl.*, p. 24. Certains modes sont relativement très peu usités : l'optatif, VII, 23; le subjonctif, VII, 16, 18; X, 4. Une autre singularité est la rareté du *vav* conversif, I, 17; IV, 1, 7. Une particularité facile à remarquer est le verbe suivi du pronom personnel qui en est le sujet, I, 16; II, 1, 11, 12, 13, 15, 18, 20, etc. Les participes et les adjectifs verbaux sont aussi très souvent suivis de leur pronom. Le relatif ש, *š*, composé ou non avec les particules, se lit dans le livre soixante-huit fois : c'est certainement un de ses traits les plus caractéristiques. Voir C. H. Wright, *Ecclesiastes*, p. 199. — III. La syntaxe des phrases est assez fréquemment irrégulière. — Tel est l'hébreu de *Qôhélėṭ*, un hébreu original, comme l'exigeaient le sujet du livre et le cercle des lecteurs, hébreux et non hébreux, pour lesquels Salomon l'écrivait. Oratoire en général, poétique par endroits, le style de la dernière partie ressemble beaucoup au style de la poésie proverbiale.

V. TEXTE ORIGINAL. — Le texte original actuel est l'hébreu massorétique. Nul doute qu'il ne représente dogmatiquement et, en un sens, diplomatiquement même l'hébreu primitif. M. G. Bickell, il est vrai, ne le pense pas : il a imaginé deux reconstitutions du texte qui font honneur à la finesse de sa critique, mais que nous ne pouvons admettre parce qu'elles sont difficilement conciliables avec la notion d'intégrité substantielle et d'inspiration. Voir G. Bickell, *Der Prediger über den Werth des Daseins*, Inspruck, 1884, p. 53, 54, 57-110. Cf. *Theologische Zeitschrift*, 1886, p. 556 et suiv.; 1887, p. 203 et suiv.; S. Euringer, *Der Masorahtext des Koheleth*, Leipzig, 1890, p. 19-29; R. Cornely, *Introductio*, p. 159-160. Il faut donc s'en tenir au texte actuel. Il ne paraît pas avoir souffert, du moins en ce qui concerne les mots et les consonnes. Les manuscrits présentent sans doute des variantes; mais de ces variantes très peu portent sur les lettres mêmes, un grand nombre ont trait aux voyelles,

et aucune ne modifie le texte. Après avoir comparé les versions anciennes, grecques, syriaques, coptes, latines, et plus de trois cents citations tirées des écrits juifs des sept premiers siècles, S. Euringer, en somme, n'enregistre par rapport aux consonnes qu'une trentaine de leçons différentes, qui n'atteignent pas la substance du texte. *Der Masorahtext des Koheleth,* p. 136. Cf. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Test.,* Parme, 1786, t. III, p. 247-264.

VI. VERSIONS. — 1° La version des Septante, qui date de l'an 132 au plus tard, est en général trop littérale, quelquefois au détriment du sens. Aussi est-elle inélégante et assez souvent incompréhensible, par exemple, V, 10 : Καὶ τί ἀνδρεία τῷ παρ' αὐτῆς ; ὅτι ἀρχὴ τοῦ ὁρᾶν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ. Le traducteur a rendu l'hébreu en quelque sorte syllabe par syllabe, coupant mal en partie les mots et n'en saisissant pas le vrai sens. Du reste, elle a été corrigée dans la suite, et actuellement il semble impossible de la restituer dans son état originel. Voir G. Gietmann, *In Eccle.,* p. 54-56. Cf. C. H. Wright, *Ecclesiastes,* p. 50-52. Avec les signes critiques d'Origéne, elle forme l'Ecclésiaste hexaplaire, duquel dérive la version syro-hexaplaire de Paul de Tela. C'est sur les Septante que furent faites l'*Itala* « des premiers temps de la foi » et la version copte, qui fut retouchée. P. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* Rome, 1885-1889, t. II, p. 47. — 2° La Peschito provient aussi de l'hébreu, mais elle dépend notablement des Septante. — 3° Il faut en dire autant de la version latine qu'on lit dans le commentaire de saint Jérôme; elle se rapproche des Septante « en ce qui ne s'écarte pas beaucoup de l'hébreu »; il s'y rencontre pareillement quelques adaptations aux autres versions grecques. *In Eccle., Præf.,* t. XXIII, col. 1011-1012. L'autre version latine est la Vulgate actuelle. Quoique achevée très rapidement, puisque saint Jérôme ne mit que trois jours, avec son maître d'hébreu, à traduire les écrits de Salomon, elle rend exactement l'original; elle est élégante, recherchée même; elle ajoute, elle supprime, selon que la clarté l'exige, et aussi le génie du latin. Il est vrai qu'elle n'est pas absolument sans défauts ; ainsi on lui reproche quelques faux sens et quelques additions discutables; mais au total, de toutes les versions de l'hébreu, c'est encore celle qui est la plus exacte et la plus apte à reconstituer l'hébreu primitif. G. Gietmann, *In Eccle.,* p. 50-52. Cf. S. Euringer, *Der Masorahtext,* p. 6-15.

VII. ORIGINE SALOMONIENNE. — Toute l'antiquité juive et chrétienne, on peut le dire, regarde Salomon comme étant l'auteur de *Qôhélét*. Le Talmud et les talmudistes le font clairement entendre. Voir A. Motais, *Ecclésiaste,* t. II, p. 7-8. Cf. C. H. Wright, *Ecclesiastes,* Excursus I, p. 451-459. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, qui rapportent le canon hébraïque, le prouvent également en rangeant l'Ecclésiaste parmi les écrits de Salomon. Que si la Bible massorétique ne le place pas avec les autres écrits de ce roi, c'est pour une raison d'ordre liturgique. Les écrivains des quinze premiers siècles, quels qu'ils soient, l'ont attribué invariablement à Salomon, à partir de la version des Septante transmise par les Apôtres aux Églises qu'ils fondaient. Voir A. Motais, *L'Ecclésiaste,* t. II, p. 8-10 (avec les références bibliographiques). La pleine unanimité à cet égard a été brisée par Luther (Pineda, *In Eccle., Præf.,* V, 1, Paris, 1620) et surtout par H. Grotius (*Annotata ad Vet. Test.,* Paris, 1648, t. I, p. 521). Celui-ci découvrit dans le livre « beaucoup de mots » qui sont d'auteurs venus après l'exil : c'en fut assez pour nier que l'auteur soit Salomon. La négation ne fit que s'accentuer avec le temps. Aujourd'hui tous les non-catholiques, sauf un petit nombre, et même plusieurs catholiques, comme Herbst, Movers, et maintenant, en un sens, MM. G. Bickell et F. Kaulen, révoquent en doute ou rejettent l'origine salomonienne du livre. — Pour combattre le témoignage de la tradition, ils en appellent à un témoignage identique, disent-ils, donnant comme de Salomon le livre de la Sagesse et celui de l'Ecclésiastique, qui certainement ne sont pas de lui. Comme si ces deux témoignages étaient réellement identiques et non pas, ce que l'on prouve, inégaux et dissemblables. L'un est constant, universel, l'autre partiel et controversé. Saint Augustin, par exemple, écrit que « les savants, *doctiores,* ne doutent pas que ces deux sapientiaux sont d'un autre auteur que Salomon ». *De Civ. Dei,* VII, 20, 1, t. XLI, col. 554. Rien de pareil lorsqu'il s'agit de l'Ecclésiaste. D'autre part, le livre lui-même, le titre I, 1, certains mots, les idées exprimées, le style, l'art achevé avec lequel il est composé, sa parenté de mots, de phrases, de facture, notamment avec les Proverbes et le Cantique (*The authorship of Ecclesiastes,* Londres, 1880, p. 57-64, 66-82, 99, etc.; B. Schäffer, *Neue Untersuchungen,* p. 92-99), sont une preuve confirmative qu'il vient de Salomon. Salomon, en particulier, y est désigné comme auteur I, 1, 12, 16; II, 4-10; XII, 9, 10; cf. III Reg., III, 12; VII, 1; IX, 28; X, 12, 23; aucun si ce n'est lui, et, en tout cas, aucun comme lui ne réalise la donnée de ces textes. — Fraude pieuse et fiction, dit-on, pur procédé littéraire : l'auteur a pris le nom de Salomon pour concilier à son livre plus d'autorité, moyen du reste usité par l'auteur de la Sagesse, par des psalmistes intitulant leurs Psaumes : « De David, » et par des historiens grecs et latins mettant parfois dans la bouche de leurs héros des discours que ceux-ci n'ont pas prononcés. — Non, d'abord parce que ce genre de fraude ne convient pas à des écrivains inspirés, et ensuite parce que les analogies apportées sont imparfaites et non concluantes. Salomon, il est vrai, parle dans la Sagesse ; mais il ne s'y donne nulle part comme en étant l'auteur. David est nommé dans les titres, mais là seulement et non pas dans le texte des Psaumes; or il faudrait établir que ces titres sont authentiques, ce qui est difficile. — Quant aux discours amplifiés ou inventés par les historiens, disons qu'il s'agit précisément de discours et non pas de livres entiers, et qu'en outre, en admettant qu'il y ait dans les Livres Saints des discours quelque peu développés, non dans les pensées, mais dans les mots et les expressions seulement, il n'est en fait aucun écrit scripturaire qui soit attribué à un auteur totalement étranger à sa composition. Nous affirmons donc que l'Ecclésiaste a eu Salomon pour auteur, et nous le démontrons 1° par le témoignage et 2° par l'examen du livre lui-même. Cf. pour les preuves extrinsèques : B. Schäffer, *Neue Untersuchungen,* p. 11-21; G. Gietmann, *In Eccle.,* p. 20-23, etc. Pour les preuves intrinsèques : B. Schäffer, p. 24-125.

Objections rationalistes. — Il y en a deux principales (nous écartons celles qui sont faciles à résoudre, cf. R. Cornely, *Introductio,* II, 2, p. 170, 171). L'une est tirée de la langue, l'autre des choses dites, toutes deux du livre même; ce sont elles qui, pour les adversaires, établissent la thèse négative. D'après eux, la langue, avec ses aramaïsmes, ses mots nouveaux, son très rare usage des verbes à certains modes, ses particules composées, ses noms de forme abstraite, son style et sa syntaxe, est récente, au moins postérieure à l'exil. Donc le livre n'est pas de Salomon. « S'il était de Salomon il n'y aurait plus d'histoire de la langue hébraïque. » Frz. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth,* p. 197. — Seconde preuve : « Les allusions aux choses sociales et politiques qu'on y rencontre ne sont pas de celles qui devraient tomber des lèvres de Salomon. Le Salomon historique, ce chef d'un empire grand et prospère, ne saurait avoir ainsi censuré son propre gouvernement. » Voir III, 16; IV, 1; V, 8. « *Qôhélét* n'a aucun des sentiments d'un roi ou d'un patriote juif. Il vit dans un temps de servitude politique, sans patriotisme, sans enthousiasme. Parle-t-il des rois, il les voit d'en bas, comme quelqu'un de la foule souffrante. Ses pages reflètent un état d'abaissement qui est causé par le despotisme orien-

tal, avec sa corruption, ses injustices, III, 16; IV, 1; V, 8; VIII, 9; ses caprices, X, 5; ses révolutions, X, 7; son système de délation, X, 20; son horreur des réformes. Il doit avoir vécu lorsque les Juifs, ayant perdu leur indépendance, ne formaient déjà plus qu'une province de l'empire persan. » S. R. Driver, *An Introduction*, p. 441. — Il s'en faut bien que ces raisons soient convaincantes. Elles sont d'ordre interne, relevant uniquement de la critique. Or « les questions d'histoire, telles que sont l'origine et la conservation des livres, c'est par des témoignages historiques avant tout qu'elles doivent être tranchées...; les raisons internes en général ne sont pas telles qu'on puisse les invoquer, si ce n'est par mode de confirmation... ». Encycl. *Providentissimus Deus*, § *Est primum*, t. I, p. XXVII. Et, en effet, examinons ici l'argument tiré de la langue. Il est si peu décisif, que les rationalistes, dont cependant c'est l'argument capital, se partagent, sur la date et l'auteur de *Qôhélét*, en plus de vingt-quatre groupes différents; et ces groupes d'opinions, qui se recommandent surtout de la langue, s'échelonnent entre l'an 975 et l'an 4 avant notre ère. La langue et le style ne sont donc pas une preuve péremptoire. (Voir la liste de ces opinions dans G. Gietmann, *In Eccle.*, p. 22, 23.) A vrai dire, en fait, rien ne s'oppose positivement à ce que la langue et le style soient de Salomon. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer : 1° que l'araméen est un dialecte très voisin de l'hébreu, qu'il a été parlé en Israël en tout temps, plus ou moins, qu'il a dû l'être notamment dans le royaume de Salomon, qui s'étendait jusqu'à Thapsa, III Reg., IV, 24; 2° qu'il y a des raisons de croire que, parlant en général à son peuple, aux Hébreux et aux non Hébreux, aux Araméens, il s'est servi de termes et de tours araméens; 3° qu'il a dû, en ce cas, choisir de préférence non pas l'hébreu classique et savant, mais l'hébreu vulgaire, moins pur nécessairement, dans lequel reviennent des mots et des formes non employés ailleurs. Ajoutons enfin que la critique a singulièrement exagéré le nombre de ces irrégularités linguistiques araméennes. Plusieurs n'en sont pas et plusieurs se rencontrent dans des écrits antérieurs, par exemple Jud., V; Ps. LXVIII. L'argument de la langue et des aramaïsmes n'est donc pas probant. Voir G. Gietmann, *In Eccle.*, p. 23-39. — L'autre est moins concluant encore. Tout ce que *Qohélét* écrit des injustices sociales, des vexations du pouvoir, de l'esprit de révolte, de la justice mal rendue, de l'incertitude sur l'héritier du trône, tout cela est général et s'entend de tous les âges. Plusieurs traits conviennent à Salomon. Et pourquoi pas? Ne pouvait-il savoir que son gouvernement était blâmé, difficilement supporté, vers la fin surtout? Et s'il le savait, qu'avait-il à cacher? Le fait est qu'il faut considérer son livre comme une peinture de la vie privée et de la vie sociale ou politique en général, représentant en Orient à peu près tous les pays et tous les temps dans leur universalité. Rien qui exige qu'il soit rapporté à l'époque persane. Conclusion : le témoignage de la tradition établit qu'il a été composé par Salomon, et la critique sagement exercée, loin d'y contredire, le confirme. — Il n'est pas certain qu'il l'ait composé dans sa vieillesse. Plusieurs le pensent. Quelques-uns prétendent, au contraire, que ce fut dans son âge mûr, après les Proverbes, mais avant sa chute. Nous croyons plus probable que c'est une œuvre de son repentir et de ses dernières années. S. Jérôme, *In Eccle.*, t. XXIII, col. 1021. Cf. R. Cornely, *Introductio*, II, 2, p. 174-176.

VIII. Inspiration du livre. — Elle ne fait aucune difficulté. Les Juifs l'ont toujours professée, comme le montrent leurs citations assez nombreuses (Sinai Schiffer, *Das Buch Kohelet nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch und der jüdischen Erklärer des Mittelalters*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 73, 74, 77-104; C. H. Wright, *Ecclesiastes*, Excursus I, § 5, p. 469), leurs listes ou catalogues connus, et la lecture officielle qui s'en fait dans les synagogues. Elle fut discutée vivement entre les deux écoles juives du Ier siècle; mais, remarquons-le, ce n'est pas de la réception de *Qôhélét* dans le canon qu'il s'agissait : il y était admis, mais de son exclusion. Discussion du reste ignorée du vulgaire et tranchée affirmativement en l'an 90, au synode de Jamnia. Les objections soulevées, rapportées par saint Jérôme, *In Eccle.*, t. XXIII, col. 1110, tombèrent devant la récapitulation de la fin, XII, 13. Il en fut ainsi dans l'Église. Les preuves de sa foi sur ce point sont les citations, les commentaires, la lecture publique et les listes privées ou officielles. Il s'éleva vers le Ve siècle des doutes à cet égard et même des négations. De qui provenaient-elles, il est malaisé de le dire, Philastre, *Her.*, XII, t. CXXXIV, col. 1265-1267, qui les mentionne, n'étant pas clair. Théodore de Mopsueste est explicite : il soutint que le livre n'avait pas été écrit avec l'*esprit prophétique*, mais suivant *une prudence humaine*. Il fut condamné au Ve concile œcuménique, IIe de Constantinople. Mansi, *Coll. conc.*, t. IX, p. 223. Et depuis lors l'inspiration de l'Ecclésiaste demeura inattaquée. — Il en est qui ont objecté contre elle les doctrines qui y semblent professées et quelques contradictions; mais celles-ci n'existent pas, et nous avons montré que celles-là n'ont rien que d'orthodoxe. Il est inutile, pour les justifier, de recourir aux conceptions de ceux pour lesquels le livre est une discussion ou dispute où sont émises des opinions fausses que l'on réfute, ou un dialogue vrai ou fictif entre un jeune et ardent philosophe et un sage, ou encore entre un Juif hellénisant et un Juif attaché aux traditions. La vraie conception de ce livre est tout autre; nous l'avons montré. R. Cornely, *Introductio*, II, 2, p. 158, 159.

IX. Commentaires. — 1° *Période patristique.* — Il ne reste des premiers siècles de l'Église que le commentaire « très court et inachevé » de Denys d'Alexandrie, t. X, col. 1578-1588; la Μεταφράσις « courte, mais très utile », de saint Grégoire Thaumaturge, t. X, col. 987-1018; huit homélies pratiques de saint Grégoire de Nysse sur les trois premiers chapitres, t. XLIV, col. 615-754, et le commentaire complet d'Olympiodore, t. XCIII, col. 478-628. Ajoutons la Chaîne des Pères grecs, dont l'auteur est Œcumenius (Vérone, 1532). Le meilleur à tous égards des commentaires latins est celui de saint Jérôme, t. XXIII, col. 1010-1116. Il a été souvent abrégé ou reproduit, dans la suite : Salonius, t. LIII, col. 993-1012; Alcuin, t. C, col. 665-720; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, t. CXIII, col. 1115-1126. Plus personnel est le petit commentaire de saint Grégoire pape, *Dial.*, IV, 4, t. LXXVII, col. 321-328. — 2° *Période scolastique.* — Il existe dix-neuf homélies de Hugues de Saint-Victor sur Eccle., I, 1-IV, 5, t. CLXXV, col. 114-256. Hugues de Saint-Cher a un commentaire sur le livre tout entier, ainsi que saint Bonaventure, qui l'explique selon la méthode scholastique. Mais le plus savant et le plus complet commentaire de cette époque est incontestablement celui de J. de Pineda, *Commentarii in Eccle.*, Séville, 1619; Paris, 1620. — 3° Beaucoup d'autres ont paru avant ou après, il serait trop long d'en citer les auteurs et les titres. Nommons seulement J. Ferus, *Sermones in Eccle. juxta litteram*, Mayence, 1550; Corn. Jansénius de Gand, *Commentarii*, Anvers, 1589; J. Lorin, *Commentarii*, Lyon, 1606; Salazar, *Expositio in Eccle.*, Lyon, 1651; Bossuet, *Notæ in quinque lib. Sap.*, dans ses *Œuvres*, Paris, 1867, t. I, p. 529-568. — 4° *Période moderne.* — Il s'y rencontre peu de grands travaux catholiques. Indiquons L. van Essen, *Der Prediger Salomo's*, Schaffhouse, 1856; B. Schäfer, *Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth*, Fribourg-en-Brisgau, 1870; Vegni, *Il Ecclesiaste secondo il testo ebraico*, Florence, 1871; A. Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, Paris, 1876 (épuise la matière); *L'Ecclésiaste*, Paris, 1877; Rambouillet, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1879; G. Bickell,

Der Prediger über den Werth des Daseins, Inspruck, 1885; G. Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 1-336 (commentaire critique et exégétique très approfondi). — Du côté des protestants et des rationalistes, les travaux sont très nombreux, mais d'inégale valeur. Voici les principaux : H. G. Bernstein, *Quæstiones nonnullæ Kohelethanæ*, Breslau, 1854; Böhl, *De Aramaismis libri Koheleth*, Erlangen, 1860; Bullock, *Commentar and critical notes on Ecclesiastes*, dans *Speaker's Commentary*, Londres, 1878; O. Zöckler, *Das Hohelied und der Prediger*, Bielefeld et Leipzig, 1868; édition américaine avec annotations et dissertations par Taylor Lewis, Édimbourg, 1872; Frz. Delitzsch, dans *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig, 1875, p. 191-462; A. H. Mac Neile, *An introduction to Ecclesiastes*, in-8°, Cambridge, 1904. — On peut voir une histoire de l'interprétation de ce livre dans C. D. Ginsburg, *Cohelet*, Londres, 1861, p. 27-243, 495, histoire mise au courant par C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth commonly called Ecclesiastes*, in-8, Londres, 1883, p. XIV-XVII. Cf. B. Schäfer, *Neue Untersuchengen*, p. 7. E. PHILIPPE.

1. ECCLÉSIASTIQUE, un des livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

I. TITRES DU LIVRE. — Le livre de l'Ecclésiastique a porté des noms divers. Son titre hébreu n'est pas connu d'une manière certaine. D'après un passage de saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis*, t. XXVIII, col. 1242, il se serait appelé en hébreu d'un mot qu'il traduit par « Proverbes », et qui aurait été par conséquent *Mišlê Yêšû'a ben Sirach*. Le titre grec : Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, suppose cependant un autre titre hébreu : *Ḥokmaṭ Yêšû'a ben Sirach*. Il est possible que l'Ecclésiastique ait été désigné, dans la langue originale, tantôt sous le nom de *Mišlê*, tantôt sous celui de *Ḥokmâh*. En grec, le titre du livre est quelquefois abrégé en σοφία Σειράχ, ou même simplement ἡ σοφία. Ce livre partage aussi en grec, avec les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques et la Sagesse, le nom générique de ἡ πανάρετος σοφία (G. Cédrénus, *Hist. comp.*, t. CXXI, col. 377), d'où le nom latin de *Panæretus Jesu filii Sirach liber*, qu'on lit dans saint Jérôme, *Præf. in lib. Salom.*, t. XXVIII, col. 1242. — Chez les rabbins, il est cité sous le nom de Ben Sirach, et beaucoup plus communément sous celui de Ben Sirâ (Sirâ étant, d'après certains critiques, la forme primitive, et Sirach une forme corrompue). — En syriaque, il est appelé « La Sagesse du fils d'Asiro (le lié, le captif) », et plus complètement : « Livre de Jésus le fils de Simon Asiro. » — Dans l'Église latine, on trouve parfois le titre de *Liber Jesu filii Sirach;* mais le titre communément admis est celui d'*Ecclesiasticus*, que le concile de Trente a employé dans sa définition du canon des Écritures. Ce nom d'Ecclésiastique a été diversement expliqué. — « Le titre d'Ecclésiastique, que les Latins donnent à cet ouvrage, dit dom Calmet, marque ou l'usage que l'on en a fait en le lisant dans les assemblées de religieux et dans l'Église, ou il sert seulement à le distinguer de celui de Salomon, qui est intitulé l'Ecclésiaste ou le Prédicateur, l'un et l'autre contenant des exhortations à la sagesse et des instructions sur les devoirs communs de la vie. » *Ecclésiastique*, 1730, *Préface*, p. 1. Voir d'autres explications dans Rufin, *In Symb. Apost.*, 36, t. XXI, col. 374; Rhaban Maur, *Comment. in Eccli.*, t. CIX, col. 764. L'explication d'après laquelle le nom d'Ecclésiastique équivaut à celui de Livre de lecture à l'usage de l'Église paraît être la vraie. — Des critiques, tels que Westcott, pensent que le mot *Ecclesiasticus*, appliqué au livre de Ben Sirach, est d'origine africaine, qu'il fut admis d'abord par la *Vetus latina*, et devint commun en Occident après que saint Jérôme eut adopté cette traduction pour le livre qui nous occupe. — Quant au titre grec de πανάρετος, il doit avoir été employé pour insinuer que le groupe de livres ainsi nommé contient la règle de toutes les vertus. — Le titre syriaque de « Sagesse de Jésus, fils de Simon le prisonnier », est dû à l'interprétation fautive du mot Asiro, qui représente en le défigurant le nom propre Sirach de l'hébreu. En faisant d'Asiro un qualificatif, « le captif, » on a éprouvé le besoin de préciser le nom propre que l'on regardait comme sous-entendu, et l'on a supposé au hasard le nom de Simon, peut-être en l'identifiant avec le nom de l'un des grands prêtres qui ont jeté le plus d'éclat.

II. AUTEUR. — Un certain nombre d'écrivains anciens ont attribué l'Ecclésiastique à Salomon; mais « les plus doctes », dit saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVII, 20, t. XLI, col. 554, n'ont pas voulu dire que le livre était de Salomon; ils voulaient seulement laisser entendre que par son caractère littéraire ce livre se rattachait au genre gnomique, dont la paternité était attribuée au grand roi d'Israël. Cf. S. Isidore de Séville, *In libros Vet. et Nov. Test. Proœmia*, 8, t. LXXXIII, col. 158. L'Ecclésiastique nous fait connaître lui-même son auteur. On lit L, 29, en un passage qui est comme la conclusion de tout le livre avant le cantique final : Παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐχάραξα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ Ἱεροσολυμίτης. « Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem, a écrit la doctrine de sagesse et de science dans ce livre. » Ce texte désigne donc comme auteur du livre un certain Jésus fils de Sirach. Ce renseignement, parfaitement en rapport avec les titres mentionnés plus haut, est confirmé par le prologue du traducteur, qui désigne ainsi l'auteur du livre : ὁ πάππος μου Ἰησοῦς, « mon aïeul Jésus ». Le premier texte nous fournit en outre un second détail sur la personne de l'auteur : il était de Jérusalem.

Ces renseignements sont précis, mais peu abondants. Diverses traditions ont tenté de les compléter. C'est ainsi que saint Isidore de Séville, *De officiis*, I, 12, t. LXXXIII, col. 749, croyait savoir que Ben Sirach était petit-fils du grand prêtre Jésus, dont parle Zacharie, III, 1. Le grand prêtre dont il est ici question ne saurait être que Josué ou Jason, fils de Josédec (536 avant J.-C.). Nous verrons que cette date est de trois siècles antérieure à celle qu'il faut attribuer à notre livre. — Georges le Syncelle, *Chronog.*, édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 525, identifiait à son tour Ben Sirach avec le grand prêtre Jésus, successeur d'Onias III (175-172). Ainsi Jésus ben Sirach aurait été grand prêtre pendant six ans et le treizième pontife après la captivité de Babylone. Il aurait été le fils de Simon II et le frère et successeur d'Onias III. Toutes ces données sont basées sur de fallacieuses assimilations de noms. On ne saurait confondre l'auteur d'un livre aussi religieux et aussi patriotique que celui qui nous occupe, avec le grand prêtre Jason qui mit tout en œuvre pour introduire les coutumes grecques chez les Juifs, au dépens de l'esprit national. — C'est par des conclusions tout à fait hasardées que l'on a voulu déduire de son livre que Ben Sirach était prêtre. Les passages sur lesquels on s'appuie (VII, 31-35) prouvent simplement qu'il était un pieux Israélite. C'est également sans raison qu'en s'appuyant sur l'éloge qu'il fait de la médecine (XXXVIII, 1-15), on a conclu que Ben Sirach était médecin.

Ce que l'on peut déduire plus sûrement de son livre, c'est que Ben Sirach était très versé dans la littérature religieuse des anciens. Il imite le style des écrivains antérieurs, il en reproduit les expressions et parfois des phrases entières. Il connaît tous les livres protocanoniques existant à son époque. Il les mentionne ou s'en inspire dans les fameux chapitres XLIV-XLIX, consacrés à l'éloge des ancêtres. Il est facile d'établir des rapports entre ces chapitres et les livres suivants : Pentateuque (Eccli., XLIV-XLV); Josué (Eccli., XLVI, 1-12); Juges (Eccli., XLVI, 13-15); Samuel (Eccli., XLVI, 16-XLVII, 13); les Psaumes de David (Eccli., XLVII, 9-12); Rois (Eccli., XLVII, 14-XLIX, 9); Proverbes, Cantique, Ecclésiaste (Eccli., XLVII, 18; douteux en ce qui regarde l'Ecclésiaste); Isaïe (Eccli., XLVIII, 23-28, où l'on voit des allu-

sions à la seconde partie d'Isaïe aussi bien qu'à la première); Jérémie (Eccli., XLIX, 9; le ℣. 8 semble viser les Lamentations); Ézéchiel (Eccli., XLIX, 9-11); les douze petits prophètes (Eccli., XLIX, 12); enfin les mémoires de Néhémie (Eccli., XLIX, 13-15). De ce dernier témoignage on peut même inférer que Ben Sirach connaissait également Esdras. Il connaissait aussi le livre de Job, comme on peut le voir par Eccli., XLIX, 9, dont le sens est définitivement fixé par le fragment du texte hébreu découvert en 1896 : « Ézéchiel... fit aussi mention de Job. » Les seuls livres protocanoniques qui ne figurent pas dans ces chapitres sont Daniel et Esther. Ces renseignements, qui nous donnent une si haute idée de la culture intellectuelle et religieuse de Ben Sirach, sont très précieux au point de vue de l'histoire du canon de l'Ancien Testament.

Très versé dans la littérature religieuse d'Israël, Ben Sirach s'est personnellement adonné à la « Sagesse »; il en a étudié l'origine en Dieu et la communication dans les hommes; il a décrit la place que doit avoir la pratique de la sagesse dans la vie humaine. Il appartenait à la catégorie des sages, des *Ḥakamîm.* Peut-être aussi était-il un scribe, comme on l'a conclu de XXXVIII, 24. En tout cas, il est tout à fait étranger à l'esprit pharisaïque, qui devait être plus tard un élément si important dans le judaïsme. — Notons enfin que, de certains passages (XXXIV, 12-13; LI, 3-13), on peut inférer que Ben Sirach n'était pas toujours demeuré à Jérusalem, mais qu'il avait beaucoup voyagé et couru de grands dangers.

III. DATE DE COMPOSITION. — Nous avons sur ce point deux données principales à recueillir. La première de ces données nous est fournie par Ben Sirach lui-même. Dans son livre, en effet, l'éloge des ancêtres d'Israël se termine par le panégyrique du grand prêtre Simon, fils d'Onias, L, 1-23; et ce dernier panégyrique dépasse par son étendue et par la magnificence du langage tout ce que notre auteur a dit précédemment à la gloire des plus illustres ancêtres de son peuple. Ce n'est pas témérité de conclure de là que Ben Sirach, en parlant de Simon fils d'Onias, parle de quelqu'un qu'il a vu, admiré et vénéré en union avec tout le peuple. D'ailleurs les paroles : ὃς ἐν ζωῇ αὐτοῦ ὑπέρραψεν οἶκον, « qui a pendant sa vie soutenu la maison (le Temple), » lesquelles sont au début du panégyrique, supposent que le grand prêtre n'était plus en vie au moment où Ben Sirach écrivait. Cette première donnée tendrait donc à faire regarder notre livre comme composé quelques années seulement après le pontificat de Simon fils d'Onias, à une époque où le souvenir du grand prêtre était vivant dans toutes les mémoires.

Une seconde donnée nous est fournie par le prologue du traducteur, petit-fils de l'auteur. Il nous apprend qu'il est venu en Égypte à une date très précise, et qu'après y être demeuré un certain temps il a entrepris de traduire l'œuvre de son grand-père. Malheureusement il est assez difficile d'identifier la date précise dont il est question en ce passage : Ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. « La trente-huitième année au temps du roi (Ptolémée) Evergète. » Le traducteur veut-il nous dire qu'il était âgé de trente-huit ans quand il vint en Égypte, sous le règne du roi Évergète? ou bien veut-il nous dire qu'il vint en Égypte la trente-huitième année du règne d'Évergète? La première opinion est soutenue par Cornelius a Lapide et autres commentateurs; la seconde a encore plus de partisans. Elle traduit ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου par « sous le règne d'Évergète », donnant à la préposition grecque le sens qu'elle a dans I Mach., XIII, 42; Agg., I, 1; II, 1; Zach., I, 7; VII, 2 (Septante). De là il résulte que le traducteur est allé en Égypte la trente-huitième année du roi Évergète. Comme d'ailleurs le traducteur était le petit-fils de l'auteur, il est assez facile de remonter de deux générations jusqu'à la date de Ben Sirach lui-même. En combinant ces deux données, on arrive à un renseignement en apparence très précis, que l'on peut ainsi formuler : Ben Sirach vivait et composait son livre cinquante ans environ avant que son petit-fils le traduisît, une quinzaine d'années avant le règne d'Évergète, très peu de temps après la mort du grand prêtre Simon fils d'Onias.

Mais une difficulté très sérieuse surgit de ce fait qu'il y a eu deux grands prêtres du nom de Simon : Simon Ier, fils d'Onias, grand prêtre de 310 à 291, et Simon II, fils d'un autre Onias (219-199). De même il y a eu deux Ptolémées qui ont porté le surnom d'Évergète : Ptolémée III, fils et successeur de Ptolémée Philadelphe, qui régna de 247 à 222, et Ptolémée VII, plus connu sous le surnom de Physcon, qui gouverna de 170 à 117. Il ne faut donc pas trop s'étonner qu'il n'y ait pas moins de quatre opinions sur la date à assigner à notre livre de l'Ecclésiastique. — 1° Les uns, tels que Horowitz, *Das Buch Jesus Sirach*, dans la *Monatsschrift des Judenthums*, Breslau, 1865, admettent que le traducteur parle de la trente-huitième année du règne d'Évergète et que cet Évergète est Ptolémée VII; ils croient en outre que le grand prêtre Simon dont Ben Sirach fait l'éloge est Simon Ier, dit le Juste. Mais quand le traducteur désigne l'auteur du livre par cette épithète : ὁ πάππος μου Ἰησοῦς, il emploierait le mot πάππος, non dans le sens strict de grand-père, mais dans le sens plus général d'ancêtre. Ce qui explique comment Ben Sirach a pu écrire vers 280, date de Simon Ier, et le traducteur vers 130, date qui correspond à la trente-huitième année de Ptolémée VII. — 2° Westcott, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, admet, avec Winer et de Wette, qu'il est question de Simon Ier le Juste; mais que Ben Sirach pouvait bien encore quelques années avant le règne de Ptolémée VII faire en termes pompeux l'éloge d'un grand prêtre aussi populaire que le fut Simon Ier. Par conséquent Westcott admet que le traducteur a écrit sous le règne de Ptolémée VII, et que le mot πάππος est à prendre au sens strict. — 3° Les partisans de la troisième opinion (Cornelius a Lapide, Welte, Danko, Hug, Keil, Haneberg, etc.) prétendent que Ben Sirach parle de Simon Ier le Juste. Ils déclarent en outre, comme d'ailleurs Westcott lui-même le faisait, que la locution ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου désigne, dans la pensée du traducteur, la trente-huitième année de son âge et non la trente-huitième année du règne d'Évergète. Ils préfèrent enfin voir dans l'Évergète dont il est question le roi Ptolémée III. Dès lors le traducteur a vécu sous le règne de ce prince (247-222); la date de l'auteur peut se placer vers 280, peu d'années après la mort de Simon Ier. — 4° Enfin, d'après la quatrième opinion, le traducteur est venu en Égypte la trente-huitième année du règne de Ptolémée VII; l'auteur est son grand-père; il avait écrit environ cinquante ans auparavant, peu de temps après la mort du grand prêtre Simon II, et c'est de ce pontife qu'il nous fait l'éloge. — Cette dernière opinion, qui est celle de Bossuet, *Præf. in Eccli.*, VII, édit. de Versailles, t. II, p. 367, de Frz. Delitzsch, de Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's*, p. XIII-XVII, etc., nous paraît la mieux fondée.

IV. MODE DE COMPOSITION. — Il existe deux opinions principales sur le mode de composition de l'Ecclésiastique. — 1° D'après les uns, Ben Sirach est le véritable auteur des maximes et des discours contenus dans ce livre et de leur arrangement, quoiqu'il ait dû écrire à diverses époques et emprunter à d'autres livres plus anciens de même qu'aux adages populaires (cf. Eccli., VIII, 9-12; XXX, 15 [texte grec]; XXXIII, 16; L, 29). — 2° D'après les autres, Ben Sirach, à part quelques parties qu'il faudrait lui attribuer, se serait borné à réunir des collections de proverbes antérieurement existantes. Ils croient retrouver la trace de ces collections diverses dans la structure même du livre, dans la manière dont les séries de sentences se succèdent sans lien apparent, dans des répétitions de plusieurs maximes, reproduites çà et là,

xx, 29, 30; xli, 14, 15, etc , sans qu'on puisse s'expliquer ces répétitions autrement que par la multiplicité des collections, dans certains jugements en apparence contradictoires, etc. Cette opinion remonte pour le fond jusqu'au Pseudo-Athanase, l'auteur de la Synopse de la Sainte Écriture, t. xxviii, col. 1377. Elle peut être soutenue comme la première.

V. Langue originale et histoire du texte. — L'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique déclare que son grand-père avait écrit son livre en hébreu : ἑβραϊστί. Son témoignage est pleinement confirmé par la découverte faite, en 1896, de plusieurs chapitres du texte original. Au ve siècle, saint Jérôme, *Præf. in lib. Salom.*, t. xxviii, col. 1242, avait eu entre les mains le texte hébreu de l'Ecclésiastique. Ce même texte avait été cité aux ve et vie siècles par divers rabbins; au viie et au viiie par les *Midraschim;* au ixe par R. Nathan; au xe par un gaon de Bagdad, R. Saadyah († 949). A partir du xe siècle, on n'en trouvait plus de trace. Dans un voyage en Palestine fait en 1896, Mme Agnès Smith Lewis et Mme Gibson, sa sœur, firent l'acquisition d'un certain nombre de manuscrits hébreux, la plupart fragmentaires. Au mois de juin 1896, elles les remirent à M. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'université de Cambridge, qui y découvrit deux pages du texte original de l'Ecclésiastique correspondant à Eccli., xxxix, 15-xl, 6. — Presque en même temps un nouveau fragment plus considérable du même manuscrit était arrivé d'une synagogue juive du Caire à Oxford par l'intermédiaire du professeur Sayce. Il correspond à Eccli., xl, 9-xlix, 11. (Voir, fig. 511, le fac-similé des folios 1, recto, et 9, verso, du Bodleian Ms. du texte hébreu de l'Ecclésiastique, reproduits avec autorisation.) M. Schechter a retrouvé en 1897 dans la même synagogue du Caire une autre partie notable du texte hébreu. D'après M. Neubauer, sous-bibliothécaire de la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford, le manuscrit remonte au plus tôt à la fin du xie siècle : il a été probablement composé à Bagdad ou en Perse. Cette dernière conclusion s'appuie sur l'existence de quelques indications qu'on lit dans le manuscrit et qui sont rédigées en persan. On y remarque aussi un certain nombre de notes marginales qui ont dû être empruntées à des copies différentes. Les variantes proviennent en général d'une série de manuscrits assez bien conservés et présentant souvent la meilleure leçon. Quant au texte (et à quelques rares variantes), il appartient à une famille de manuscrits beaucoup plus altérés. Le manuscrit qui a fourni le texte peut provenir des communautés juives de Babylonie ; les manuscrits auxquels sont empruntées les variantes peuvent être palestiniens d'origine.

Ben Sirach a écrit en hébreu classique. Sa syntaxe ne renferme aucune trace des constructions particulières au néo-hébreu. Toutefois on rencontre çà et là des expressions et des mots récents ou araméens. Le style, souvent aisé et coulant, est meilleur que celui des Chroniques ou Paralipomènes, etc. Le lexique renferme aussi des particularités : mots anciens employés en des sens nouveaux, verbes à des formes inconnues, expressions que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans la Bible.

VI. Version grecque. — Elle a été faite par le petit-fils de l'auteur; son nom est inconnu ; une tradition ancienne, mais de peu de valeur, lui donne le nom de Jésus fils de Sirach, comme à son grand-père. — La version grecque de l'Ecclésiastique, pas plus que le texte hébreu, n'a été exempte des altérations auxquelles donnent lieu les transcriptions fréquentes des copistes. La comparaison des manuscrits nous fournit de nombreux exemples de ces corruptions : changement de cas, substitutions de noms ou d'adjectifs, suppressions de mots, parfois de vers entiers, interversion dans l'ordre des mots, déplacement de phrases et de distiques. Voici, d'après Westcott, toute une série de passages qui figurent dans le *Codex Alexandrinus,* le *Codex Vaticanus* et l'édition de Complute, et qui manquent dans les meilleurs manuscrits : i, 5, 7, 18^b, 21; iii, 25; iv, 23^b; vii, 26^b; x, 21; xii, 6^c; xiii, 25^b; xvi, 15, 16, 22^c; xvii, 5, 9, 16, 17^a, 18, 21, 23^c, 26^b; xviii, 2^b, 3, 27^c, 33^c; xix, 5^b, 6^a, 13^b, 14^a, 18, 19, 21, 25^c; xx, 3, 14^b, 17^b, 32; xxii, 9, 10, 23^c; xxiii, 3^e, 4^c, 5^b, 28; xxiv, 18, 24; xxv, 12, 16^c; xxvi, 19-27; l, 29^b. Parfois les désordres sont allés plus loin encore, et des chapitres entiers ont été bouleversés. Le tableau suivant, emprunté aussi à Westcott, donne une idée de ces changements :

Edit. Compl. lat. syr. E. V.	*Edit. Vat. A. B. C.*
xxx, 25.	xxxiii, 13, λαμπρὰ καρδία κ. τ. λ.
xxxi, xxxii.	xxxiv, xxxv.
xxxiii, 16, 17, ἠγρύπνησα.	xxxvii, 1-16.
xxxiii, 10 et suivants, ὡς καλαμώμενος.	xxx, 25 et suivants.
xxxiv, xxxv.	xxxi, xxxii.
xxxvi, 1-11, φυλὰς Ἰακώβ .	xxxiii, 1-13.
xxxvi, 12 et suivants, καὶ κατεκληρονόμησα	xxxvi, 17 et suivants.

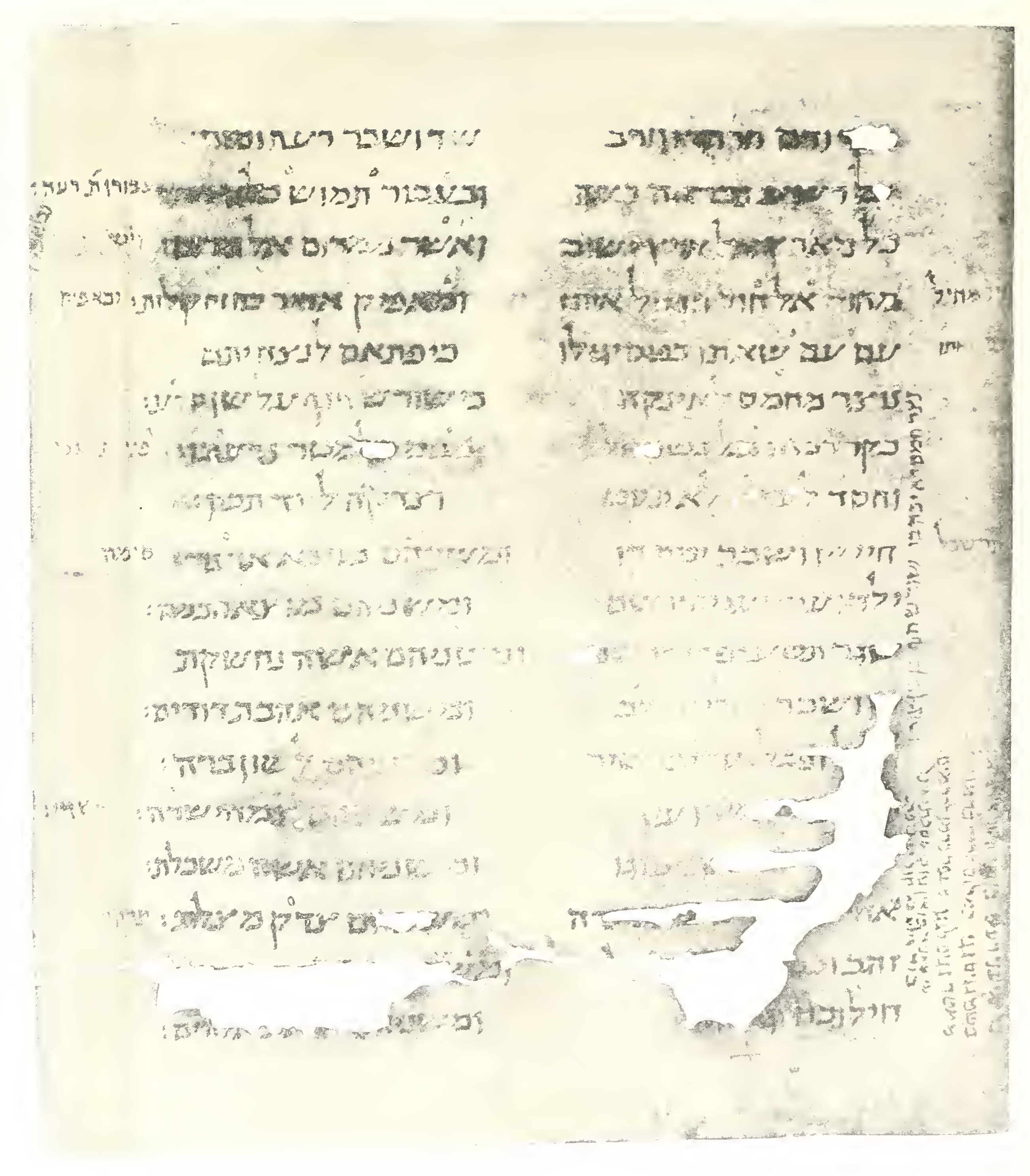
Les manuscrits ne suffisent pas toujours à rétablir la teneur primitive de la version grecque; il faut assez souvent avoir recours à la conjecture critique.

Fritzsche, dans son commentaire sur l'Ecclésiastique, estimait qu'entre tous les manuscrits grecs le *Codex Vaticanus* était celui qui représentait le plus fidèlement le grec primitif. La comparaison que l'on peut établir entre ce *Codex* et les fragments hébreux paraît confirmer cette conclusion. Les autres *codices* portent des traces évidentes de retouches, de corrections après coup, et souvent par ailleurs ils sont plus altérés. Entre ces derniers toutefois, Fritzsche attribuait une importance toute spéciale au *Codex* 248 : ce manuscrit, corrigé d'après l'hébreu, a ceci de remarquable, que les corrections qu'il présente sont du même auteur et que plusieurs d'entre elles étaient déjà connues de Clément d'Alexandrie : ce qui montre que ce manuscrit représente un travail de correction déjà fort ancien, et est par conséquent précieux pour le rétablissement du texte hébreu.

En comparant le grec avec les fragments hébreux, on remarque que la traduction est en général plus conforme aux variantes qu'au texte; et quand elle s'écarte de ces variantes, c'est souvent pour suivre une leçon hébraïque meilleure. Ce n'est pas à dire que la version reproduise toujours fidèlement la variante ou l'autre leçon ; mais même si la traduction est fautive, on peut reconnaître la leçon qui lui a donné naissance et conclure que la version grecque représente un texte moins altéré que les meilleurs d'entre les manuscrits dont les particularités sont consignées dans les fragments hébreux.

D'ailleurs la traduction est généralement fidèle; le petit-fils de Ben Sirach connaissait la langue hébraïque et la langue grecque assez bien pour que son travail ne laisse pas trop à désirer de ce chef. Il traduit servilement, rendant chaque mot dans l'ordre où il se trouve dans le texte; les exemples de traduction large sont rares en somme. Les différences qui existent entre le texte et les versions sont dues à des lectures différentes, quelquefois meilleures que celles du texte hébreu nouvellement découvert. En un mot, cette version présente des ressources très précieuses, pourvu qu'on sache, en la consultant, user de toutes les précautions que suggère la critique et ne donner qu'à bon escient créance aux renseignements qui portent sur de petits détails.

VII. Version latine. — Des auteurs tels que Cornelius a Lapide, Sabatier, G. Bengel, frappés des divergences qui existent entre le grec et le latin, ont prétendu que la version latine avait été faite sur l'hébreu. Cette hypothèse, contre laquelle de Wette, B. Welte et Westcott n'avaient pas osé se prononcer, était regardée par Fritzsche comme inadmissible et contraire à toutes les vraisem-



FRAGMENT DU TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Manuscrit d'Oxford (fol. I, recto)

(ECCLI., XL, 9ᵃ — XLI, 26ᵇ)

LETOUZEY et ANÉ éditeurs

FRAGMENT DU TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Manuscrit d'Oxford (fol. 9, verso)

(ECCLI., XLVIII, 24[c] — XLIX, 12[b])

blances historiques. La découverte des fragments hébreux est venue confirmer de tout point sa conclusion. — Faite sur le grec, cette traduction a été considérablement corrompue par les nombreux copistes qui l'ont reproduite et souvent ont essayé de la corriger : de là ces mots altérés que l'on relève en comparant entre eux les divers manuscrits latins; de là plusieurs de ces doublets qui reproduisent côte à côte deux traductions de la même expression grecque. Voir Dioryx, col. 1438. — Considérée en elle-même, cette version est rédigée dans un latin très défectueux. On y rencontre des barbarismes ou au moins des mots qui ne sont employés nulle part ailleurs dans la Vulgate. Westcott signale : *defunctio,* I, 13; *reciprocitas,* I, 17, 18, 26; *compartior,* I, 24; *inhonoratio,* I, 38; *obduratio,* II, 2; V, 1, 10; *receptibilis,* II, 5. En plus d'un cas, le traducteur s'est borné à reproduire le terme grec en lui donnant une terminaison latine (*acharis,* XX, 21, etc.). — Si on la compare avec le grec, qui lui a donné naissance, on remarque que le traducteur serre d'assez près son texte, sans scrupule toutefois. Il n'hésite pas à ajouter des mots pour compléter le sens, XXXIX, 28ª, 29ᶜ, etc., à rendre les termes grecs par des locutions qu'il juge équivalentes, XL, 6ᵇ, 11ᵇ, etc., même à adoucir certaines expressions, sous l'influence de préoccupations doctrinales ou autres, XLIII, 29ᵇ; XL, 13ᵇ. Parfois aussi il suit des leçons grecques déjà fautives; parfois il lit mal de bonnes leçons. — La version latine semble d'ailleurs avoir été faite sur un manuscrit déjà corrigé; elle est assez apparentée avec la famille à laquelle appartient le *Codex* 248. En certains cas aussi, la version latine paraît avoir été retouchée et corrigée d'après des manuscrits grecs déjà revus sur l'hébreu. — Il faut enfin noter la présence dans le latin de nombreux versets additionnels qui ne figurent pas dans le grec; notons parmi les principaux passages : I, 17-19, 26, 35ᵇ; II, 2ᵇ, 3ª, 6ᶜ, 10, 16ᵇ, 21; III, 1, 4ᵇ, 10ᵇ, 16, 24ᵇ, 28, 32; IV, 21, 27; IX, 10, 11; X, 11, 21; XIII, 9, 11; XIV, 21; XV, 15, 22; XVI, 25, etc. Ces versets sont ou bien des répétitions sous une forme légèrement modifiée des versets qui les précèdent, ou bien des gloses intercalées par le traducteur ou par les copistes. — La version latine de la Vulgate est antérieure à saint Jérôme et sur plusieurs points défectueuse; sous quelques autres rapports, elle est supérieure au *textus receptus* des Septante, à cause de la supériorité des manuscrits sur lesquels elle a été faite ou corrigée.

VIII. Version syriaque. — Les manuscrits de la version Peschito de l'Ecclésiastique ne présentent que très peu de variantes. — La comparaison de cette version avec les fragments hébreux détruit toute espèce de doute quant à sa provenance. Elle a été faite sur l'original hébreu et non sur le grec, ainsi qu'on l'a prétendu quelquefois. La preuve la plus forte de cette assertion est fournie par des fautes de traduction dont l'origine est inexplicable par le grec et s'explique très bien par l'hébreu (XL, 3; XLI, 6ᵇ). Il serait plus difficile de dire à quelle famille de manuscrits hébreux cette version se rattache. — Quand on l'examine de plus près, on constate qu'elle présente beaucoup de lacunes. Ainsi, dans les chapitres XXXIX-XLIV, on remarque que le syriaque n'a pas les passages suivants : XXXIX, 20ª ᵇ, 30ᶜ ᵈ; XL, 6ª ᵇ, 9, 10, 14ª, 18ª; XLI, 4ª ᵇ ᶜ, 9ª ᶜ, 10ª, 11ª, 13-19ª; XLII, 1-8, 10ᵇ ᶜ, 14; XLIII, 1, 9ᵇ, 11-13; XLIV, 3ª ᵇ ᶜ, 4ª ᵇ, 9ᶜ, 15ª, 16. Il semble que ces lacunes sont dues à l'état du manuscrit hébreu dont se servait le traducteur; en plusieurs cas, en effet, celui-ci cherche à suppléer à ces lacunes par des phrases destinées à relier des idées dont la suite est interrompue. D'ailleurs le traducteur syriaque prend avec son texte de grandes libertés. Parfois il adoucit ce qui lui paraît trop fort, XL, 28; souvent il glose, XXXIX, 32; surtout XL, 26ᶜ ᵈ; XLII, 18-19, etc. On conçoit que, exécutée dans de pareilles conditions, cette version offre peu de ressources à la critique. Elle en offre d'autant moins, que visiblement elle a été corrigée d'après le grec; c'est ainsi que, par exemple, le chapitre XLIII a été rendu entièrement conforme à la version alexandrine. Quand la version syriaque n'a pas été corrigée et quand l'auteur n'a pas glosé, elle peut néanmoins rendre quelques services.

IX. Comparaison générale de l'Ecclésiastique et des Proverbes. — Le livre de l'Ecclésiastique est à rapprocher du livre des Proverbes pour le fond et pour la forme. — 1° *Pour le fond.* Dans le recueil de Ben Sirach comme dans le recueil salomonien, l'étude de la sagesse occupe le premier plan. L'un et l'autre de ces ouvrages considèrent la *ḥokmâh* ou « Sagesse » dans son origine divine et dans les communications auxquelles les hommes sont appelés à participer; ils montrent par une foule de préceptes quelle influence pratique cette sagesse divine doit avoir sur la vie humaine. — Comme les Proverbes, l'Ecclésiastique renferme des maximes détachées et des portraits de plus longue étendue. — Une première différence entre ces deux livres, c'est qu'en général dans Ben Sirach la pensée est plus longuement développée que dans les proverbes salomoniens, et que les maximes isolées sont relativement rares dans son livre. Jésus fils de Sirach aime à prouver ce qu'il avance. Il ne lui suffit pas, comme aux auteurs des Proverbes, de résumer sa pensée en un distique piquant et facile à retenir. Il la développe, il l'explique, il la prouve, il l'analyse, il la détaille. On a cherché les raisons de cette différence entre les auteurs des deux grands recueils de la poésie gnomique juive : on a beaucoup insisté sur l'influence des milieux dans lesquels ils écrivaient; il est plus simple peut-être et plus sage de se borner à constater le fait que de vouloir à tout prix l'expliquer. — Une seconde différence consiste en ce que les sujets traités dans l'Ecclésiastique se suivent généralement mieux, s'enchaînent selon un ordre plus logique que dans les Proverbes. — Enfin les chapitres XLIV-XLIX du livre de Ben Sirach forment un tout à part, auquel rien ne correspond dans le livre salomonien. — 2° Au point de vue *de la forme,* les ressemblances sont aussi très grandes entre le livre de Ben Sirach et le recueil des Proverbes. L'un et l'autre se rattachent au genre gnomique. Ils sont fidèles l'un et l'autre aux règles du parallélisme, et ils savent également prévenir la monotonie que ce procédé de composition produirait facilement en y introduisant la plus grande variété possible; les différentes espèces de parallélisme, synonymique, antithétique, synthétique, se succèdent pour le plus grand agrément du lecteur. — Il est très rare que Ben Sirach s'écarte de cette règle fondamentale de la poésie hébraïque. Il semble même, si l'on en croit le Dʳ Bickell, dans la *Wiener Zeitschrift,* 1892, p. 87, s'être astreint aux règles les plus précises de la métrique hébraïque, avoir, en un mot, donné à son livre une forme strictement poétique. Ben Sirach sait d'ailleurs parfaitement accommoder son style au sujet qu'il traite et passer du ton didactique le plus calme au lyrisme le plus enthousiaste.

X. Analyse de l'Ecclésiastique. — Il est impossible de discerner les détails du plan d'un livre tel que celui qui nous occupe. On peut toutefois y distinguer deux parties nettement distinctes : I-XLII, 14, et XLII, 15-L, 21.

1° La première partie ne peut être divisée d'une manière rigoureuse. Les titres que renferme le grec dans la partie centrale de cette collection, XVIII, 30-XXXIII, 25, ne sont pas de nature à nous guider; ils correspondent à des morceaux de détail et ne nous disent rien sur le plan d'ensemble. — Voici, à titre d'exemple, la division générale proposée par Fritzsche. Après le Prologue du traducteur, la première partie du livre comprendrait cinq sections : I-XVI, 21. Nature de la Sagesse, invitation à s'adonner à sa poursuite, et instructions sur la manière de se conformer à ses exigences. — XVI, 22-XXIII, 27. Le Seigneur dans la création et la position de l'homme par rapport à lui. Indications sur la manière dont l'homme

doit se comporter dans les diverses situations où il se trouve et éviter le péché. — XXIV, 1-XXXVI, 16. La sagesse, la Loi, et les rapports de l'auteur avec la première. Proverbes, développements et avis sur la conduite de l'homme au point de vue social. — XXX, 28-XXIII, 11; XXXVI, 16b-22 (d'après le grec). La conduite sage et juste de l'homme. Le Seigneur et son peuple. — XXXVI, 23-XXXIX, 11. Avis et exhortations sur les rapports sociaux. — XXXIX, 12-XLII, 14. La création et la place que l'homme y occupe. — Comme on le voit, la plupart des subdivisions de cette première partie rentrent les unes dans les autres; il est impossible qu'il en soit autrement avec un livre tel que l'Ecclésiastique.

2° La seconde partie forme, au contraire, un tout complet parfaitement ordonné, consacré à l'éloge des œuvres divines, XLII, 15-XLIII, et au panégyrique des ancêtres d'Israël. Le plan de l'auteur est facile à suivre. Dans l'hymne au Créateur, Ben Sirach commence par célébrer la grandeur de Dieu et de ses attributs, XLII, 15-25; puis il passe en revue les principales merveilles de la création : le soleil, XLIII, 1-5; la lune, 6-8; les étoiles, 9-10; l'arc-en-ciel, 11-12; la neige, les nuages, la grêle, la tempête, le tonnerre, 13-22; la mer et les îles, 23-25; il termine en déclarant que ce dont il vient de parler n'est rien en comparaison de ce qu'il ignore. — Dans l'éloge des ancêtres et après un assez long préambule, XLIV, 1-15, l'auteur parle successivement d'Énoch, 16; de Noé, 17-18; d'Abraham, 19-21, d'Isaac, 22, et de Jacob, 23; de Moïse, XLV, 1-5, d'Aaron, 6-22, et de Phinées, 23-26; de Josué, XLVI, 1-8, et de Caleb, 9-12; de Samuel, 13-20; de Nathan, XLVII, 1; de David, 2-11; de Salomon, 13-25; d'Élie, XLVIII, 1-11, et d'Élisée, 12-16; d'Ézéchias et d'Isaïe, 17-25; de Josias, XLIX, 1-5; de Jérémie, 6-7; d'Ézéchiel, 8-9; des douze petits prophètes, 10; de Zorobabel, 11; de Josué fils de Josédec, 12; de Néhémie, 31, et de Simon fils d'Onias, L, 1-21. Les ℣℣. 22-26 sont comme l'épilogue de l'éloge des ancêtres : c'est une invitation à bénir Dieu pour toutes les merveilles qu'il a opérées dans son peuple. Suit la première conclusion de tout le livre, 27-29, et le cantique final additionnel du chapitre LI.

XI. Doctrine de l'Ecclésiastique. — On peut caractériser d'un mot la doctrine de l'Ecclésiastique : Ben Sirach est avant tout *traditionnel*. C'est la vieille doctrine juive sur Dieu, sur l'homme, sur les destinées d'outre-tombe, qu'il nous transmet. Il est étranger aux développements qui s'étaient accomplis dans les idées juives en certains milieux, particulièrement à Alexandrie. Les progrès que l'on peut constater en comparant son livre avec ceux de l'ancienne littérature hébraïque ne portent que sur quelques points spéciaux.

1° *Dieu*. — 1. Le monothéisme de Ben Sirach dérive en droite ligne de celui du Pentateuque, des prophètes et des sages. Dieu est un, et il n'y a pas d'autre Dieu que Jéhovah, XXXVI, 5. Il existe en dehors du monde; il est absolu, éternel, parfait, XVIII, 1-5, 8, 14; ses attributs de toute-puissance et de bonté, de justice et de miséricorde, sont décrits comme dans les anciens livres de la Bible, XVI, 13-20. — 2. Ben Sirach en dit-il davantage sur la nature divine? Est-il initié à la conception de la pluralité des personnes divines en une seule nature? Il ne le paraît pas : le texte de Eccli., I, 9, « [Dieu] lui-même l'a créée (la sagesse) dans l'Esprit-Saint, » si clair en faveur de la Trinité elle-même, n'est que dans le latin; le texte de Eccli., LI, 14 : « J'ai invoqué le Seigneur, père de mon Seigneur », n'est pas sans difficulté aux yeux de la critique. Toutefois par ce qu'il dit de la sagesse, Ben Sirach nous fait faire un grand pas vers la doctrine du *Logos* et de sa génération éternelle. — 3. Par rapport au monde, Dieu en est le créateur, XVIII, 1-5. D'une parole il a produit tous les êtres; la création est la manifestation de sa toute-puissance et de sa sagesse, XVI, 23-31; tous les êtres sont bons et utiles en leur temps. XXXIX, 39. Après avoir créé le monde, Dieu le conserve et le dirige : la création se continue par la Providence. XLI, 19-20.

2° *L'homme*. — Créé lui aussi par Dieu et à son image, l'homme est le prince de la nature. XVII, 1-5. Il est doué d'intelligence et de science : Dieu lui a fait connaître la grandeur de ses œuvres, afin qu'il pût célébrer son saint nom. XVII, 6-8. Mais les jours de l'homme sont comptés, et toutes ses voies sont sous les yeux du Seigneur. XVII, 10-13. L'homme est libre et peut choisir entre le bien et le mal, XVI, 14-21; mais Dieu est juste à son égard, quoiqu'il reçoive avec miséricorde celui qui revient à lui. XVII, 16-28. Ben Sirach connaît d'ailleurs ce qui est raconté du premier couple humain dans Gen., III; il sait que de la femme nous sont venus tous les maux. XXV, 33. — L'auteur dit très peu de chose sur les destinées de l'homme. La récompense terrestre occupe la place principale, on pourrait dire unique, dans l'Ecclésiastique comme dans les anciens livres de la Bible. XIV, 22-XV, 6; XVI, 1-14. La mort n'a le caractère de récompense ou de châtiment qu'en tant qu'elle est calme pour le juste ou qu'elle vient le délivrer de maux plus terribles que la mort même, XLI, 3, 4, tandis que pour le pécheur elle le surprend au beau milieu de la vie, alors qu'il croit ses plaisirs éternels. IX, 16-17. Quant au *scheol*, c'est toujours le séjour morne et triste où l'on ne loue pas Dieu. XVII, 27-28.

3° *Israël*. — Dieu s'occupe de tous les hommes et de tous les peuples; il donne un roi à chaque nation. Mais Israël a une place à part; il est le peuple choisi. XXIV, 12-16. Au moment où Ben Sirach écrit, le peuple de Dieu est humilié, avili sous le joug étranger. Mais le Sage espère en des jours meilleurs : Dieu, qui a châtié Israël, se montrera à nouveau son protecteur, et bientôt il le délivrera de ses ennemis. XXXVI, 1-19. Le prophète Élie aura une place à part dans cette restauration : c'est lui qui apaisera la colère du Seigneur, lui qui affermira la paix. XLVIII, 10. C'est uniquement par cette espérance de la restauration d'Israël que Ben Sirach touche à l'idée messianique : en nul endroit il ne parle directement du Messie.

4° *La sagesse*. — 1. Comme le livre des Proverbes, l'Ecclésiastique donne une très grande place à la doctrine de la sagesse; et à cet égard Ben Sirach est en progrès sur les auteurs qui l'ont précédé. La sagesse a son origine en Dieu; elle vient du Seigneur et demeure avec lui à jamais. I, 1. Elle est éternelle; elle a été produite la première de toutes choses, avant le temps, dès le commencement, dès l'éternité. I, 4. Venue de Dieu et demeurant en Dieu, la sagesse se manifeste en toutes les œuvres divines; Dieu l'a répandue sur toute la création. I, 9. Quant à l'homme, Dieu la lui communique; il l'a répartie à ceux qui l'aiment et ils en retirent d'immenses avantages : la sagesse, qui produit en eux la crainte du Seigneur, réjouit leur cœur, leur assure une longue vie et une fin tranquille. I, 10-13. Toutefois c'est en Israël surtout que la sagesse fixe son séjour. XXIV, 11-20. — Un trait particulier à Ben Sirach consiste en ce qu'il regarde la sagesse en tant qu'elle se communique à l'homme et qu'elle est l'objet de sa connaissance, comme incarnée dans la loi mosaïque. XXIV, 32-33. D'ailleurs la sagesse est un abîme de science : les prophètes y ont puisé; les sages y ont puisé; Ben Sirach y puise à son tour, et la source n'est jamais tarie. XXIV, 38-47. — 2. Si la sagesse est ainsi offerte par Dieu à l'homme et si elle produit de si précieux fruits, l'homme doit faire tout son possible pour l'acquérir et pour y faire participer les autres. VI, 18-23. — Or, en lui et dans les autres, cette sagesse doit produire des résultats pratiques. Elle doit produire la foi en Dieu, l'espérance; elle doit engendrer l'amour, qui lutte jusqu'à la mort pour la justice et contre la tentation; la religion ou la crainte de Dieu sera la perfection, le comble de la sagesse. I, 16. Comme la Loi occupe une grande place dans les préoccupations de Ben Sirach, le sage est invité à en observer toutes les ordonnances cultuelles, VII, 32-35; là toutefois, Ben Sirach

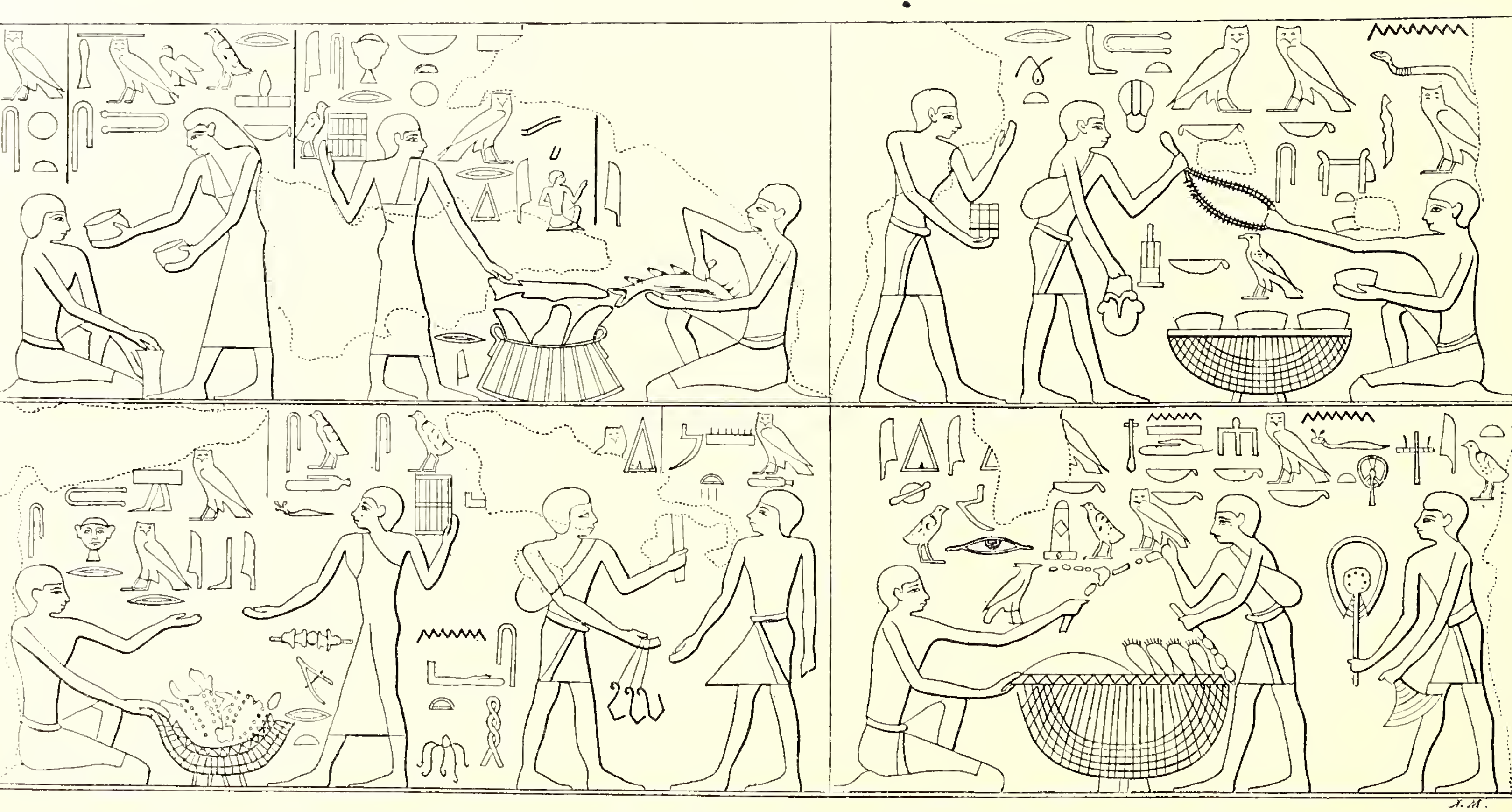
se montre très éloigné des exagérations du pharisaïsme. — 3. La sagesse ne règle pas seulement les rapports de l'homme avec Dieu, mais elle pénètre dans tous les détails de sa vie morale. C'est elle qui lui fait éviter l'orgueil, l'avarice, l'impureté et les autres vices qui souillent l'âme, x, 14-30, etc.; elle qui bannit de la société le fléau de la mauvaise langue, elle qui règle les devoirs des divers membres de la famille et de la société, XLII, 9-14, etc. — Nous ne pouvons entrer dans tous les détails de cette morale; c'est la morale juive traditionnelle, bien rudimentaire encore si on la compare à la morale chrétienne; mais bien élevée, au contraire, si on la met en parallèle avec les diverses morales du paganisme.

XII. AUTORITÉ DE L'ECCLÉSIASTIQUE CHEZ LES JUIFS ET CHEZ LES CHRÉTIENS. — Il est étrange qu'un livre aussi traditionnel que l'Ecclésiastique n'ait pas été universellement reçu par les Juifs; il n'a pas été admis dans le canon des Écritures par les Juifs de Palestine. On ne saurait expliquer cette anomalie en disant que le livre n'était pas ou était peu connu dans son texte original; la découverte dont nous avons parlé prouve, au contraire, que le livre hébreu a été répandu dans les milieux palestiniens et y a été maintes et maintes fois copié. La véritable raison semble être que, si le canon n'était pas clos à cette époque, on n'y admettait néanmoins que des livres anciens ou se recommandant de noms vénérés en Israël. Or Ben Sirach était un contemporain; peut-être même que les persécuteurs contre lesquels il avait protesté durant sa vie ne lui firent pas grâce après sa mort. Il se peut aussi que, selon la remarque d'Ewald (*Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft*, t. IX, 1858, p. 190), ce livre fût considéré comme formant double emploi avec les Proverbes salomoniens, et que cette raison ait contribué à le faire définitivement exclure du canon palestinien. A certaines époques, en effet, les Proverbes de Ben Sirach paraissent avoir été comme sur la limite du recueil officiel, même dans les communautés juives asiatiques; l'Ecclésiastique est cité une fois dans le Talmud (Talmud babylonien traité *Baba Qama*, f° 92^{b}), comme appartenant à la classe des *ketubim* ou hagiographes, et avec la formule « comme il est écrit », réservée aux écrits canoniques. D'ailleurs même après avoir été exclu du canon palestinien, il est cité avec honneur par les rabbins; il est considéré comme un livre bon à lire. Le Talmud, dans plusieurs de ses traités, lui emprunte nombre de proverbes. Il faut, en effet, identifier avec notre auteur ce Ben Sira auquel sont attribuées quatre-vingts sentences environ : la concordance qui existe entre le texte hébreu et plusieurs de ces sentences ne laisse aucun doute sur cette identification (cf. Cowley et Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, p. XIX-XXX). — Quant aux Juifs alexandrins, ils ont toujours regardé ce livre comme canonique.

L'Ecclésiastique n'est parvenu aux Églises chrétiennes que dans la traduction grecque, et les doutes qui avaient plané sur sa canonicité dans la synagogue ont eu leur écho dans l'Église. — Il est difficile de déterminer si ce livre a été cité dans le Nouveau Testament. Nulle part il n'est allégué avec la formule consacrée aux Écritures canoniques de l'Ancien Testament. Si en certains cas on peut établir des rapprochements entre des passages de l'Ecclésiastique et tel ou tel écrit du Nouveau Testament, Joa., XIV, 23, Luc., XII, 10, notamment l'Épître de saint Jacques, I, 19, ces rapprochements sont trop vagues pour qu'en stricte logique on puisse conclure à un emprunt direct. — Quant aux Pères, le premier qui cite le livre de Ben Sirach d'une manière précise et certaine est Clément d'Alexandrie, et en trente endroits de son *Pædag.*, I, 8, etc., t. VIII, col. 325, 329, etc., il le cite comme Écriture; il en présente les extraits comme étant la voix du grand Maître. Origène le cite à son tour, avec la formule « comme il est écrit. » *In Numer., Hom. XVIII*, 3, t. XII, col. 714. Les autres écrivains de l'école d'Alexandrie, notamment saint Athanase, *Epistol. ad Episcopos Egypti*, 3, t. XXV, col. 540, en parlent dans les mêmes termes. D'ailleurs les Églises d'Orient, avec saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, 11, 9, t. XXXIII, col. 716, et saint Épiphane, *Hær.*, 24, 6, t. XLI, col. 316, en Palestine; saint Jean Chrysostome, *Ad vid. jun.*, 6, t. XLVIII, col. 608, et Théodoret, *In Dan.*, 1, 9, t. LXXXI, col. 1278, à Antioche; saint Basile, *In Psalm.* XIV, 10, t. XXIX, col. 257, saint Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, t. XLIV, col. 357, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat. XIV*, 30, t. XXXV, col. 898, en Cappadoce; saint Éphrem, *Opera gr. lat.*, Rome, 1732, t. I, p. 71, 76, 77, etc., à Édesse, le reçoivent bientôt sans aucun doute comme Écriture inspirée. Plus tard toutefois, saint Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 17, t. XCIV, col. 1180, émet des doutes sur son inspiration, et l'Église d'Abyssinie ne l'admet que pour l'instruction des enfants. — En Occident, la défiance à l'égard de l'Ecclésiastique persiste plus longtemps. Néanmoins saint Cyprien, *De mortalit.*, 9, t. IV, col. 588; saint Ambroise, *De bono mortis*, 8, t. XIV, col. 556, saint Optat, *De schism. Don.*, III, 3, t. XI, col. 1000, le traitent avec le même respect que l'Écriture, qu'un livre protocanonique. Saint Augustin, *De civit. Dei*, XVII, 20, t. XLI, col. 554, croit même pouvoir dire que l'autorité de l'Ecclésiastique, comme d'ailleurs des autres livres deutérocanoniques, est acceptée depuis longtemps dans l'Église et surtout en Occident; et il l'emploie contre les hérétiques. Saint Jérôme, *Præfat. in libr. Salom.*, t. XXVIII, col. 1242, 1243, au contraire, tout en le considérant comme inspiré, émet des doutes sur sa canonicité et pense que, si on peut l'employer pour l'édification des fidèles, on ne saurait s'en servir pour prouver le dogme. — Toutefois le courant traditionnel s'accentue vite en faveur de la canonicité de l'Ecclésiastique; le décret du pape saint Gélase devient de plus en plus la règle de la foi. Et c'est bien l'idée de la tradition tout entière que consacre le décret du concile de Trente en définissant l'inspiration et la canonicité du livre de Ben Sirach.

Depuis lors les protestants sont les seuls à en rejeter la valeur scripturaire. Les raisons qu'ils allèguent ne sont pas des plus sérieuses. C'est ainsi que Raynald veut y reconnaître trois erreurs très graves : le chapitre XXIV favoriserait l'arianisme; le chapitre XLVI, par ce qu'il dit de Samuel, favoriserait la nécromancie, et enfin le rôle attribué à Élie au chapitre XLVIII consacrerait une superstition judaïque. Exposer de telles raisons, c'est les réfuter. Aussi bien les protestants d'aujourd'hui n'y attachent-ils que peu de valeur. — Remarquons, à propos de la définition du concile de Trente, que, selon l'avis de graves exégètes, elle ne porte en aucune façon sur le Prologue, œuvre du traducteur, et que ce Prologue n'est pas considéré comme inspiré. (Cf. Laur. Veith, *Script. sacra contr. incred. propugnata*, Malines, 1824, p. 328.)

XIII. COMMENTATEURS PRINCIPAUX. — En partie peut-être à cause des doutes qui planaient sur sa canonicité, à cause aussi de sa forme et de son caractère gnomique, le livre de l'Ecclésiastique, comme celui des Proverbes, a été peu commenté par les Pères. On ne trouve guère que les courtes explications que saint Patère a recueillies dans les livres de saint Grégoire le Grand, t. LXXIX, col. 922-940. D'après Cassiodore, t. LXX, col. 1117, saint Ambroise et saint Augustin auraient fait des homélies sur l'Ecclésiastique, mais elles ont péri. Rhaban Maur, t. CIX, col. 763-1126, est le premier qui ait commenté le livre de Ben Sirach, et c'est de son commentaire que Walafrid Strabon a tiré la *Glose ordinaire* de notre livre, t. CXIII, col. 1183-1230. — Au moyen âge, parmi les commentaires des *Postilles*, celui de Nicolas de Lyre occupe la première place. — Aux XVIe et XVIIe siècles, les commentaires de l'Ecclésiastique sont plus nombreux; citons ceux de : Cornelius a Lapide, in-f°, Anvers, 1664; de Paul Palazio de Salazar, in-8°, Cologne, 1593; d'Oct. de Tufo (pour les chap. I-XVIII seulement), Cologne, 1628;



512. — Un marché dans l'ancienne Égypte. Peinture des piliers d'un tombeau de Saqqarah. vᵉ dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 96.

de Jean de Pina, Lyon, 1630-1648, etc. etc. — Au XVIIIe siècle, dom Calmet est le principal commentateur de l'Ecclésiastique, in-4°, Paris, 1714. — Au XIXe siècle, citons : M. Lesêtre, *L'Ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1880, parmi les catholiques. Le meilleur commentaire protestant est celui de O. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's* dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen der Alten Testaments*, in-8°, Leipzig, 1860. — Les fragments hébreux découverts en 1896 ont été publiés par E. A. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, *15 to* XLIX, *11*) *together with the early versions and an English translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature*, in-8°, Oxford, 1897. Sur le texte hébreu de l'Ecclésiastique, voir J. Halévy, *Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte*, in-8°, Paris, 1897; J. Touzard, *L'original hébreu de l'Ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1897; R. Smend, *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, dans les *Abandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1897.

J. TOUZARD.

2. **ECCLÉSIASTIQUES (LIVRES)**, nom donné quelquefois aux livres deutérocanoniques (Rufin, *Comm. in symb.*, 38, t. XXI, col. 374), parce que, quoique dans les premiers siècles ils ne fussent pas admis de tous comme Écritures canoniques, on les lisait cependant dans l'Église pour l'édification des fidèles.

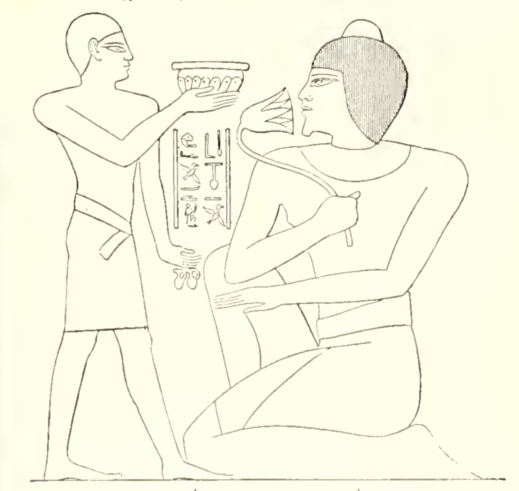
ÉCHAÏA (hébreu : *Aḥiyyâh;* Septante : 'Αἰα), un des chefs du peuple qui signèrent le renouvellement de l'alliance sous Néhémie. II Esdr., X, 26.

ÉCHALOTTE. Voir AIL, t. I, col. 310-311.

ÉCHANGE EN NATURE (hébreu : *ṭemûrâh;* Septante : ἀντάλλαγμα, ἄλλαγμα ; Vulgate : *commutatio*), transaction en vertu de laquelle un vendeur cède la propriété d'un objet quelconque à un acheteur, en recevant de celui-ci un autre objet qu'il estime avoir une valeur équivalente. — Dans les derniers temps du peuple juif, les achats se faisaient ordinairement, comme aujourd'hui, au moyen de la monnaie frappée (voir MONNAIE); mais antérieurement, avant l'époque des rois perses, lorsqu'on n'avait pas encore inventé la monnaie proprement dite, les ventes et achats se faisaient soit par des échanges en nature, soit à l'aide de métaux précieux. Cf. Gen., XLVII, 14-25. Les Égyptiens avaient imaginé des coupures d'or et d'argent d'un poids déterminé, qui jouaient le rôle de notre monnaie. Les Hébreux devaient avoir des coupures de ce genre (*ṣeror kaspô*), Gen., XLII, 35; cf. 25, 27-28; XLIII, 12, 15, 18, 21-23; Deut., XIV, 22-26. Ce qui est du moins certain, c'est qu'ils faisaient quelquefois usage dans leurs transactions, surtout lorsqu'il s'agissait d'achats importants, de fragments de métaux d'un poids fixe dont l'unité était le sicle. Gen., XXIII, 15-16. Voir SICLE. Pour s'assurer qu'il n'y avait pas de fraude dans les poids, on avait soin d'ailleurs de peser toujours le métal qui était donné en payement. Gen., XXIII, 16. Voir BALANCE, t. I, col. 1403-1404. Dans la plupart des cas, lorsqu'il s'agissait de menues ventes, les échanges se faisaient en nature. Une peinture fort curieuse, sur un tombeau de Saqqarah (fig. 512), fait assister, en quelque sorte, aux transactions de ces siècles primitifs. Elle remonte à la Ve dynastie, et par conséquent est antérieure à l'époque du patriarche Abraham. Non seulement elle nous met sous les yeux les scènes elles-mêmes, mais les légendes hiéroglyphiques qui les accompagnent nous en donnent l'explication. Le marchand est assis, comme aujourd'hui encore en Orient, devant les marchandises qu'il met en vente. L'acheteur est debout, tenant dans ses mains les objets qu'il lui propose en échange. Dans le registre supérieur, nous voyons d'abord, à droite, un marchand de *sat*. « Voici pour toi de la liqueur *sat* douce, » dit-il à l'acheteur. Celui-ci lui présente une paire de sandales en disant : « Voici pour toi des sandales solides. » Derrière lui, un autre Égyptien s'avance pour acheter à son tour, en offrant en échange un petit coffret. La scène suivante, à gauche, figure un marchand de poissons; il en tient un à la main, et l'on en voit quatre autres dans une nasse placée devant lui. Une ménagère vient lui en acheter. Elle porte dans un coffret placé sur son épaule ce qu'elle va donner en échange au vendeur. Derrière elle, une autre acheteuse offre des vases à un marchand accroupi devant elle. — Sur le registre inférieur, à droite, deux acheteurs viennent acheter des oignons et des céréales. « Fais voir, donne l'équivalent, » dit le marchand au premier personnage qui tient sous le bras gauche une sacoche et qui vient d'en tirer un collier de verroterie multicolore qu'il offre au marchand; il tient un autre collier dans la main gauche. Le second personnage va faire ses achats en échange d'un éventail qu'il tient de la main droite et d'un attise-feu qu'il a dans la main gauche. — Dans la dernière scène, deux hommes, à droite, sont en pourparlers; celui de gauche offre trois hameçons qu'il porte de la main droite. Enfin une femme portant un coffret sur l'épaule débat les prix d'échange avec un marchand d'habits. Voir G. Maspero, *Gazette archéologique*, t. VI, 1880, p. 97; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 323. — Ce qui se passait ainsi en Égypte se faisait d'une manière analogue en Palestine. Aujourd'hui encore, en Orient, où la monnaie est rare dans les villages et parmi le peuple, les ventes et les achats de denrées et d'objets usuels ne se font pas autrement. C'est ainsi que nous avons vu à Latroun, au pied des montagnes de Juda, les Arabes acheter aux Trappistes des choux-fleurs en leur donnant en échange une poignée de blé ou deux œufs de poule. — Plusieurs passages des Écritures font allusion à ces échanges en nature. Job, XXVIII, 17, dit qu'on ne peut acheter la sagesse en donnant en échange (*temûrâh*) des vases d'or. Cf. Job, XV, 31 (hébreu); Lev., XXVII, 10, 33; Ruth, IV, 7; IV Reg., V, 26; Is., LV, 1; Ezech., XXVII, 27 (*Ma'ărâbêk*); Ps. XLIII (XLIV), 13.

F. VIGOUROUX.

ÉCHANSON (hébreu : *mašqêh*, de *šâqâh*, « boire; » Septante : ἀρχιοινοχόος; « chef des échansons; » οἰνοχόος,



513. — Échanson égyptien. Éléthya.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, pl. CXLII.

« échanson; » Vulgate : *pincerna*), officier chargé de verser à boire au roi et de tout préparer en conséquence. — La Genèse, XL, 2-23, raconte que, dans la prison

égyptienne où fut enfermé Joseph, arrivèrent un jour deux prisonniers de marque qui avaient encouru la colère du roi, le grand panetier et le grand échanson. Ce dernier était le chef des échansons de la cour. Il décrit lui-même ses fonctions dans le récit qu'il fait à Joseph du songe qu'il a eu : « Je voyais devant moi une treille; elle avait trois branches; il y croissait des bourgeons, puis des fleurs et des raisins qui mûrissaient. J'avais en main la coupe du pharaon; je pris les raisins, j'en exprimai le jus dans la coupe et je la tendis au pharaon. » Les échansons sont souvent représentés sur les monuments égyptiens (fig. 513). Il y avait alors des vignes en Égypte, et l'on y importait du vin de Syrie et d'ailleurs. Les riches n'avaient pas seuls le privilège d'en boire : le vin était d'un usage général, et, à en croire les monuments, il arrivait assez souvent qu'on en abusait. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. II, p. 39-40, 73-82. Dans des entrepôts ou « maisons du vin » se conservaient les provisions destinées à la table royale, et à la tête de ces magasins étaient des préposés de haut rang dont l'office se combinait avec celui des échansons. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 284-286. Quand Joseph eut expliqué à l'échanson le sens du songe qu'il avait eu, cet officier sortit bientôt de prison et fut rétabli dans son emploi. C'est seulement par la suite qu'il se souvint de l'interprète et le fit venir à la cour pour expliquer les songes du pharaon. Gen., XLI, 12-14. — Le texte sacré, III Reg., X, 5; II Par., IX, 4, énumère des échansons parmi les officiers de la cour de Salomon. — D'après le texte grec du livre de Tobie, I, 22, un neveu de ce saint personnage, Achiacharus (voir t. I, col. 131), était échanson du roi d'Assyrie Sacherdon ou Asarhaddon. On voit sur plusieurs monuments assyriens des échansons remplissant des coupes et les apportant aux convives (voir fig. 389, col. 1077). — Il y avait aussi des échansons à Suse, à la cour du roi de Perse Assuérus (Xerxès Ier). Quand celui-ci donna ses grands festins pendant cent quatre-vingts jours (voir t. I, col. 1142), des officiers royaux étaient préposés à chaque table, et parmi eux des échansons, « sans qu'aucun obligeât à boire ceux qui ne voulaient pas. » Esth., I, 8. — Néhémie était échanson du roi Artaxerxès dans la même ville de Suse. II Esdr., I, 11. — Sur l'*architriclinus*, le maître d'hôtel des noces de Cana, voir t. I, col. 936.

H. Lesêtre.

ÉCHELLE (hébreu : *sullâm;* Septante : *κλίμαξ*; Vulgate : *scala*), instrument portatif, composé de deux montants en bois, qui réunissent et supportent des bâtons disposés l'un au-dessus de l'autre en forme d'escalier. Elle sert à monter et à descendre. L'échelle, employée aux usages ordinaires, n'est pas mentionnée dans la Bible. Nous ne pouvons douter cependant qu'elle n'ait été connue de bonne heure, puisque Jacob vit en songe à Béthel une échelle, *sullâm,* qui s'élevait de terre et touchait le ciel, et sur laquelle les anges de Dieu montaient et descendaient. Gen., XXVIII, 12 et 13. Cette échelle gigantesque était un symbole de la providence par laquelle Dieu veille constamment sur les hommes et dont les anges sont les ministres. Voir t. I, col. 1672-1673. Elle est aussi un indice certain de l'emploi habituel de l'échelle à cette époque reculée de l'histoire. Les songes divins, en effet, aussi bien que les songes humains, présentent à l'imagination de l'homme endormi des images d'objets qui l'entourent et dont il peut saisir facilement la signification. Les rabbins distinguaient l'échelle de Tyr, qui était courte, de l'échelle égyptienne, qui était longue. Talmud de Jérusalem, *Eroubin,* IX, 1, trad. Schwab, Paris, 1881, p. 288. — L'échelle peut devenir machine de guerre et servir à tenter l'assaut d'une ville assiégée. L'application des échelles aux remparts pour forcer l'entrée d'une forteresse est le procédé le plus anciennement employé, et on le voit souvent représenté sur les bas-reliefs égyptiens (voir t. I, fig. 286, col. 1062) et assyriens (t. I, fig. 261, col. 983), comme chez les Romains (fig. 514). Il est indiqué une fois seulement dans la Bible. Lorsque Judas Machabée alla au secours de la forteresse de Dathéma pour la délivrer, les Syriens, qui en faisaient le siège, s'armèrent d'échelles et de machines de guerre pour l'emporter d'assaut, mais sans succès.



514. — Soldat romain portant une échelle de siège. D'après Fröhner, *La colonne Trajane*, pl. 115.

I Mach., V, 30. L'échelle dut servir aussi à d'autres sièges, dans les guerres racontées dans les Livres Saints, quoique ce soit le seul passage où elle soit nommée.

E. Mangenot.

ÉCHI (hébreu : *'Êḥî;* Septante : Ἀγχίς), un des fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21. Les Septante font Échi fils de Bala, et par conséquent petit-fils seulement de Benjamin. Échi semble être le même que Ahiram de Num., XXVI, 38. Voir Ahara, t. I, col. 290. Dans la généalogie donnée dans la Genèse, il faut unir à Échi une partie du mot suivant, *Ros :* אחי וראש מפים, et l'on retrouve la généalogie des Nombres : אחירם שפופם. Le ם, *mem,* a été pris pour un א, *aleph;* et après avoir fait deux mots on a ajouté naturellement la conjonction ו, *vav,* « et. » De plus, le ש, *schin,* doit s'unir au mot suivant. Tous ces noms des enfants de Benjamin ont été maltraités par les copistes. Voir t. I, col. 1589.

E. Levesque.

ÉCHO (ἠχώ), son réfléchi ou renvoyé par un corps solide de telle sorte que l'oreille l'entend de nouveau

une ou plusieurs fois, et lieu où se produit cette répétition du son. L'écho est mentionné par l'auteur du livre de la Sagesse, XVII, 18, dans sa description de la plaie des ténèbres en Égypte. Cette plaie, dit-il, avait tellement effrayé les Égyptiens, que tout devenait pour eux un sujet de nouvelle terreur, même l'écho, ἀντανακλωμένη ἐκ κοιλοτάτων (κοιλότητος, Deane, *The Book of Wisdom*, in-4°, Oxford, 1881, p. 101, 208) ὀρέων ἠχώ; « l'écho répercuté du creux des montagnes. » La Vulgate n'a pas rendu rigoureusement tous les mots grecs; au lieu de traduire: « du creux des montagnes, » elle dit : « des montagnes très hautes. » — Les Septante ont employé le mot ἠχώ dans deux autres passages de leur version, mais sans qu'il soit question d'un écho proprement dit dans le texte original. III (I) Reg., XVIII, 41 (hébreu : *hâmôn*, « bruit »), et Job, IV, 13 (hébreu : *ḥazôn*, « vision »).

F. VIGOUROUX.

ECLAIR (hébreu : *bârâq*, et une fois *bâzâq*, Ezech., I, 14; poétiquement, *'ôr*, « lumière, » Job, XXXVI, 32; XXXVII, 3, 4, 11, 15; *ḥâzîz*, « trait, » Job, XXVIII, 26; XXXVIII, 25; Zach., X, 1; *ḥêṣ*, « flèche, » Ps. XVII, 15; Hab., III, 11; Septante et Nouveau Testament grec : ἀστραπή; Vulgate : *fulgur*), vive lumière produite par le dégagement de l'électricité atmosphérique. — Les éclairs sont fréquents en Palestine, surtout en automne. La Sainte Écriture parle de l'éclair dans un certain nombre de passages, à l'occasion des phénomènes atmosphériques qu'il accompagne. Voir TONNERRE. D'autres fois l'éclair est pris pour la foudre elle-même. — 1° Il est fait mention de l'éclair dans les théophanies où Dieu apparaît entouré de toutes les puissances de la création, comme au Sinaï. Exod., XIX, 16. L'éclair accompagne les manifestations de la justice divine. Exod., IX, 23; II Reg., XXII, 15; Ps. XVII, 15; LXXVI, 19; XCVI, 4; CXLIII, 6; Nahum, I, 3-6; Zach., IX, 14; Apoc., IV, 5; VIII, 5; XI, 19; XVI, 18. — 2° L'éclair est un phénomène naturel qui excite l'admiration de l'homme. Job, XXXVII, 15; Dan., III, 73. Sa rapidité est merveilleuse. Job, XXXVIII, 3, 4, 11; Matth., XXIV, 27; Luc., X, 18; XVII, 24. Sa lumière est si éblouissante, qu'on lui compare les objets les plus brillants. Ezech., I, 13, 14; Nah., II, 4; Habac., III, 11; Dan., X, 6; Matth., XXVIII, 3. L'éclair est ordinairement suivi d'une abondante chute de pluie. Ps. CXXXIV, 7; Jer., X, 13; LI, 16. — 3° Ce n'est pas l'homme qui commande à l'éclair. Job, XXXVIII, 35. C'est Dieu seul qui le fait briller et le dirige, et l'éclair lui obéit. Job, XXVIII, 26; XXXVI, 32; XXXVIII, 35; Zach., X, 1 : « le Seigneur donnera *ḥăzîzîm*, » les éclairs; Septante : φαντασίας; Vulgate : *nives;* Bar., VI, 60; Sap., V, 22.

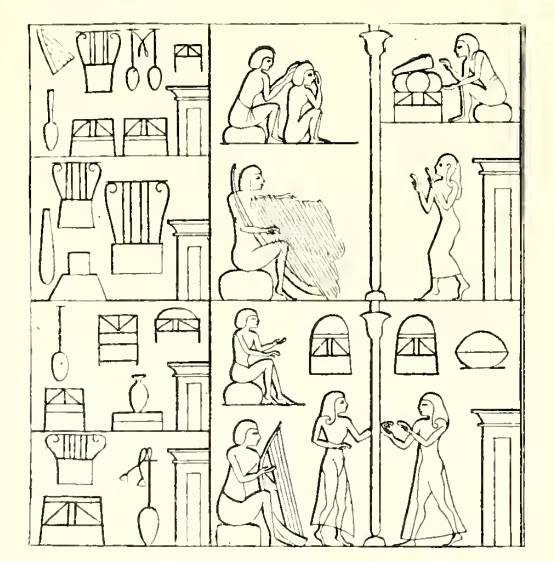
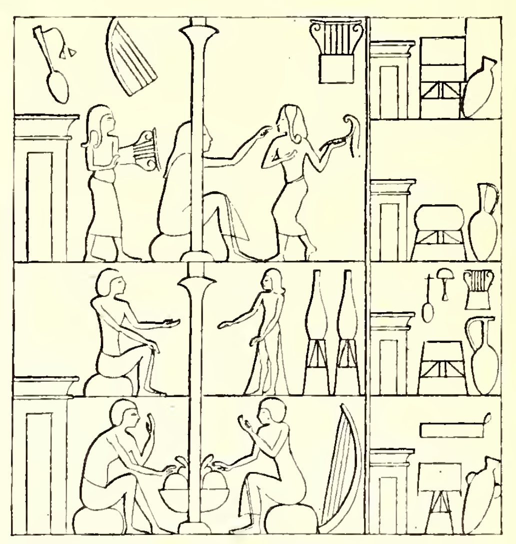
H. LESÈTRE.

ÉCLIPSE, occultation momentanée, soit partielle, soit totale, de la lumière du soleil ou de la lune. Quand le soleil, la terre et la lune arrivent à se trouver exactement sur la même ligne droite, une éclipse de soleil peut se produire si la lune est placée entre cet astre et la terre; on a, au contraire, une éclipse de lune si la terre se trouve entre les deux autres astres. L'éclipse est partielle ou totale pour un point donné de la terre, suivant que l'astre interposé cache en partie ou en totalité la lumière envoyée à la terre par le soleil ou par la lune. Les anciens Égyptiens ne savaient pas se rendre compte du phénomène des éclipses. L'éclipse de soleil était à leurs yeux le résultat d'une attaque du serpent Apôpi contre Râ, le dieu-soleil. Ils ne savaient pas prédire le retour de ces éclipses solaires; mais, quand elles se produisaient, ils cherchaient à venir en aide au soleil en effrayant le monstre Apôpi par leurs cris et le bruit de toutes sortes d'instruments et d'ustensiles. La lune avait également ses ennemis qui la guettaient, le crocodile, l'hippopotame, la truie, constellations qui faisaient courir les plus grands périls à l'astre des nuits vers le quinzième jour de chaque mois, et qui parfois l'avalaient gloutonnement, mais étaient obligés par les dieux à le rendre. Les Chaldéens possédaient des notions plus précises sur la nature des éclipses et sur les lois qui régissent ces phénomènes. Les nombreuses observations faites chez eux de longue date sur l'état du ciel leur avaient permis de découvrir la période de deux cent vingt-trois lunaisons, au bout de laquelle les éclipses lunaires se reproduisent dans le même ordre. Ils prédisaient donc ces dernières, sinon à coup sûr, du moins avec un succès habituel. Il n'en était pas de même pour les éclipses de soleil. Les éclipses de lune sont visibles de tous les points de la terre d'où l'on peut apercevoir la lune; les éclipses de soleil, au contraire, tout en ayant la même périodicité et une plus grande fréquence, n'affectent pas toujours le même point du globe terrestre. Aussi, comme les observations des Chaldéens étaient nécessairement locales, par conséquent très incomplètes, les astronomes de ce pays ne pouvaient saisir la loi qui préside à la périodicité de ces phénomènes. Ils prédisaient néanmoins les éclipses solaires, qui précèdent ou suivent à environ quatorze jours et demi d'intervalle une éclipse lunaire; mais leurs prédictions ne se réalisaient pas toujours, au moins pour la contrée où ils vivaient. Cf. Oppert, dans le *Journal asiatique*, 1871, t. XVIII, p. 67; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 91-93, 776. — L'hébreu n'avait aucun mot spécial pour désigner les éclipses. L'Écriture ne s'en est occupée que pour y faire allusion directement ou indirectement. Il en est question dans plusieurs passages. — 1° Amos, IV, 13, dit que le Seigneur « change l'aurore en ténèbres », ce qui s'entend plus naturellement d'une éclipse que d'un temps couvert (Septante: « il fait l'aurore et l'obscurité; » Vulgate : *faciens matutinam nebulam*). — 2° Il dit encore, VIII, 9 : « Le soleil se couchera en plein midi ». La comparaison des ténèbres qui succèdent inopinément à la clarté du soleil semble empruntée au phénomène des éclipses, et figure l'adversité succédant tout d'un coup à la prospérité. On a supposé qu'Amos faisait allusion à une éclipse totale de soleil qui fut visible à Jérusalem, un peu après midi, le 9 février 784 avant J.-C., ou à une autre éclipse qui se produisit le 6 août 803; mais rien ne prouve que le prophète ait en vue une éclipse spéciale. J. Knabenbauer, *Comment. in proph. min.*, t. I, 1886, p. 324. — 3° Joël, II, 32, décrivant les signes précurseurs de la venue du Seigneur, dit que « le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang », c'est-à-dire qu'elle prendra cette teinte d'un rouge obscur qu'elle a durant les éclipses. Ces phénomènes inspiraient toujours l'effroi aux anciens; c'est pour cela que le prophète les range au nombre des signes terribles de la venue de Dieu. — 4° Michée, III, 6, annonce qu'en punition des péchés du peuple, « le jour sera obscurci. » Certains commentateurs ont pensé qu'il s'agissait là de l'éclipse de soleil qui eut lieu le 5 juin 716 avant J.-C., et dont il est question dans Denys d'Halicarnasse, II, 56; mais c'est là une hypothèse sans fondement. Le prophète s'exprime métaphoriquement, et il est même douteux que sa métaphore soit empruntée à une éclipse. — 5° Il en est de même du passage de Zacharie, XIV, 6 : « En ce jour, il n'y aura pas de lumière. » — 6° On doit également expliquer au sens figuré l'expression de Jérémie, XV, 9 : « Son soleil s'est couché pendant qu'il était encore jour. » Le soleil est ici l'image de la vie, qui, comme dans une éclipse, s'éteint prématurément. On ne doit donc pas voir dans ce prophète la mention de l'éclipse du 30 septembre 610, dont Hérodote, I, 74, 103, a conservé le souvenir. — Les ténèbres qui se produisirent à la mort de Notre-Seigneur, Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44, ne furent point l'effet d'une éclipse de soleil. On célébrait alors la Pâque juive, et par conséquent on était au quatorzième jour de la lune, c'est-à-dire à la pleine lune. Exod. XII, 6. Or la pleine lune est l'époque possible des éclipses de lune, parce qu'alors la terre se trouve placée entre cet astre et le soleil; les éclipses de

soleil, au contraire, ne peuvent avoir lieu qu'à l'époque de la nouvelle lune, quand ce satellite est interposé entre la terre et le soleil. Les ténèbres du Vendredi-Saint ont donc un caractère miraculeux et sont dues soit à une interposition extraordinaire de nuages très épais, soit à une atténuation momentanée de la transparence atmosphérique. H. LESÊTRE.

1. ÉCOLE, local dans lequel des enfants ou des jeunes gens apprennent des leçons d'un maître les éléments d'un art ou d'une science (fig. 515). Les écoles sont privées ou publiques, selon qu'elles sont tenues par des particuliers ou bien au nom de l'État. On ne trouve pas trace d'écoles publiques chez les Hébreux avant la captivité de Babylone. Ce qu'on appelle improprement « écoles des prophètes » n'a point de relation avec un enseignement suivi et méthodique. Voir ce mot. L'instruction religieuse et morale des enfants se donnait dans la famille. Voir ÉDUCATION. Après l'exil, les synagogues servirent en quelque sorte d'écoles publiques pour la lecture et l'interprétation de la Loi et des prophètes. Voir SYNAGOGUE. Cependant il y eut encore, en dehors d'elles, des écoles élémentaires pour les garçons et des écoles supérieures, dirigées par des scribes et des docteurs.

I. ÉCOLES ÉLÉMENTAIRES POUR LES GARÇONS. — La tradition rabbinique rapporte leur origine à Siméon ben Schétah, frère de la reine Salomé et président du sanhédrin dans le Ier siècle avant Jésus-Christ. Il établit cette disposition : « Les enfants doivent aller à l'école. » Talmud de Jérusalem, *Kethouboth*, VIII, 8, trad. Schwab, Paris, 1886, t. VIII, p. 110. Il nomma l'école *Beth-hassépher*, « maison du livre. » Mais ce ne fut que l'an 64 de notre ère que des écoles publiques pour les petits garçons de six à sept ans furent fondées dans toutes les villes de Palestine. Le grand prêtre Jésus ben Gamala rendit cette fondation obligatoire. Chaque ville devait entretenir au moins une école primaire. Si la cité était très grande ou coupée en deux par un fleuve difficile à traverser, on devait bâtir deux écoles. Si la communauté était pauvre, la synagogue pouvait servir d'école pendant la semaine. Partout où il y avait vingt-cinq enfants en âge de s'instruire, on devait établir un maître spécial. Si le nombre des élèves était inférieur à ce chiffre, le *ḥazzan*, ou sacristain de la synagogue, servait de maître. S'il y avait quarante enfants, il devait y avoir un assistant; pour cinquante, deux maîtres étaient nécessaires. Si nous en croyons les Talmuds, les écoles étaient très répandues en Palestine; mais leur exagération à ce sujet dépasse toute mesure. A l'époque de sa destruction, Jérusalem aurait compté dans son sein quatre cent quatre-vingts écoles. Bien plus, au dire de R. Simon ben Gamaliel, la ville d'ailleurs inconnue de Béthar avait encore sous Adrien, cinquante-deux ans après la ruine du Temple, cinq cents écoles, dont la plus petite réunissait cinq cents enfants. Talmud de Jérusalem, *Taanith*, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 190. Selon R. Simon ben Yoḥaï, beaucoup de villes de la Palestine ont été ruinées, faute d'écoles et d'instituteurs. D'après d'autres rabbins, les écrivains, les professeurs et ceux qui instruisent la jeunesse sont les véritables gardiens des cités. Talmud de Jérusalem, *Haghiga*, ibid., p. 265. Les rabbins disaient encore : « L'haleine des enfants qui fréquentent les écoles est le plus ferme soutien de la société. — Périsse le sanctuaire! mais que les enfants aillent à l'école. » A leur jugement, les femmes qui conduisaient leurs enfants aux écoles méritaient la faveur spéciale de Dieu. Talmud de Babylone, *Berakhoth*, trad. Schwab, Paris, 1871, p. 291.

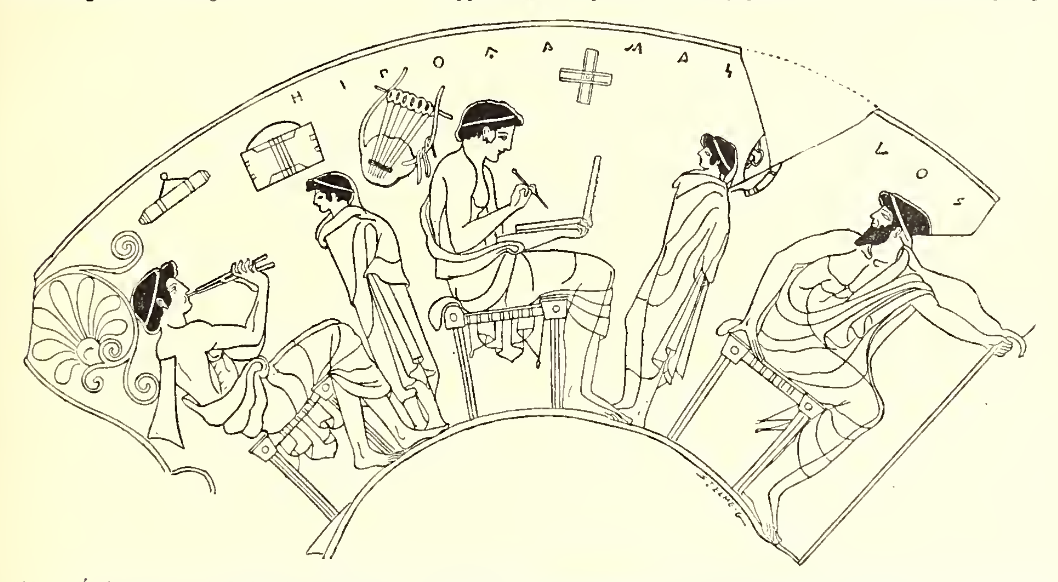
515. — École égyptienne de musique et de danse. Tell el-Amarna. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 106.

Le *Pirkê Aboth* détermine ainsi les divers degrés de l'instruction de l'enfant : « A cinq ans, il doit commencer les études sacrées ; à dix ans, il doit se livrer à l'étude de la tradition; à treize ans, il doit connaître et accomplir les commandements de Jéhovah; à quinze ans, il doit perfectionner ses études. » Le nombre des heures de classe était limité. A cause de la chaleur, les leçons étaient interrompues de dix heures du matin à trois heures de l'après-midi. Aux mois de juin et de juillet, on ne consacrait que quatre heures par jour à l'enseignement, et il était alors interdit aux maîtres de châtier leurs élèves. Le maître ne devait rien promettre qu'il ne pût tenir. Il devait éviter tout ce qui pouvait provoquer des pensées désagréables ou déshonnêtes. Il ne devait pas s'impatienter contre les enfants qui apprenaient difficilement. Il avait le droit de punir, quand le châtiment était nécessaire; et il pouvait frapper avec une lanière, mais jamais avec une baguette. Il devait graduer les leçons et traiter l'enfant comme une génisse dont on augmente chaque jour le fardeau. Son office était honorable, et les parents ne pouvaient envoyer leurs enfants à une autre école qu'à

celle de la ville où ils habitaient. Le jour du sabbat, le maître pouvait surveiller la lecture des enfants et énoncer les premiers mots des chapitres que ses élèves devaient lire. Mais, en raison du repos sabbatique, il ne pouvait lire lui-même. Talmud de Jérusalem, *Schabbath*, I, 3, trad. Schwab, t. IV, 1881, p. 13 et 16. Nul célibataire, homme ou femme, ne devait exercer la profession d'instituteur. Talmud de Jérusalem, *Qiddouschin*, IV, 10; trad. Schwab, t. IX, 1887, p. 287 et 289. En somme, l'instruction primaire des jeunes Israélites se bornait à savoir lire et écrire et à répéter par cœur les passages essentiels de la Loi mosaïque.

II. ÉCOLES SUPÉRIEURES DES SCRIBES. — Les scribes, dont il est si souvent parlé dans l'Évangile, tenaient des écoles où ils distribuaient aux jeunes gens, leurs disciples, et aux Israélites qui assistaient à leurs leçons, un haut enseignement religieux. Leur école était appelée *bet ha-midraš*, « maison de recherche ou d'étude. » Ils y interprétaient l'Écriture et la tradition au point de vue légal ou juridique, suivant la méthode dite plus tard *halaka*. Ils faisaient de véritables cours de casuistique. Les réunions avaient lieu spécialement le jour du sabbat, après le service au temple ou à la synagogue. Elles se tenaient dans un des parvis ou dans une salle intérieure du Temple, ou à la maison d'école, quelquefois en plein air. D'après le *Pirkê Aboth*, les hommes de la Grande Synagogue auraient dit : « Formez beaucoup d'élèves. » Par application de cet ordre et sous l'influence du mouvement d'idées qui accrut leur importance, les scribes multiplièrent les écoles. Ils avaient une haute estime de leurs fonctions. « On trouve l'Éternel dans les maisons d'étude aussi bien que dans les temples, » disaient-ils. Les hommes d'étude contribuent à la paix de l'univers. R. Nechounia ben Hakana faisait une courte prière en entrant à l'école et en en sortant. A l'entrée, il demandait de ne pas s'irriter contre ses disciples et de ne pas leur fournir de sujet d'irritation contre lui; il demandait surtout de ne pas se tromper dans son enseignement, afin de n'être pas méprisé en ce monde et en l'autre. A la sortie, il remerciait Dieu de son sort; car il préférait fréquenter les écoles et les synagogues plutôt que les théâtres et les cirques. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, trad. Schwab, t. I, Paris, 1871, p. 80-81, 97 et 176.

Les auditeurs restaient debout; après la mort de Gamaliel seulement, ils purent s'asseoir. Quelquefois on comparait poétiquement les rangs d'auditeurs aux rangées des ceps dans une vigne, et on appelait l'école « la vigne ». Le maître se tenait sur un siège élevé ou dans une chaire. Il exerçait sur ses élèves un très grand empire. Il se faisait nommer Rabbi, « mon maître. » Matth., XXIII, 7. Les rabbins prétendaient passer dans le respect et l'affection de leurs disciples avant les parents de ceux-ci. Talmud de Jérusalem, *Baba Mecia'*, II, 11, trad. Schwab, Paris, 1888, t. X, p. 99. « Le respect de ton maître touche au respect de Dieu. » *Pirkê Aboth*, XIV, 12. Les rabbins prenaient partout la première place et se faisaient saluer jusqu'à terre par leurs disciples. Matth., XXIII, 6 et 7; Marc., XII, 38 et 39; Luc., XI, 43; XX, 46. Leur enseignement était gratuit, et ils exerçaient tous un métier qui leur permettait de gagner leur vie. Cependant quelques-uns prenaient un salaire, mais c'était seulement en raison du dérangement que l'enseignement apportait à leurs occupations ordinaires. Talmud de Jérusalem, *Nedarim*, IV, 3, trad. Schwab, t. VIII, 1886, p. 190. Ils exigeaient de leurs élèves une bonne mémoire et une grande fidélité à répéter leurs leçons. Chacun doit enseigner dans les termes mêmes dont son maître s'est servi. Le plus bel éloge d'un élève était de le comparer à une citerne enduite de ciment, qui ne perd pas une goutte de ses eaux. Cf. Talmud de Jérusalem, *Haghiga*, trad. Schwab, t. VI, 1883, p. 271-272. Comme chaque docteur avait son enseignement propre, des discussions s'élevaient souvent à la maison d'école et dégénéraient parfois en injures et en coups.



516. — École grecque. A droite, leçon d'écriture; à gauche, leçon de musique. — Le pédagogue, qui a conduit le jeune Grec à ses deux maîtres, est assis, à droite, sur un siège; il tient un bâton de la main gauche. Coupe peinte de Duris. Musée de Berlin.

Les rabbins rattachent les écoles des scribes à la Grande Synagogue par l'intermédiaire de Siméon le Juste et d'Antigone de Soccho, et ils mentionnent, depuis les Machabées jusqu'à Hérode le Grand, une double série non interrompue de docteurs de la Loi, des *zougoth*, « couples, » de chefs d'écoles. Ces duumvirs sont José ben Joéser et Joseph ben Jochanan; Josué ben Perachia et Nittaï d'Arbelles; Siméon ben Schétach et Juda ben Tabbaï; Schemaïa et Abtalion; Hillel et Schammaï. Nous ne savons presque rien sur leur histoire, et Josèphe ne les nomme même pas, sauf les derniers. Hillel s'instruisit à l'école de Schemaïa et d'Abtalion.

Lui-même ouvrit une école rivale de Schammaï et la laissa à ses successeurs. Son fils Siméon et son petit-fils Gamaliel y enseignèrent. Saint Paul étudia la Loi aux pieds de ce dernier. Act., XXII, 3. Ces écoles furent continuées après la ruine de Jérusalem par l'école rabbinique de Tibériade, dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 138-139, 285-296; Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1887, t. II, p. 681-687; B. Strassburger, *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten,* in-8°, Stuttgart (1885), p. 1-91.

III. École grecque. — Il est question accidentellement dans les Actes, XIX, 9, d'une école, σχολή, de la ville d'Éphèse, qui est désignée comme l'école d'un certain Tyrannus. Il s'agit probablement d'une maison ou d'une salle où l'on donnait des leçons (fig. 516). Saint Paul, ne voulant plus prêcher l'Évangile dans la synagogue des Juifs d'Éphèse, à cause de leur endurcissement, continua ses prédications dans l'école de Tyrannus. Voir ce mot.

E. Mangenot.

2. ÉCOLES DE PROPHÈTES. On appelle de ce nom, qui n'appartient pas à l'Écriture et qui est assez impropre d'ailleurs, des associations religieuses que formèrent les prophètes Samuel, Élie et Élisée, et sous lesquelles ils groupèrent un certain nombre de membres ou de disciples. On s'est fait souvent une idée fausse ou exagérée de ces associations. Il importe donc de distinguer nettement les renseignements certains qui nous sont parvenus sur leur existence et leur histoire, et les hypothèses que les exégètes ont faites sur leur nature et leur organisation.

I. Leur existence et leur histoire. — 1° Les Livres Saints ne font allusion a cette institution qu'incidemment, et ils ne racontent pas son origine. La première mention qui en est faite se lit I Reg., X, 5, 6, 10-13. Samuel venait d'oindre Saül. Parmi les signes d'élection divine qu'il donne au nouveau roi, il lui annonce qu'il rencontrera à Gabaa une troupe (hébreu : *ḥébel,* « bande, file; » Septante : χορός, « chœur; » Vulgate : *grex*) de prophètes, qui descendraient de la hauteur où ils habitaient et qui chanteraient avec accompagnement d'instruments de musique. Les événements s'accomplirent comme Samuel l'avait prédit. L'Esprit du Seigneur se saisit de Saül, qui se mit à prophétiser avec les prophètes. Les habitants de Gabaa s'étonnèrent d'un changement si soudain et dirent : « Qu'est-il donc arrivé au fils de Cis? Saül est-il devenu prophète? » D'autres repartirent : « Les prophètes héritent-ils de leur père? » voulant dire que la fonction prophétique n'est pas héréditaire et que Dieu en investit qui il veut, Saül aussi bien que d'autres. Et dès lors la formule : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? » devint une locution proverbiale. — Saül revint une seconde fois dans l'assemblée des prophètes (*lahăqâh,* ἐκκλησία, *cuneus*), à Ramatha, pour y poursuivre David. Le fugitif s'était réfugié auprès de Samuel, qui l'emmena dans les habitations rustiques, *nâyôt,* dans lesquelles étaient réunis ses disciples. Le roi y envoya des émissaires pour prendre son gendre. Mais ceux-ci, à la vue d'une assemblée de prophètes qui prophétisaient sous la direction de Samuel, furent saisis de l'Esprit du Seigneur et se mirent aussi à prophétiser. Le même effet se produisit deux autres fois sur de nouveaux émissaires de Saül. Ce dernier y vint en personne, et, saisi à son tour de l'Esprit divin, il se dépouilla de ses vêtements royaux, prophétisa avec les autres devant Samuel, et demeura nu par terre tout le jour et toute la nuit. Cette circonstance donna une nouvelle signification au proverbe : « Saül est-il donc aussi devenu prophète? » I Reg., XIX, 18-24. — On a conclu de ces renseignements que Samuel avait été le fondateur de ces réunions de prophètes. On sait que, lorsqu'il était enfant, la parole de Dieu était rare et que Dieu ne se manifestait pas clairement. I Reg., III, 1. Comme dans son âge mûr il a autour de lui des prophètes en grand nombre, il en résulte qu'il peut passer avec vraisemblance pour l'instigateur de ces assemblées de prophètes, dont nous déterminerons plus loin la nature. Nous ignorons si des colonies semblables existaient ailleurs et si celle de Ramatha s'est perpétuée. On a présupposé, malgré le silence des Livres Saints, qu'elle avait persévéré jusqu'au temps d'Élie, où il est de nouveau question de réunions de prophètes. Il est permis aussi de penser qu'après avoir disparu ces associations furent alors rétablies.

2° A la seconde période de leur histoire, elles reparaissent incidemment encore dans les récits bibliques, qui en parlent comme d'une institution établie et connue, mais sous le terme nouveau de réunions de « fils de prophètes ». Comme l'expression « fils » a le sens de « disciple », l'usage s'est introduit de désigner ces assemblées par le nom d' « écoles de prophètes ». Quand l'impie Jézabel faisait mourir les prophètes du Seigneur, Abdias, l'intendant de la maison d'Achab, cacha cent « fils de prophètes », en les plaçant par groupes de cinquante dans les cavernes du pays, et leur donna la nourriture nécessaire. III Reg., XVIII, 4 et 13. Voir t. I, col. 23. Les autres périrent par le glaive. Élie pouvait donc se dire seul en présence des quatre cent cinquante prophètes de Baal. III Reg., XVIII, 22, et XIX, 10 et 14. On pense qu'il était le chef des fils de prophètes tués ou cachés. — La persécution finie, ceux qui avaient échappé sortirent de leur retraite, et au moment de l'enlèvement d'Élie, leur maître, nous les retrouvons réunis à Béthel et à Jéricho. Ils savaient la disparition prochaine du prophète, et ils l'annoncèrent à son disciple Élisée. Cinquante de ceux qui habitaient Jéricho furent témoins de l'enlèvement d'Élie, et ils reconnurent Élisée comme leur chef. IV Reg., II, 3-7, 15-18. Leur histoire sous son gouvernement est tout épisodique. La femme de l'un d'eux, après la mort de son mari, eut recours à Élisée, qui multiplia l'huile pour payer les dettes du défunt. IV Reg., IV, 1-7. Ceux qui demeuraient à Galgala eurent à souffrir de la famine, et se crurent empoisonnés pour avoir mangé des coloquintes, que le cuisinier de la communauté avait cueillies dans les champs. Élisée enleva l'amertume du potage en y mélangeant un peu de farine. IV Reg., IV, 38-41. Voir col. 859. Ces fils de prophètes étaient au nombre de cent. IV Reg., IV, 43. Giézi demanda à Naaman un talent d'argent et deux vêtements de rechange pour deux jeunes disciples des prophètes, qui venaient d'arriver des montagnes d'Éphraïm. IV Reg., V, 22. Un jour les fils des prophètes dirent à Élisée : « Vous le voyez, le lieu que nous habitons avec vous est trop petit pour nous; allons nous bâtir une maison auprès du Jourdain. » Ils y allèrent, et c'est en travaillant que l'un d'eux laissa tomber dans le fleuve sa hache, qu'Élisée fit surnager. IV Reg., VI, 1-7. Ce prophète chargea un de ses disciples d'oindre Jéhu, roi d'Israël. IV Reg., IX, 1-10. De ces textes isolés on a conclu que les fils des prophètes vivaient en communauté, et qu'ils avaient à Galgala, à Béthel, à Jéricho et sur les bords du Jourdain, des centres où ils se trouvaient cent ou au moins cinquante. Comme, pour justifier sa mission divine, Amos répond à Amasias qu'il n'est ni prophète ni fils de prophète, mais un simple berger, VII, 14, on a pensé que les écoles de prophètes existaient encore de son temps (804-799). Trochon, *Les petits prophètes,* Paris, 1883, p. 181. On ignore quand et comment elles disparurent.

II. Leur nature et leur organisation. — 1° Les anciens commentateurs à la suite des Pères, saint Jérôme, *Epist. LVIII ad Paulinum,* n° 5, et CXXV *ad Rusticum monachum,* n° 7, t. XXII, col. 583 et 1076; Cassien, *De cœnobiorum institutis,* l. I, c. II, et *Collatio XVIII,* c. VI, t. XLIX, col. 61 et 1101; saint Isidore, *De ecclesiasticis officiis,* l. II, c. XVI, t. LXXXIII, col. 794, tenaient généralement les communautés de prophètes pour de véri-

tables monastères, où des moines s'exerçaient, sous l'autorité d'un supérieur, à toutes les pratiques de la vie religieuse. Cf. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 304-305. L'assimilation ne saurait être complète, car il ne paraît pas que les fils de prophètes fussent liés par des vœux, et on pense ordinairement que ceux qui étaient mariés ne menaient pas la vie commune. — 2° Appuyé sur l'autorité d'Abarbanel et de David Kimchi, qui reconnaissaient dans les écoles de prophètes des « maisons d'interprétation », Vitringa, *De Synagoga vetere,* 1726, p. 349-361, a vu dans les fils de prophètes des jeunes gens qui s'adonnaient à l'étude de la philosophie et de la théologie et écoutaient les leçons d'un maître savant, et dans les écoles de prophètes, des académies, qui étaient bâties dans la solitude et où s'enseignaient les sciences religieuses. D'après le même principe, d'autres critiques ont pensé qu'on formait, dans ces écoles normales, des maîtres ou des catéchistes pour instruire le peuple. Les déistes anglais du siècle dernier se sont représenté ces écoles comme des collèges, dont ils ont dressé le programme d'études et où l'on enseignait l'histoire, la rhétorique, la poésie, les sciences naturelles et la philosophie. C'est à ce sentiment que l'on doit le nom d' « écoles de prophètes ». L'hypothèse d'écoles proprement dites n'est pas justifiée par le texte sacré, et elle est peu vraisemblable en elle-même. Ramenée à de justes bornes, elle peut signifier au plus que les prophètes expliquaient oralement à leurs disciples la loi mosaïque et leur enseignaient la musique vocale et instrumentale, qui servait aux exercices religieux. — 3° Beaucoup de critiques modernes font de ces écoles de véritables séminaires de prophétisme, où des jeunes gens se préparaient à la mission prophétique par des exercices appropriés, sous la conduite d'un chef expérimenté. Mais tous n'ont pas du prophétisme et de la prophétie la même idée. Les uns conservent la véritable notion des prophètes, qu'ils regardent comme des hommes réellement inspirés de Dieu en vue d'une mission spéciale et pour annoncer l'avenir. Sans doute ils reconnaissent que Dieu appelle qui il veut au ministère prophétique; mais, conformément aux principes de saint Thomas, *Summa theologica,* 2ª 2æ, q. 172, art. IV, ils pensent que cette vocation, toute miraculeuse qu'elle était, avait d'ordinaire sa providentielle préparation dans les écoles de prophètes. Tous les prophètes ne sont pas sortis de ces écoles; mais cette institution fut souvent le moyen dont Dieu se servit pour leur recrutement. Kranichfeld, *De iis quæ in Testamento Veteri commemorantur prophetarum societatibus,* Berlin, 1860; J. Danko, *Historia revelationis divinæ Veteris Testamenti,* Vienne, 1862, p. 227-230; Mgr Meignan, *De Moïse à David,* Paris, 1896, p. 480; *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie,* Paris, 1892, p. 14-18. Mais les rationalistes ont une autre conception des écoles prophétiques. Pour eux, les prophètes sont seulement des orateurs inspirés, des interprètes officiels de la loi mosaïque et des avocats de la théocratie, et leurs collèges ont été un institut permanent, qui exerça une grande influence en Israël et représenta le véritable esprit de la Loi, en face des prêtres souvent trop attachés au culte matériel, en face du pouvoir dont il empêchait les empiétements. S. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 247 et 419; A. Réville, *Les prophètes d'Israël au point de vue de la critique historique,* dans la *Revue des Deux Mondes,* t. LXXIX, 1867, p. 844; Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament,* Paris, 1862, p. 357-364. Quelques-uns même attribuent à ces groupements de prophètes des ivresses orgiastiques, des accès de fureur divine, E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. I, 1887, p. 378-380; t. II, 1889, p. 278-280, ou au moins les apparences de la névrose et une invasion épidémique de la grande hystérie. Marcel Dieulafoy, *Le roi David,* Paris, 1897, p. 120-137. Ces explications si diverses ont un fondement commun; elles donnent au verbe *nâbâ',* « prophétiser », I Sam. (I Reg.), X, 5 et 6, 13; XIX, 20-24, le sens strict d'annoncer la volonté de Dieu et de présager l'avenir. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in libros Samuelis,* Paris, 1886, p. 114 et 196-197. Or ce verbe, aux formes *niphal* et *hithpael,* qui sont ici employées, a d'autres significations. Il signifie notamment louer Dieu par le chant des cantiques sacrés avec accompagnement d'instruments de musique. I Par., XXV, 1-3. Or, la première fois que l'assemblée des prophètes est mentionnée, elle comprend des instrumentistes. I Sam. (I Reg.), X, 5. Nous pouvons en conclure légitimement que ces prophètes prophétisaient, non pas en prédisant l'avenir, mais en parlant et en chantant sous une impulsion surnaturelle et avec accompagnement musical. C'est à cet exercice de piété que Saül prit part, en se mêlant à la troupe des prophètes. Quant aux manifestations extraordinaires, qui se produisaient au milieu des chants et des louanges divines, et sur la nature desquelles nous sommes peu renseignés, elles n'avaient rien de commun avec la manie des devins antiques ni avec la névrose; c'étaient des charismes, analogues à ceux dont l'Esprit-Saint favorisa les premiers chrétiens. D'ailleurs elles n'eurent lieu que du temps de Samuel, et rien n'indique qu'elles se soient reproduites sous Élie et Élisée. — 4° Pour caractériser autant que cela est possible les écoles de prophètes, nous dirons que « les prophètes y enseignaient simplement à bien croire et à bien vivre ». Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. I, p. 4, note. Ils se proposaient un but pratique, celui de former de véritables adorateurs de Dieu, des observateurs fidèles de la loi mosaïque, qui par leurs exemples agiraient sur la foule, arrêteraient les progrès de l'idolâtrie et ramèneraient leurs frères au culte du vrai Dieu. Ces écoles, en effet, fleurirent à des époques troublées, sous Samuel et plus tard exclusivement dans le royaume d'Israël, sous le règne désastreux d'Achab. Leur organisation n'a peut-être pas été identique aux deux périodes de leur histoire. A la première il n'y aurait eu, semble-t-il, que des réunions accidentelles, sous la présidence de Samuel. Les écoles des prophètes auraient donc été alors des associations libres, dont les membres se groupaient pour la prière et la louange de Dieu au son des instruments. Durant la seconde période, elles auraient eu un caractère plus stable et auraient ressemblé à des collèges, soumis à une discipline et régis par un supérieur. Cependant les habitations dressées sur les bords du Jourdain ne paraissent guère propres qu'à une destination passagère, et l'existence des fils de prophètes mariés rend douteuse la stabilité des communautés. Mais toute conclusion tirée de données historiques si insuffisantes reste nécessairement conjecturale. — Cf. Schwebel-Mieg, *De prophetarum scholis,* Strasbourg, 1833 et 1835; Clair, *Les livres des Rois,* Paris, 1884, t. I, p. 67-75; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. XXIX-XXXII; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1896, t. II, p. 103-104.

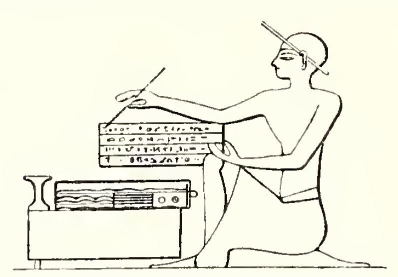
E. MANGENOT.

ÉCONOME (Nouveau Testament : οἰκονόμος; Vulgate : *dispensator,* Luc., XII, 42; I Cor., IV, 1, 2, etc.; *villicus,* Luc., XVI, 1, 3, 8; *actor,* Gal., IV, 2; *arcarius,* Rom., XVI, 23), homme de confiance chargé de l'administration d'une maison, ce qui, dans le Nouveau Testament grec, est appelé οἰκονομία. Luc., XVI, 2, 3, 4. Cf. Septante, III Reg., IV, 6 (hébreu : *'al-hab-bâiṭ,* « celui qui est préposé à la maison »); I Par., XXIX, 6; Esth., I, 8; VIII, 9. — 1° L'économe a soin de tous les intérêts, fait valoir les biens, Luc., XII, 42; I Cor., IV, 2, vend, achète, règle les dépenses, etc. Son rôle est plus étendu que celui du *villicus,* chargé seulement de faire valoir un domaine. Cf. S. Jérôme, *Epist. CXXI, ad Algas.,* 6, t. XXII, col. 1018, 1019. — 2° Dans une de ses paraboles, Luc., XVI, 1-8, Notre-Seigneur met en scène un économe employé dans la maison d'un riche. Le maître, informé

que l'économe dilapidait ses biens, lui ordonna de rendre ses comptes et lui signifia que sa charge allait lui être ôtée. L'économe, habitué à commander et à être bien traité, réfléchit sur sa situation et conclut qu'il ne pourrait se faire ni au travail des champs ni à la mendicité. Il résolut en conséquence de se ménager des amis parmi les débiteurs de son maître. Il les appela donc les uns après les autres, prit leurs créances et leur en fit substituer de nouvelles, dans lesquelles le montant des dettes était considérablement diminué. Aussi peu scrupuleux que l'économe, les débiteurs se prêtèrent à cette opération malhonnête, qui servait si bien leurs propres intérêts, et les disposait à accueillir chez eux l'économe, quand celui-ci aurait quitté la maison de son maître. La prudence de cet économe est louée dans l'Évangile, sans qu'on puisse déterminer si le « maître » qui formule cet éloge est le maître de la maison ou Notre-Seigneur lui-même. La seconde hypothèse paraît plus probable, car les débiteurs durent garder pour eux le secret de ce qui s'était passé, sous peine de s'exposer aux revendications du maître. Il est évident que ce qui est loué par Notre-Seigneur, ce n'est pas la malhonnêteté de l'économe, qu'il range lui-même parmi « les fils de ce siècle »; mais son habileté, offerte en exemple aux « fils de la lumière ». Cette parabole rappelait aux auditeurs du divin Maître un fait qui ne devait pas être absolument exceptionnel. La tentation de s'enrichir aux dépens d'un propriétaire opulent était trop forte pour que, même chez les Juifs de cette époque, on n'y succombât pas de temps à autre. — Tous les économes ne ressemblaient pas à celui de la parabole. Il y avait aussi « le serviteur fidèle et prudent que le maître a préposé à sa famille pour lui fournir la nourriture au temps voulu ». Matth., XXIV, 45. En récompense de sa fidélité, cet économe est mis à la tête de tous les biens de son maître. Luc., XII, 42, 44. Cf. Luc., XIV, 17, 23. — 3° Le trésorier de certaines villes grecques portait le titre de οἰκονόμος. Un disciple de saint Paul, nommé Éraste, était « économe » (Vulgate : *arcarius*) de Corinthe. Rom., XVI, 23. — 4° Par une belle image, les Apôtres et les chrétiens qui annoncent l'Évangile sont appelés, I Cor., IV, 1 : οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ, « les administrateurs des mystères divins. » Dans l'Épître à Tite, I, 7, l'évêque est qualifié οἰκονόμος Θεοῦ, « l'économe de Dieu. » Saint Pierre recommande aux fidèles d'être de « bons économes des multiples grâces de Dieu », καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ. I Petr., IV, 10.

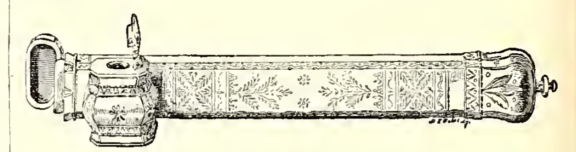
H. LESÊTRE.

ÉCRITOIRE (de *scriptorium*, chambre ou meuble à écrire; hébreu : *qèsèṭ*), petite boîte portative dans laquelle on met les ustensiles nécessaires à écrire, l'encre, les calames ou roseaux et le canif. L'écritoire comprenait deux



517. — Scribe égyptien avec son écritoire. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners*, t. II, p. 297.

compartiments : un vase contenant l'encre et un étui pour les roseaux et le couteau. Elle différait donc de l'*encrier*, qui peut être renfermé dans l'écritoire ou en être isolé. Les scribes égyptiens se servaient de palettes en bois, en ivoire ou en pierre, dans lesquelles étaient creusés des godets pour détremper l'encre sèche (voir fig. 17, col. 51), et aussi de petits vases contenant de l'encre noire et de l'encre rouge (fig. 517). L'écritoire n'est mentionnée qu'une fois dans la Bible. Le prophète Ézéchiel, IX, 2-11, vit sept anges que le Seigneur envoyait châtier Jérusalem. L'un d'eux, vêtu comme les scribes, portait à la ceinture le *qéséṭ hassôfêr*. Le Seigneur lui ordonna de passer au milieu de la ville et de marquer d'un *ṭav* (voir col. 1131) le front des pieux Israélites qui devaient échapper au carnage de leurs concitoyens. Étymologiquement, le *qéséṭ* paraît désigner exclusivement l'encrier, la fiole qui contient l'encre; mais il pouvait fort bien, en vertu de l'usage, signifier l'écritoire. Les Septante avaient lu un autre mot et avaient traduit ζώνη σαπφείρου, « une ceinture de saphir. » Aquila, dans la première édition de sa version, et Théodotion avaient transcrit en caractères grecs le mot hébreu qu'ils ne comprenaient pas, κάστυ γραμματέως. Aquila traduisit dans sa seconde édition μελανοδοχεῖον γραφέως, et Symmaque πινακίδιον γραφέως. Un Juif, interrogé par Origène, lui dit que le κάστυ d'Aquila et de Théodotion correspondait au καλαμάριον



518. — Écritoire orientale moderne, en cuivre.

ou écritoire des Grecs. *Selecta in Ezech.*, IX, 2, t. XIII, col. 800; *Hexapl.*, Ezech., IX, 2, t. XVI, col. 2451-2455. Saint Jérôme a traduit *atramentarium*, « encrier. » Le saint docteur savait cependant que beaucoup de commentateurs donnaient à ce passage d'Ézéchiel un sens plus précis, et entendaient le *qéséṭ* de l'écritoire, « thecæ scribentium calamorum. » *In Ezech.*, l. III, t. XXV, col. 86-87. On a découvert à Pompéi des encriers en terre cuite ou en bronze, ordinairement munis d'un couvercle. Parfois deux encriers étaient soudés : l'un contenait l'encre noire, l'autre l'encre rouge. Ces objets ont souvent une anse ou un anneau, qui permet de les pendre à la ceinture. Voir fig. 20, col. 53. Aujourd'hui encore, les écrivains de profession en Orient portent toujours appendu à leur ceinture un tube de métal (fig. 518) ou d'ébène, qui renferme le roseau et l'encrier. — Dans le Nouveau Testament, il est plusieurs fois question d'encre; mais l'écritoire n'est pas nommée. Voir ENCRE.

E. MANGENOT.

1. ÉCRITURE, ÉCRITURE SAINTE, c'est-à-dire écriture par excellence, un des noms par lesquels on désigne les « écrits » inspirés qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament. L'origine de cette expression se trouve dans les livres de l'Ancien Testament postérieurs à la captivité de Babylone. L'auteur des Paralipomènes désigne les prescriptions de la loi en disant *kakkâṭûb*, « comme il est écrit, » ce que les Septante traduisent : κατὰ τὴν γραφήν, παρὰ τὴν γραφήν, « selon l'Écriture ». II Par., XXX, 5, 18. La même locution se lit dans Esdras et dans Néhémie. I Esdr., III, 4; II Esdr., VIII, 15. De là l'usage d'en appeler à l'autorité des livres inspirés par la formule γέγραπται, Matth., IV, 4, 6; X, 21, etc.; καθὼς γέγραπται, Rom., I, 11; II, 24, etc., ce qui est la traduction de l'hébreu *kakkâṭûb*, et d'appeler simplement ces livres par antonomase l'Écriture. Les écrivains du Nouveau Testament nomment l'Ancien ἡ Γραφή, *Scriptura*, Joa., VII, 38; X, 35; Act., VIII, 32; Rom., IV, 3; IX, 17; Gal., III, 8, 22; IV, 30; II Tim., III, 16; Jac., II, 8; I Petr., II, 6; II Petr., I, 20; αἱ Γραφαί, *Scripturæ*, Matth., XXI, 42; XXII, 29; XXVI, 54; Marc., XII, 24; XIV, 49; Luc., XXIV, 27, 45; Joa., V, 39; Act., XVII, 2, 11; XVIII, 24, 28; I Cor., XV, 3, 4; Γραφαὶ ἅγιαι, *Scripturæ Sanctæ*, Rom.,

I, 2; ils citent les prophètes en les appelant αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, *Scripturæ prophetarum*, Matth., XXVI, 56; γραφαὶ προφητικαί, *Scripturæ prophetarum*, Rom., XVI, 26, et ils reproduisent des versets ou passages des auteurs sacrés en général en les nommant simplement γραφή, *scriptura :* « N'avez-vous pas lu cette écriture? » c'est-à-dire ce passage de l'Écriture. Marc., XII, 10. Voir aussi Luc., IV, 21; Joa., XIX, 37; Act., I, 16. — Saint Pierre a appliqué le nom d'Écritures, αἱ Γραφαί, aux écrits du Nouveau Testament, aussi bien qu'à ceux de l'Ancien, II Petr., III, 16, et l'Église a adopté universellement cette manière de désigner tous les livres inspirés, de la même manière qu'elle a adopté les noms de Livres Saints, de Saintes Lettres, d'Ancien et de Nouveau Testament, qui sont également d'origine biblique. Pour le mot *Bible*, voir t. I, col. 1175-1176. F. VIGOUROUX.

2. ÉCRITURE HÉBRAÏQUE. L'écriture est l'art de représenter la pensée et de fixer la parole par des signes ou caractères, naturels ou conventionnels, tracés à la main ou à l'aide d'un instrument. On appelle *idéographique* l'écriture qui exprime directement, par des peintures ou des symboles, les idées; *phonétique*, celle qui reproduit les sons de la parole. Cette dernière est *syllabique* ou *alphabétique*, selon que les caractères représentent des articulations complexes ou des syllabes, ou bien des sons simples ou des lettres. Les Hébreux n'ont employé que l'écriture alphabétique; mais ils se sont servis successivement de deux formes différentes d'alphabets et ils ont eu deux écritures, la phénicienne et l'assyrienne, dont nous allons résumer l'histoire et les transformations.

I. ÉCRITURE PHÉNICIENNE. — 1° *Son origine.* — Les Hébreux, parlant une langue semblable à celle des Phéniciens, adoptèrent de bonne heure l'écriture de ces derniers. Voir ALPHABET HÉBREU, t. I, col. 402-416, pour l'origine et les éléments de l'écriture phénicienne. Sa dépendance des caractères hiératiques égyptiens paraît certaine. Toutefois l'emprunt n'a pas été fait de toutes pièces ni d'un seul coup. Le passage des hiéroglyphes à l'alphabet n'a été ni si simple ni si direct qu'on l'avait cru d'abord. Les hiéroglyphes héthéens et les inscriptions cypriotes, qui en dérivent, montrent par quels tâtonnements on a passé avant d'inventer l'alphabet. Le syllabaire cypriote (voir col. 467-469) se rattache au courant de simplification qui s'est produit presque simultanément dans les anciennes écritures idéographiques et d'où est sorti l'alphabet; c'est un de ces essais qui ont précédé l'invention de l'alphabet et ont contribué soit directement, soit indirectement, à son éclosion. Il faut en rapprocher, semble-t-il, les caractères gravés sur des sceaux en pierre, découverts récemment dans le Péloponèse et l'île de Crète. A côté de signes hiéroglyphiques, empruntés au corps humain, aux animaux, aux plantes et à d'autres motifs d'ornementation, on a trouvé des formes cursives qui en sont le développement et qui constituent un syllabaire, semblable à celui de Chypre. A. J. Evans, *Primitive Pictographs and a præ-phœnician Script from Crete and the Peloponnese,* dans le *Journal of Hellenic Studies,* t. XIV, 1894. Cf. *Beilage zur Allgemeinen Zeitung,* du 21 octobre 1895. Des signes de même nature ont été rencontrés dans la Basse Égypte, à Kahoun, sur des objets de la XIIe dynastie, et à Médinet-Ghorab, sur des objets de la XVIIIe et de la XIXe dynastie. Ce sont des marques de potier ou de maçon, qui reproduisent des signes hiératiques et des lettres des alphabets phénico-grecs. L'auteur de cette découverte, Fl. Petrie, les attribue à des prisonniers de race méditerranéenne, que les Égyptiens employaient comme captifs aux travaux publics. Ces travailleurs étrangers ne furent pas vraisemblablement initiés à l'écriture hiéroglyphique; mais ils purent apprendre des maçons égyptiens, avec qui ils vivaient, l'usage des marques d'ouvrage. On finit par employer ces marques hiéroglyphiques pour reproduire le son des mots qu'elles représentaient. Après avoir été d'abord une simple convention d'ouvriers, ces signes syllabiques furent transportés à travers la Méditerranée par le commerce international et servirent de mode d'écriture pour d'autres usages que leur emploi primitif. Ainsi ils pourraient être considérés comme un anneau intermédiaire entre les signes hiératiques et l'alphabet phénicien. Fl. Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara,* in-4°, Londres, 1890. Cf. *Revue critique d'histoire et de littérature,* du 27 avril 1891, p. 322-323.

L'époque à laquelle les Phéniciens ont tiré leur alphabet des caractères hiératiques égyptiens est incertaine. On la fixe au temps de la domination des Hyksos. M. de Vogüé, *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. II, t. I, Paris, 1889, p. II. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. I, Paris, 1887, p. 134-136, a précisé le lieu de l'emprunt. Ce lieu serait San ou Tanis, centre de l'empire des Hyksos. Ces Chananéens adaptèrent l'hiéroglyphisme égyptien à leur langue et transcrivirent les noms sémitiques au moyen d'un choix de vingt-deux caractères hiératiques. L'emprunt doit être plus ancien, car des découvertes récentes nous ont appris que les relations des tribus chananéennes avec l'Égypte ont précédé l'invasion des rois Pasteurs. D'ailleurs la présence de signes identiques aux caractères phéniciens sur les monuments de Kahun, qui remontent à trois mille ans environ avant notre ère, prouve au moins que les premiers essais d'alphabétisme sont bien antérieurs aux Hyksos. Tout ancienne que soit son origine, l'écriture alphabétique n'est devenue usuelle et commune chez les tribus palestiniennes qu'à une époque assez tardive, vers le XIVe ou le XIIIe siècle avant notre ère. En effet, la correspondance trouvée à Tell-el-Amarna nous a révélé que l'écriture cunéiforme était employée au XVe siècle avec la langue assyrienne comme moyen officiel de communication entre le roi d'Égypte et ses tributaires ou alliés de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine. Si l'écriture alphabétique avait été répandue alors dans les pays araméens et phéniciens, les gouverneurs de Byblos, de Sidon et de Jérusalem auraient sans doute écrit au pharaon en phénicien, avec des caractères alphabétiques. L'emploi de ces caractères était donc alors limité. La nouvelle écriture n'était pas encore une écriture littéraire; elle servait surtout aux Phéniciens dans leurs relations commerciales et n'était guère employée par les tribus chananéennes et autres qui habitaient l'intérieur de la Palestine. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris, 1892, p. 64-70.

2° *Époque à laquelle les Hébreux ont adopté l'écriture phénicienne.* — Nous manquons de renseignements précis pour déterminer cette époque, et nous ne pouvons dire avec certitude si les Israélites connurent l'alphabet durant leur passage en Palestine avant leur entrée en Égypte, ou seulement pendant leur séjour dans la terre de Gessen. Les philosophes français du siècle dernier niaient que Moïse fût l'auteur du Pentateuque, sous le faux prétexte que l'écriture n'était pas inventée de son temps. Tout en reconnaissant l'existence de l'alphabet avant Moïse, les rationalistes prétendent encore que les Hébreux ont appris à écrire sous les Juges, et qu'en Israël l'écriture est postérieure à Moïse et à Josué de trois à quatre cents ans. E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* Paris, 1879, t. I, p. 114; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* Paris, 1887, t. I, p. 143 et p. 181, note 3. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. II, p. 548-551. On peut soutenir que l'écriture était connue en Chanaan avant l'exode, et que malgré leur vie nomade les patriarches Abraham, Isaac et Jacob s'en servirent dans leurs relations d'affaires avec les habitants de la Palestine. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, t. I, p. 259-260. Il y a tout lieu de penser que, s'ils n'avaient

pas auparavant l'usage de l'alphabet, les Israélites le prirent durant leur séjour dans la terre de Gessen. Ignorant la langue des Égyptiens, Gen., XLII, 23, ils ne furent guère sans doute initiés aux hiéroglyphes. Ne se mêlant pas avec la population égyptienne, habitant près de la frontière, en contact avec des Chananéens, ils adoptèrent plutôt l'écriture phénicienne, qui servait à reproduire une langue voisine de la leur. D'ailleurs ils comptaient parmi eux, durant la persécution, des chefs d'équipe qui, sous les ordres des officiers royaux, surveillaient les corvées. Exod., V, 6, 10, 15. On les nommait *šôterim,* c'est-à-dire « scribes ». Ils savaient écrire et ils notaient la présence de tous les ouvriers, la quantité de matériaux employés et la besogne accomplie. Les quatre derniers livres du Pentateuque nous fournissent d'autres renseignements qui montrent que les Israélites faisaient au temps de Moïse un usage fréquent de l'écriture. Sans parler des tables du Décalogue, gravées par Dieu lui-même, Exod., XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15 et 16, etc., Moïse écrit par ordre divin le récit de la victoire remportée sur Amalec, Exod., XVII, 14; les conditions de l'alliance avec le Seigneur, qu'il lut au peuple, Exod., XXIV, 4 et 7; la suite des campements depuis Ramessès jusqu'au mont Hor, Num., XXXIII, 2; le livre de la Loi, qu'il remit aux lévites et aux anciens. Deut., XXXI, 9. Cf. XXVIII, 58 et 61; XXIX, 20 et 27; XXXI, 19-26. Les noms des tribus d'Israël sont gravés sur l'éphod d'Aaron. Exod., XXVIII, 9-12. Une inscription se lit sur la lame d'or qui servait de coiffure au grand prêtre. Exod., XXVIII, 36, et XXXIX, 29. Les noms des tribus sont écrits sur douze verges. Num., XVII, 2. Le prêtre devait transcrire les malédictions lancées contre la femme adultère, et les effacer dans les eaux amères que l'accusée devait boire. Num., V, 23 et 24. Chaque Israélite était obligé d'écrire sur sa porte le Décalogue. Deut., VI, 9; XI, 20. Le mari qui répudiait sa femme était tenu de lui remettre un acte de divorce. Deut., XXIV, 1. Moïse ordonne au peuple d'écrire sur des pierres une partie de la législation, Deut., XXVII, 2-8, et cet ordre est exécuté après le passage du Jourdain. Jos., VIII, 32. Une description du pays de Chanaan est écrite dans un livre pour préparer le partage entre les tribus. Jos., XVIII, 6-9. Le renouvellement de l'alliance divine fut rédigé par Josué dans le volume de la Loi du Seigneur. Jos., XXIV, 26. Un jeune homme de Soccoth écrivit pour Gédéon les noms des notables de l'endroit. Jud., VIII, 14. Lorsque la royauté fut établie en Israël, Samuel rédigea le pacte de la monarchie et le déposa auprès de l'arche. I Reg., X, 25. A partir de cette époque, l'usage de l'écriture fut très répandu. David et ses successeurs eurent auprès d'eux une sorte de secrétaire d'État, qui rédigeait et conservait les actes publics. Les annales du royaume furent tenues régulièrement depuis Salomon. Malheureusement nous ne possédons aucun document de ces temps reculés. Les plus anciennes inscriptions sémitiques sont seulement du IXe siècle avant Jésus-Christ. Nous pouvons suivre dès lors les modifications successives de l'écriture hébraïque.

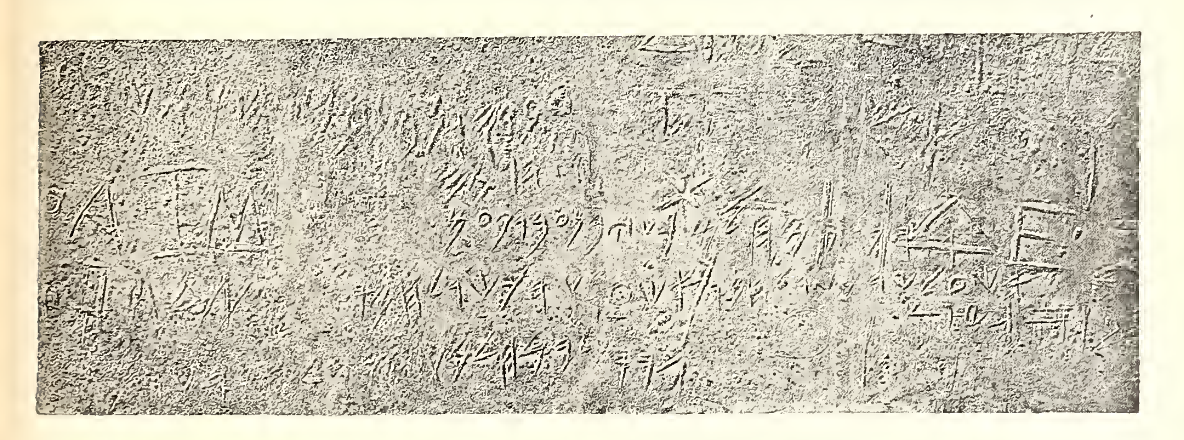
3° *Développement de l'écriture hébraïque.* — Au moment où nous la trouvons, cette écriture est encore presque identique avec l'écriture phénicienne. Cependant les deux alphabets se diversifient déjà dans deux sens divergents, qui donneront deux types différents. Les divergences se produisent sous l'influence de la rapidité du mouvement, qui amène la main à se soulever le moins possible. Le plus ancien spécimen du type phénicien est une inscription tracée sur le bord d'une coupe en bronze, qui a été découverte, vers 1876, dans l'île de Chypre, et qui est dédiée au dieu Liban (fig. 519). Le caractère archaïque de l'écriture oblige à placer cette inscription au plus tard à 800 ans avant notre ère. Quelques pierres gravées, telles que le sceau de Molokram, trouvé sous le pied d'un des grands taureaux ailés du palais de Khorsabad, appartiennent à la même période. Certaines inscriptions de Sardaigne, quoique plus récentes, reproduisent le même type. Dans les épigraphes tracées sur les jambes d'un des colosses du grand temple d'Ipsamboul, entre 650 et 595 avant notre ère (fig. 520), l'écriture phénicienne est en voie de transformation; quelques lettres ont déjà la forme du phénicien classique. La stèle de Byblos offre l'exemple le plus remarquable de cette écriture de transition. La plupart des caractères y ont une tournure moderne. Les inscriptions les plus récentes (400-100 avant J.-C.) se rapportent à trois types bien distincts : le type sidonien, dans l'inscription du sarcophage d'Esmunazar, vers 380; le type cypriote, dont le sommet des lettres s'entr'ouvre, et le type carthaginois, dont l'écriture est plus légère et plus élancée. Par une dernière modification, l'écriture phénicienne aboutit en Afrique, sous la domination romaine, à l'alphabet néo-punique. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité,* Paris, 1891, p. 169-187.



519. — Inscription phénicienne sur le bord d'une coupe en bronze dédiée à Baal-Lebanon. Cabinet des antiques de la Bibliothèque nationale de Paris. — D'après le *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. I, t. I, pl. IV, n° 5.

Partie supérieure de la coupe : וסכן קרתחדשת עבד חרם מלך צדנם אז יתן לבעל לבנן אדני בראשת נחשת ח. « ... *Sôken* de Qarṭaḥdasṭ, serviteur de Ḥiram, roi des Sidoniens. Il a donné ceci à Baal-Lebanon, son seigneur, des prémices de l'airain... » — Petit fragment à gauche : טב סכן קרתחדשת א, « ... tob, *Sôken* de Qarṭaḥdasṭ... » — Petit fragment à droite : [לב]על לבנן אדני, « ... [à Ba]al-Lebanon, son seigneur. »

De son côté, l'écriture hébraïque se développe dans une direction différente. Nous en possédons peu de monuments. Bien que moabite, la stèle de Mésa appartient à la même famille paléographique que l'hébreu. L'inscription qui y est gravée reproduit la série complète des lettres de l'alphabet. On y observe déjà une tendance marquée à pencher les caractères et à recourber leur queue. Les lettres quiescentes y sont employées plus souvent que dans le phénicien. Tous les mots sont séparés l'un de l'autre par un point. L'écriture présente des traces d'usure qui attestent un emploi déjà assez long de l'alphabet. Elle a aussi les traits distinctifs qui deviendront les marques caractéristiques de l'écriture hébraïque. Les angles sont très aigus et fortement accusés; les barres transversales du *hé*, du *iod*, du *zaïn* et du *tsadé* acquièrent une importance qu'elles n'ont pas en phénicien; le *vav* présente une forme arrondie très particulière. Ces caractères sont encore plus sensibles sur les pierres gravées jours dans l'écriture samaritaine. Les monuments de cette écriture sont des manuscrits du Pentateuque et des inscriptions provenant de Naplouse. Les manuscrits ne remontent pas au delà du xe siècle de notre ère. Les inscriptions sont plus anciennes. On a voulu les rapporter à l'époque du temple de Garizim, qui fut détruit l'an 129 avant J.-C. Mais, plus probablement, elles sont seulement antérieures à la révolte des Samaritains sous Justinien Ier, en l'an 529 de notre ère. L'alphabet qu'elles reproduisent est sensiblement le même que celui des manuscrits, et il dérive de l'ancienne écriture hébraïque. Les enjolivements y tiennent une trop grande place et donnent à l'écriture samaritaine quelque chose de factice et de capricieux. Elle paraît s'être arrêtée à un moment de son développement et être devenue hiératique. Anguleuse et massive, elle se replie sur elle-même et elle s'immobilise dans ses caractères stéréotypés. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, p. 188-204.



520. — Inscription phénicienne des colosses d'Ipsamboul. D'après le *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, pl. XX, n° 112. C'est une série de *graffiti*, contenant des noms propres. Voir *ibid.*, p. 131-135.

à légendes hébraïques. Mais ces cachets n'ont que très peu de lettres. Un monument plus complet, c'est l'inscription commémorative du percement du canal de Siloé. Voir t. I, col. 805-806. Il date du règne d'Ézéchias, de la fin du VIIIe siècle. Les mots sont séparés par un point, comme dans l'inscription de Mésa (voir Mésa). Les lettres ont quelque chose d'archaïque et de heurté; leurs profils sont nettement accusés. Les queues, déjà penchées sur la stèle de Mésa, se replient de plus en plus sous la lettre.

Telles sont les modifications qu'a subies l'écriture monumentale. Nous ne pouvons, faute de documents, suivre les transformations de la paléographie manuscrite. Il nous est impossible de savoir si l'écriture a subi les mêmes changements dans les manuscrits que sur les monuments. Nous pouvons soupçonner seulement, d'après la règle générale et par analogie avec l'écriture araméenne, que l'écriture manuscrite des Hébreux s'est altérée plus vite que celle des inscriptions. Une grande lacune nous dérobe pendant plusieurs siècles l'écriture hébraïque, et, quand nous la retrouvons, elle est totalement modifiée; elle s'est confondue avec l'écriture araméenne, dont est sorti l'hébreu carré. Cependant, même après cette substitution, l'ancienne écriture a persévéré dans la numismatique. Sous les Machabées, quand l'hébreu carré est déjà devenu l'écriture courante, les monnaies frappées par Simon et ses successeurs ont toutes des légendes en caractères archaïques. Le même retour aux formes anciennes se retrouve sur les monnaies de Barcochébas, dont la révolte amena la ruine définitive du judaïsme, en l'an 134 après Jésus-Christ.

L'alphabet phénicien a même persévéré jusqu'à nos

4° *Manière dont l'écriture phénicienne était transcrite.* — Les verbes qui désignent l'action d'écrire, *kâṭab*, *bê'êr*, *ḥâraṭ*, « tailler, sculpter, » nous indiquent que l'écriture fut d'abord gravée. Nous savons que les Hébreux ont gravé sur la pierre des inscriptions commémoratives ou des textes assez courts, comme le Décalogue et des passages de la Loi. Exod., XXXI, 18; XXXIV, 28; Deut., XXVII, 8; Jos., VIII, 32. Ils écrivaient aussi sur des plaques de métal, Exod., XXVIII, 36; Job, XIX, 24, et sur des tablettes de bois. Num., XVII, 3; Ezech., XXXVII, 16 et 17. Mais cette écriture monumentale ne pouvait être employée pour les œuvres littéraires un peu étendues, ni dans l'usage ordinaire. On ne voit pas que les Israélites aient eu coutume d'écrire sur l'argile, comme on le faisait à Ninive et à Babylone. Une Bible écrite sur des briques exigerait une grande bibliothèque pour la loger. Nous n'avons pas de renseignements explicites sur la matière dont les Hébreux se servaient pour écrire leurs livres. Mais le nom de « rouleau », *megillâh*, Ps. XXXIX, 8; Jer., XXXVI, 2; Ezech., II, 9; III, 1-3; Zach., V, 1-2, laisse supposer que les livres étaient formés d'une matière flexible, peau préparée, papyrus ou étoffe. Des bandes de papyrus ou de cuir étaient rattachées l'une à l'autre et s'enroulaient autour de deux bâtons. De simples feuillets de papyrus ou des morceaux de parchemin servaient à recevoir des écrits plus courts. On n'écrivait que d'un seul côté. Dans les rouleaux, le texte était disposé en colonnes perpendiculaires, allant de droite à gauche. Les pages étaient appelées *delâtôt*, « portes, » Jer., XXXVI, 23, probablement à cause de leur ressemblance avec une porte rectangulaire.

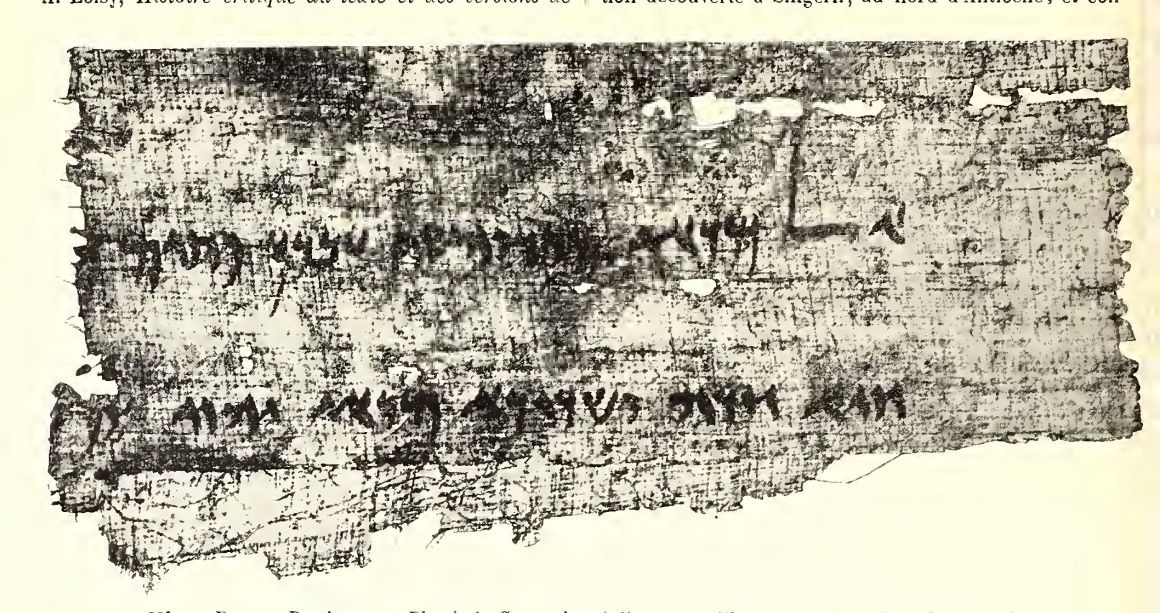
Les caractères étaient gravés sur la pierre avec un

style, *ḥérét*, Is., VIII, 1. Cf. Job, XIX, 24. Pour l'écriture ordinaire, on employait le calame, *'ét* (voir col. 50-53), qu'on taillait avec le canif (voir col. 131). Le calame portait l'encre, Jer., XXXVI, 18 (voir ENCRE), et traçait les lettres. A l'origine, les scribes hébreux ne séparaient pas les mots les uns des autres, et leur écriture était continue, sans interruption ni intervalle. Sur la stèle de Mésa et dans l'inscription de Siloé, les mots sont distingués par un point. On ne peut affirmer avec certitude qu'il en était de même dans l'écriture cursive, et il se pourrait que dans les manuscrits la séparation n'ait pas été marquée. Le Pentateuque samaritain a conservé l'usage du style lapidaire, et des points sont placés entre les mots. Cf. Trochon, *Introduction générale,* Paris, t. II, 1887, p. 666-669; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris, 1892, p. 96-100.

5° *Influence de l'ancienne écriture sur la version des Septante.* — Cette traduction a été faite sur des manuscrits écrits en caractères phéniciens. En effet, Origène, *Selecta in Ps. II,* t. XII, col. 1104, dit que les meilleurs manuscrits grecs de cette version reproduisaient le nom ineffable de Dieu avec les anciens caractères hébraïques, ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι. Or certaines variantes qui existent entre la version grecque et le texte hébreu s'expliquent seulement par l'ancienne écriture. Ainsi plusieurs leçons proviennent d'une confusion de lettres, qui n'a été possible qu'avec l'alphabet phénicien : θασοβάμ (תצבן) au lieu de אצבן, Gen., XLVI, 16; τῆς ἐπαύλεως (החצרות) au lieu de החירות, Exod., XIV, 2; τῆς στοιβῆς (הערשה) au lieu de צהרמה, Ruth, III, 7; λαλήσῃ (ידבר) au lieu de יעבר, Ps. XVII, 3; μοι (לי) au lieu de לא, Ps. XXXV, 20; κραταιούς (אבירים) au lieu de אדירים, Ps. CXXXVI, 18; φθεγξάμενος (אמר) au lieu de אשר, Lam., I, 12, etc. Cf. F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 3e édit., Fribourg, 1890, p. 63. D'autre part, l'écriture continue a produit des coupures différentes de la séparation actuelle des mots. Ainsi les mots לכן עניי הצאן, Zach., XI, 7 et 11, ont été traduits : εἰς τὴν Χαναανῖτιν, parce que les traducteurs n'ont fait qu'un seul mot des deux premiers et ont lu *likna'ani* au lieu de *lâkên 'aniyê.* F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1895, t. I, p. 196. Voir d'autres variantes dans Montfaucon, *In Hexapla prælim., Patr. gr.,* t. XV, col. 41-46.

II. ÉCRITURE ASSYRIENNE. — 1° *Écriture araméenne.* — Les Hébreux, après le retour de la captivité de Babylone, changèrent d'écriture et remplacèrent l'alphabet phénicien, dont ils s'étaient servis dès l'origine, par l'alphabet araméen. Celui-ci dérivait du premier, et il s'en était distingué par des modifications successives, dont on peut se rendre compte par les monuments. Les Araméens ou Syriens donnèrent peu à peu à l'écriture phénicienne, qu'ils avaient adoptée, cette forme cursive, qui est appropriée au génie de leur race, qui a été acceptée par les autres peuples sémitiques, et qui a fait d'eux les propagateurs de l'alphabet dans le monde oriental. Une inscription découverte à Singerli, au nord d'Antioche, et contemporaine de la chute de Samarie, sinon antérieure, par conséquent de la seconde moitié du VIIIe siècle avant notre ère, montre la transition entre l'écriture phénicienne et l'araméenne. Les caractères y sont très mélangés; quelques-uns ont gardé les anciennes formes phéniciennes; d'autres, comme le *iod,* ont déjà les signes distinctifs de l'écriture araméenne. Les mots et parfois même des lettres isolées sont séparés par des points, comme sur la stèle de Mésa. Le même mélange se rencontre dans les plus anciennes inscriptions araméennes des poids de bronze qui ont été trouvés dans les ruines de Ninive, et dont l'alphabet se confond presque avec le phénicien. Le changement est très petit en apparence, mais il est caractéristique. Dans toutes les lettres qui ont une tête fermée, le sommet s'ouvre; il se fait comme un trou, et au lieu d'un triangle il ne reste qu'une petite cavité dont les parois latérales vont en diminuant. Les divergences s'accusent de très bonne heure et vont rapidement en augmentant. Ces modifications rapides proviennent de l'emploi fréquent de l'écriture araméenne comme écriture cursive et populaire.

A l'époque perse, l'écriture araméenne prit une grande extension et devint l'instrument officiel des relations quotidiennes des rois perses avec leurs vassaux. Par suite, elle s'altéra vite. On peut suivre la marche des modifications et en déterminer les lois. La transformation s'opéra de trois façons à la fois : 1. par la suppression de



521. — Papyrus Borgianus. — D'après le *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. II, t. I, pl. XV, n° 144.
1. אל מראי מתרוהשת עבדך פחים ... — 2. היא חדה ושרירא מראי יהוי יק ...
« 1. A mon seigneur Mithravahišt, ton serviteur Paḥim... — 2. vivant, joyeux et fort. Mon seigneur, qu'il soit... »

la tête des lettres; 2. par l'effacement des angles; 3. par une sorte de retour des lettres sur elles-mêmes. Elle s'explique par l'usage du papyrus et de l'écriture cursive. L'élan de la main en écrivant amène ces modifications. Toutes les inscriptions de cette période ne présentent pas le même degré d'altération pour toutes les formes. Il y a de grandes variétés d'un pays à l'autre et parfois sur le même monument. Les nouveaux caractères se trouvent réunis sur les papyrus (fig. 521) et les monuments araméens d'Égypte qui datent de 500 à 200 avant Jésus-Christ. L'écriture diffère tout à fait de la phénicienne, et on l'a appelée *araméenne de transition,* parce qu'elle sert d'intermédiaire entre l'ancien alphabet et toutes les écritures sémitiques modernes. Sur la stèle de Teima, découverte en Arabie, en 1883, par Ch. Huber (fig. 522), les lettres sont mieux formées que sur les monuments araméens d'Égypte, bien qu'elles appartiennent au même type. A la fin de la période perse, l'écriture araméenne, devenue l'écriture populaire et courante, est adoptée par tous les peuples sémitiques. Nous suivrons ses modifications postérieures chez les Hébreux seulement. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité,* p. 205-220; M. de Vogüé, *Corpus inscriptionum semiticarum, pars IIa,* t. I, Paris, 1889, *proœm.,* p. II-V.



522. — Inscription de Teima.
D'après le *Corpus inscript. semit.,* part. II, pl. X, nº 114.

1. [כ]יתבא זי קר — 3. [ר]ן לצלם אלה
2. [ב]מענן בר עמ — 4. א להיי נפשה

« 1. Trône qu'a offert — 2. Ma'anân, fils de 'Im — 3. rân, au dieu Salm, — 4. pour sa vie. »

2º *L'écriture araméenne devient l'hébreu carré.* — L'hébreu carré, tel que nous l'écrivons encore aujourd'hui, dérive de l'écriture araméenne, qui s'est substituée peu à peu chez les Juifs à l'écriture phénicienne. Les auteurs juifs attribuent cette substitution à Esdras. Ils appellent la nouvelle écriture אשורית, *assyrienne,* parce qu'ils l'ont rapportée du pays de la captivité, et ils la distinguent de l'ancienne, qu'ils nomment עברית, *hébraïque. Talmud de Jérusalem,* traité *Meghilla,* trad. Schwab, t. VI, Paris, 1883, p. 212-213. Origène, *Selecta in Psalmos,* II, 2, t. XII, col. 1103, et saint Jérôme, *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 548-549, ont connu cette tradition, que les Juifs acceptent encore. Cf. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 115-118; Ad. Neubauer, *The Introduction of the Square Characters in Biblical Mss.,* dans les *Studia Biblica,* t. III, 1891, p. 1-22. Mais les critiques modernes pensent généralement que ce changement d'écriture est moins ancien et qu'il s'est fait progressivement. Il ne peut être attribué ni à l'activité personnelle ni même à l'influence d'Esdras. L'écriture carrée n'est que l'écriture ancienne peu à peu transformée par les calligraphes, sous l'influence et à l'imitation des Araméens. L'écriture hébraïque s'aramaïsa en même temps que la langue hébraïque, et elle suivit les mêmes phases que la paléographie araméenne. On constate sur les monuments ses transformations progressives.

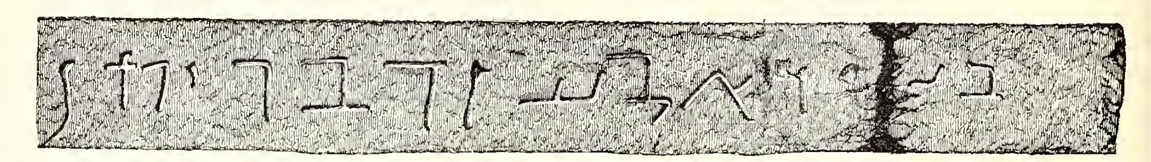
Il faut en placer le point de départ au Ve ou au VIe siècle avant notre ère. A cette époque, le peuple juif a été mis en rapport direct et constant avec la civilisation araméenne, et il en a subi l'influence. Le premier terme de comparaison des écritures doit être emprunté aux papyrus araméens d'Égypte. On peut penser que les prophètes contemporains de la captivité écrivaient leurs œuvres, et que la Loi était transcrite au temps d'Esdras avec des caractères à peu près analogues. On se représente ainsi l'aspect du texte à cette époque, et on comprend l'origine de certaines fautes de copistes. La transition de cette écriture araméenne cursive à l'hébreu carré ne fut pas brusque et ne se produisit pas de la même façon pour toutes les lettres. Les formes anciennes gardèrent plus longtemps leur pureté primitive dans l'écriture monumentale que dans les manuscrits. Le nom de Tobie, lu sur les soubassements de la citadelle d'Araq-el-Émir, est un document de la transformation. Le *hé,* le *beth* et le *iod* ont encore une forme nettement araméenne. Or le *iod* en particulier rend mieux compte de l'hébreu carré que celui des papyrus araméens.

Nous trouvons l'hébreu carré entièrement formé dans les inscriptions de Jérusalem et des environs, du Ier siècle avant notre ère. L'inscription du tombeau de Benê Hézir, dit tombeau de saint Jacques, reproduit l'écriture carrée avec ses caractères distinctifs, qui dérivent de la triple tendance de l'alphabet araméen à l'époque perse. La tête des lettres a complètement disparu, et il ne reste plus que la base du crâne, qui forme comme une barre continue. Cependant le *beth,* le *daleth,* le *caph* et le *resch* gardent encore un vestige de la tête, une légère encoche qui dépasse la ligne. L'appendice qui dans le *hé,* le *heth* et le *thav* surpasse la barre, ira peu à peu en diminuant, et disparaîtra entièrement vers le IIIe ou le IVe siècle de notre ère. Le *iod* garde encore ses dimensions premières et son inclinaison sur la ligne, mais il perd la barre transversale qui le distinguait du *zaïn.* Il sera réduit bientôt à un simple trait, plus ou moins grand, qui se transformera insensiblement en un point, le י de l'hébreu moderne.

Dans les inscriptions des deux synagogues de Kefr-Berein (fig. 523 et 524), que Renan rapporte au IIIe ou au IVe siècle avant notre ère, l'hébreu carré est définitivement constitué. D'autres exemples de l'hébreu carré nous sont fournis par l'inscription de la synagogue d'Alma, par celles de la synagogue de Palmyre, qui datent probablement de l'époque de Zénobie. L'écriture palmyrénienne ressemble singulièrement à l'hébreu carré; ce sont deux écritures sœurs, deux rameaux parallèles et à peu près contemporains de l'écriture araméenne. Celle de Palmyre est plus ornementée; l'hébreu carré est plus massif et plus anguleux. Les lettres se referment par en bas, sauf dans les finales, qui s'allongent au-dessous de la ligne, et dont l'apparition, excepté pour le *nun,* ne date guère que des premiers siècles de notre ère. Les dernières traces d'archaïsme disparaissent à la même époque.

Aux VIIe et VIIIe siècles de notre ère, l'hébreu arrive à sa forme à peu près définitive. Les rabbins le regardent comme une écriture sacrée; ils le stéréotypent, pour ainsi dire. Les caractères n'ont pas toujours la régularité mathématique des types de l'imprimerie; cela tient exclusivement à la main du scribe. Dans les manuscrits et les rouleaux des synagogues, l'écriture reste la même et ne subit plus de transformations pareilles à celles des âges antérieurs. Les Juifs du moyen âge en ont tiré cependant une écriture cursive, qu'on appelle l'hébreu rabbinique. Il revêt, suivant les pays, des formes assez différentes. Sans parler des manuscrits babyloniens (voir t. I, col. 1359),

les manuscrits occidentaux présentent trois types différents d'écriture. Les manuscrits allemands et polonais ont des caractères anguleux ; les manuscrits espagnols ont des lettres carrées et majestueuses; les manuscrits français et italiens ont des formes intermédiaires. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture*, p. 252-263; M. de Vogüé, *L'alphabet araméen et l'alphabet hébraïque*, dans la *Revue archéologique*, 1865, p. 319-341, et dans les *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 164-166; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1892, p. 80-95.



523. — Inscription d'une des fenêtres de la synagogue I de Kefr-Berein en Galilée. ב... אלעזר ברי.תן « B... Éléazar...?... »
D'après E. Renan, *Mission de Phénicie*, pl. LXX et p. 764.

Consulter les tableaux des différents alphabets, t. I, col. 407-414.

3° *Manière d'écrire durant cette période.* — Les matériaux sur lesquels on écrivait furent les mêmes que durant la période précédente. Cependant le parchemin supplanta graduellement le papyrus. Les traducteurs grecs de Jérémie, XXXVI, 2, 4, 6, et d'Ézéchiel, II, 9, se servent de termes qui supposent l'emploi du papyrus. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 11, rapporte que Ptolémée Philadelphe admira beaucoup, pour la finesse du parchemin et la beauté des caractères, l'exemplaire du Pentateuque que le grand prêtre lui avait envoyé de Jérusalem.





524. — Inscription de la porte de la synagogue II de Kefr-Berein. Cette inscription, sur un listel de 5 centimètres de large ménagé à la partie inférieure du linteau, est sur une seule ligne, qui a été ici partagée en deux.
Partie supérieure de notre fac-similé : יהי שלם במקום הזה ובכל מקומות ישראל יוס
(Partie inférieure) ה הלוי בן לוי עשה השקיף הזה תבא ברכה במעשיו
« Soit la paix en ce lieu et dans tous les lieux (de réunion) d'Israël ! Jos || é, lévite, fils de Lévi, a fait ce linteau. Vienne la bénédiction sur son œuvre ! »
D'après E. Renan, *Mission de Phénicie*, pl. LXX et p. 765-771.

La forme du manuscrit continua longtemps encore à être le rouleau. Après le commencement de l'ère chrétienne seulement, les manuscrits des particuliers prirent la forme des *codices* ordinaires. Pour l'usage liturgique, on a maintenu jusqu'à nos jours les anciens rouleaux. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, ch. XXI, Rotterdam, 1685, p. 117-121, et *Lettres choisies*, 2e édit., Amsterdam, 1730, t. IV, p. 190-195. Quant à la séparation des mots, elle existe sur certains monuments de l'écriture araméenne. Les inscriptions de Ninive et de Babylone la marquent quelquefois par un point, le plus souvent par un intervalle. Les papyrus araméens d'Égypte mettent aussi un intervalle entre chaque mot. Mais dans d'autres textes, comme les inscriptions de Palmyre, celles du tombeau des Benê Hézir et de la synagogue de Kefr-Berein, la distinction des mots n'est que peu ou point marquée. Il n'est donc pas certain que dans les manuscrits communs on ait toujours laissé un intervalle entre les mots. La séparation a dû se régulariser avec l'usage des lettres finales. Le Talmud de Babylone, *Menachoth*, 30 *a*, détermine l'espace exact qu'il faut laisser entre chaque mot dans la transcription des Livres Saints. Celui de Jérusalem, *Meghilla*, trad. Schwab, t. VI, Paris, 1883, p. 213-217, y ajoute d'intéressants détails, dont voici le résumé. Les rouleaux de la Loi doivent être écrits sur des morceaux de parchemin, cousus ensemble par des nerfs. Chaque bande contiendra trois colonnes au moins et huit au plus. Les lignes sont tracées avec un jonc. Il faut laisser entre deux lignes l'équivalent d'une ligne, entre deux mots l'espace d'une lettre, entre deux lettres un espace infime, entre deux pages la largeur d'un pouce. La longueur et l'épaisseur du parchemin ne sont pas déterminées; mais il faut laisser en haut une marge de deux doigts, et en bas une marge de trois doigts. On établira un cylindre de bois sur lequel on collera la fin d'un texte complet de la Bible. Pour le Pentateuque, il y aura deux bois, un à chaque bout. Ainsi une bible complète sera enroulée de façon à laisser le commencement ouvert; pour le Pentateuque, on laissera libre le milieu. Les lettres finales sont regardées comme de tradition mosaïque. — Plus tard, les massorètes ne se bornèrent pas à inventer les points-voyelles; ils étudièrent aussi les consonnes et notèrent les moindres particularités des manuscrits. Ils distinguèrent les majuscules, les minuscules et les lettres renversées ou suspendues. J. Buxtorf, *Tiberias*, Bâle, 1620, p. 152-173. Ces minutieuses remarques furent scrupuleusement observées dans la transcription des textes sacrés, et firent de l'écriture hébraïque une écriture hiératique, dont les plus légères modifications contenaient des mystères.

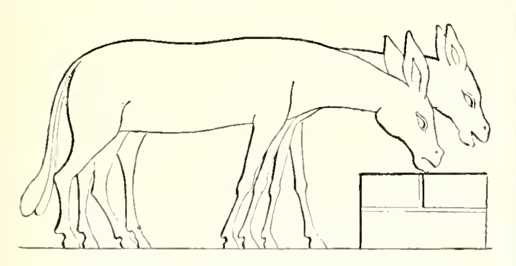
III. Bibliographie. — Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*, in-8°, Leipzig, 1815; E. A. Steglich, *Schrift und Bucherwesen der Hebräer*,

Leipzig, 1876; Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine,* in-8°, Paris, 1876; Conder, *Hebrew Inscriptions*, dans *Palestine Exploration Fund*, octobre 1883, p. 170; *Corpus inscriptionum semiticarum,* Paris, 1881-1893; Chwolson, *Corpus inscriptionum hebraicarum,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1882.

E. Mangenot.

ÉCRIVAIN (hébreu : *sôfêr,* « celui qui écrit »). La Vulgate a traduit deux fois par *scriptor,* « écrivain, » Ezech., IX, 2, 3, le mot hébreu *sôfêr,* qu'elle traduit ailleurs par *scriba.* Voir Scribe. Dans les deux versets cités, le prophète parle de l'écritoire que « l'écrivain » porte à sa ceinture. Voir Écritoire.

ÉCURIE (hébreu : *'uryâh* ou *'urvâh,* « crèche, mangeoire », et, par suite, écurie; Septante : φάτνη; Vulgate : *stabulum, præsepe*), lieu où l'on renferme les chevaux ou les autres animaux de selle ou de trait. La Bible ne parle d'écurie que dans deux circonstances. — 1° Quand Salomon eut acquis un grand nombre de chevaux, il les plaça dans des écuries réparties entre Jérusalem et les villes où il tenait ses chars. I Reg., V, 6 (Vulgate, III Reg., IV, 26, *præsepia;* Septante, dans le *Codex Alexandrinus:* τοκάδες, *puerperæ equæ*). II Par., IX, 25 (Vulgate : *stabula;* Septante : θήλειαι, *fœminæ [equæ]*). — 2° Ézéchias, dit le texte sacré, eut « des écuries (Vulgate : *præsepia;* Septante : φάτνας) pour toute espèce de bêtes (*behêmâh*) et des écuries (étables; Vulgate : *caulas;* Septante : μάνδρας) pour les troupeaux (*'ădârîm*) ». II Par., XXXII, 28. Nous n'avons aucun détail sur la construction des écuries des Hébreux. Les souterrains situés au sud-est de l'angle du Haram, à Jérusalem, et qui sont connus sous le nom d'« Écuries de Salomon », sont d'une époque inconnue, mais sans doute bien postérieure à ce prince. Voir Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* 1882, p. 287. Les monuments égyptiens nous montrent des ânes mangeant dans une écurie (fig. 525). On voit aussi sur un monument représentant une villa une écurie où est un cheval. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., in-8°,



525. — Anes à leur mangeoire. XVIIIe dynastie. Tell el-Amarna. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 95.

Londres, 1878, t. I, p. 370, pl. IX. Un monument assyrien (reproduit fig. 250, col. 679) représente une écurie où plusieurs chevaux sont en train de manger, tandis qu'un valet étrille un autre cheval. Voir Étable.

E. Beurlier.

ÉCUYER (Vulgate : *armiger*), serviteur chargé de porter le bouclier ou les armes d'un chef. La langue hébraïque n'a pas de mot spécial pour nommer ce serviteur; elle le désigne par une périphrase : *han-na'ar nasê' kêlîm,* « le jeune homme qui porte les armes, » Jud., IX, 54; I Sam. (Reg.), XIV, 1, 6, etc.; *nośê' haṣinnâh,* « celui qui porte le bouclier. » I Sam. (Reg.), XVII, 7, 41. Les Septante traduisent ces mots par τὸ παιδάριον τὸ αἶρον τὰ σκεύη, Jud., IX, 54; I Reg., XIV, 1, 9, etc.; ὁ αἴρων τὰ ὅπλα. I Reg., XVII, 1. Les écuyers accompagnaient leur maître à la guerre, portaient ses armes et les lui donnaient quand il avait à s'en servir. — Le premier écuyer dont il soit fait mention est celui d'Abimélech, qui, à la demande de son maître, le perça de son épée. Jud., IX, 54. Il est question à plusieurs reprises de l'écuyer de Jonathas, fils de Saül. I Reg. (Sam.), XIV, 1, 6, 7, 12, 13, 14, 17; I Mach., IV, 30. Saül avait aussi un



526. — Écuyers du roi d'Assyrie. Nimroud. D'après Layard, *Monuments,* t. I, pl. 20.

écuyer, I Reg. (Sam.), XXXI, 4, 5, 6; I Par., X, 4, 5, qui refusa de tuer son maître après la défaite de Gelboé, malgré l'ordre qu'il en reçut. David fut pendant quelque temps écuyer de Saül. I Reg. (Sam.), XVI, 21. Joab avait à sa suite plusieurs jeunes gens chargés de porter ses armes. II Reg. (Sam.), XVIII, 15. L'un d'eux, qui était l'écuyer en titre, s'appelait Naharai. II Reg. (II Sam.), XXIII, 37; I Par., XI, 39. — Les écuyers étaient armés pour leur propre compte et combattaient à côté de leurs maîtres. I Reg. (Sam.), XIV, 13, 14. L'usage d'avoir des écuyers existait aussi chez les Philistins; Goliath est accompagné d'un homme qui porte son bouclier. I Reg. (1 Sam.), XVII, 7 et 41. Il ne semble pas que les rois d'Égypte aient ainsi fait porter leurs armes, on ne voit auprès d'eux que le cocher monté sur leur char. Au contraire, les rois d'Assyrie (fig. 526) sont accompagnés de porteurs d'armes : l'un tient le carquois, un autre le bouclier. G. Rawlinson, *The five great monarchies in the Eastern world,* 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 495, 506, 507, 515; Layard, *Monuments of Niniveh,* t. I, pl. 17, 20 et 23; t. II, pl. 42. Cf. fig. 321, t. I, col. 1159. Ces serviteurs étaient des eunuques, à l'exception du porte-bouclier. Les rois de Perse avaient auprès d'eux des officiers portant leur carquois et leur arc. C'étaient des personnages importants à la cour. G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. III, p. 209-210.

E. Beurlier.

ED (hébreu : *'Êd;* Vulgate : *Testimonium,* « témoignage »), nom donné à un autel élevé par les tribus transjordaniennes de Gad, de Ruben et de Manassé oriental. Jos., XXII, 34. Lorsque ces tribus eurent pris définitivement possession de leur territoire, elles élevèrent, dans le pays de Galaad, près du Jourdain, peut-être près de l'embouchure du Jaboc, « un grand autel. » Jos., XXII, 10. Les tribus cisjordaniques craignirent qu'il n'y eût là un acte de schisme; mais ceux qui avaient érigé l'autel les rassurèrent, en leur expliquant qu'ils n'avaient

eu d'autre intention que de faire de ce monument un *'êd*, un « témoignage » durable de leur alliance avec leurs frères, d'où l'appellation qui lui fut attribuée. Le texte hébreu massorétique, dans sa forme actuelle, non plus que les Septante, ne donnent formellement le nom de *'Êd*, Μαρτύριον, à l'autel, mais le contexte le suppose, et quelques manuscrits, la Peschito et la version arabe portent comme la Vulgate : « On l'appela *'Êd* ou le Témoignage. »

EDDO (hébreu : *'Iddô;* omis dans les Septante; *Codex Alexandrinus :* 'Αθανείμ), lévite, chef des Nathinéens, qui étaient en captivité à Chasphia (voir col. 615). Au temps du second voyage de Babylone à Jérusalem, Esdras les envoya prévenir de son retour dans la ville sainte, et il les pria de se joindre à lui. I Esdr., VIII, 17.

ÉDÉMA (hébreu : *'Ădâmâh,* « terre; » Septante : *Codex Alexandrinus,* 'Αδαμί; *Codex Vaticanus,* 'Αρμαίθ, par suite de la confusion fréquente entre le *daleth,* ד, et le *resch,* ר), ville forte de la tribu de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 36. S'appuyant sur l'origine du mot hébreu, qui signifie « rouge », Knobel a imaginé de l'identifier avec *Ras el-Ahmar,* « la tête » ou « le cap rouge », localité située au nord de Safed. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 161. C'est une assimilation fantaisiste. D'après l'énumération de l'auteur sacré, dans laquelle elle est citée après Cénéreth, elle appartient au groupe méridional de la tribu; elle en marque même, croyons-nous, la limite extrême. Les explorateurs anglais l'ont identifiée avec le village actuel de *Damiéh,* à deux lieues environ à l'ouest de Tibériade. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* 1881, t. I, p. 365; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 4. Il nous semble que cet emplacement convient mieux à une autre ville de la même tribu et à peu près du même nom, c'est-à-dire *Adami.* Jos., XIX, 33. Voir Adami 1, t. I, col. 209. Aussi reconnaissons-nous plus volontiers Édéma dans *Khirbet Admah,* sur la rive droite du Jourdain, un peu au-dessous de l'embouchure du *Yarmouk.* Il y a d'abord correspondance exacte entre l'hébreu אֲדָמָה, *'Adâmâh,* et l'arabe ادما, *Admâ.* Ensuite Édéma termine la liste des villes méridionales de Nephthali, Jos., XIX, 35-36, comme le nom suivant, Arama, commence celle des cités du nord. Jos., XIX, 36-38. — La liste géographique des pylônes de Karnak donne un nom, n° 51, dont on peut rapprocher celui qui nous occupe; c'est [hiéroglyphes], *Šémeš-Aduma.* Le même mot se retrouve sur une stèle votive d'Amenhotep II, et désigne une ville près de laquelle le roi « frappa comme un lion les pays de *Ra-mn-n* », et qui ne devait pas être située plus haut qu'Achsaph et Dan ou Laïs. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 203-204. Le rang qu'occupe Šémeš-Aduma dans la liste égyptienne cadre bien avec la position de *Khirbet Admah.* Elle est, en effet, mentionnée entre *Biar* ou *Bir,* qu'il est facile d'assimiler à *El-Biréh,* sur l'ouadi de même nom qui se jette dans le Jourdain au-dessous du lac de Tibériade, et *Anoukharotou* ou *Anûḫertû,* qui n'est autre que l'*Anaharath* de la tribu d'Issachar, Jos., XIX, 19, aujourd'hui *En-Na'ourah,* à la partie septentrionale du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon. Voir Anaharath, t. I, col. 535, et la carte d'Issachar. Si maintenant l'on admet que la première partie de *Sémeš-Aduma* ait pu tomber, il sera permis de rapprocher la seconde de l'Édéma de Nephthali. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée,* Londres, 1886, p. 10. — Khirbet Admah n'offre rien de particulier, sinon quelques ruines et quelques sources aux environs. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 121. A. Legendre.

ÉDEN (hébreu : *'Êdén,* « délices »), nom d'un lévite et de plusieurs localités.

1. **ÉDEN** (hébreu : *'Êdén;* Septante : 'Ιωαδάμ), lévite, fils de Joah, de la descendance de Gerson. I Par., XXIX, 12. Il prit part à la purification du Temple, sous Ézéchias. Probablement c'est le même qui était sous les ordres du portier Coré, chargé des dons volontaires. II Par., XXXI, 15.

2. **ÉDEN** (Septante : 'Εδέμ, τρυφή), nom du jardin où furent placés Adam et Ève et que nous appelons Paradis terrestre. La Vulgate a traduit *'Êdén* par *voluptas,* « délices. » Gen., II, 8, 10, 15; III, 23, 24. Elle n'a conservé le mot Éden que Gen., IV, 16. Voir Paradis terrestre.

3. **ÉDEN** (Septante : 'Εδέμ, IV Reg., XIX, 12; omis dans Is., XXXVII, 12), pays mentionné II (IV) Reg., XIX, 12, et Is., XXXVII, 12, par les messagers de Sennachérib à Ézéchias, parmi ceux qui n'ont pas pu résister à la puissance des rois d'Assyrie. Il est nommé avec Gozan, Haran et Réseph (voir ces mots), et il est dit que « les fils d'Éden » habitaient « à Thélassar ». Dans Ézéchiel, XXVII, 23, Éden, qui fait le commerce avec Tyr, est également mentionné à côté de Haran. L'assyriologie a révélé le nom d'une ville de *Bit-'Adini* située sur les deux rives de l'Euphrate, entre Balis et Béredjik. Il y a tout lieu de croire que c'est l'Éden dont s'étaient emparés les rois d'Assyrie. E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtforschung,* in-8°, Leipzig, 1878, p. 198-200; Id., *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2ᵉ édit., 1883, p. 327; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* in-12, Leipzig, 1881, p. 98, 184.

4. **ÉDEN** (omis dans les Septante), un des marchés qui approvisionnaient le commerce de Tyr d'étoffes brodées. Cet Éden ne différait probablement pas de l'Éden dont il est question IV Reg., XIX, 2, et Is., XXXVII, 12. Voir Éden 3.

5. **ÉDEN (BETH)**, lieu nommé dans Amos, I, 5 (texte hébreu; la Vulgate traduit : *domus voluptatis,* « maison de délices »). C'est, d'après les uns, *Bit-Adini* (voir Éden 3), d'après les autres, une localité différente. Voir t. I, col. 1671.

ÉDER (hébreu : *'Êdér*). Nom d'un lévite et d'une ville de Palestine. Voir Migdal Eder, t. IV, col. 1084.

1. **ÉDER** (Septante : 'Εδέρ), lévite, fils de Musi et père de Moholi, de la famille de Mérari, au temps de David. I Par., XXIII, 23; XXIV, 30.

2. **ÉDER** (hébreu : *'Êdér,* « troupeau; » Septante : *Codex Vaticanus,* Ἄρα; *Codex Alexandrinus,* 'Εδραί), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité, « près des frontières d'Édom, dans le *négéb* ou le midi. » Jos., XV, 21. C'est la seconde de l'énumération, et, comme la plupart des autres du même groupe, elle est inconnue. Quelques auteurs ont cru ici sans raison à une transposition de lettres pour *'Arad.* On a proposé de reconnaître cette localité dans *Khirbet el-'Adâr,* à deux lieues environ au sud de Gaza, ou dans *Khirbet Oumm 'Adréh,* plus loin vers le sud-est, au-dessus de l'*ouadi esch-Schérî'ah.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 236; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 185. Ce n'est pas certain; il semble qu'il faudrait la chercher plus bas. A. Legendre.

EDERSHEIM (Alfred), né à Vienne le 7 mars 1825,

mort à Menton en mars 1889. Né de parents juifs, il se fit protestant et prit le grade de docteur en théologie à l'université d'Édimbourg. D'abord ministre de l'Église libre, en 1849, il reçut les ordres dans l'Église anglicane, en 1875, et fut vicaire de Loders, dans le comté de Dorset, de 1876 jusqu'en 1883. Il s'établit à Oxford, en 1884, et y devint, en 1886, *Lecturer on the Septuagint*. Il a été l'un des collaborateurs du *Speaker's Commentary* et a laissé plusieurs ouvrages : *History of the Jewish Nation after the destruction of Jerusalem*, in-8°, Édimbourg, 1856; *History of Elisha the Prophet*, in-8°, Londres, 1868; *The Temple, its Ministry and Services*, in-12, Londres, 1874; *The World before the Flood and the History of the Patriarchs*, in-8°, Londres, 1875; *Sketch of Jewish social Life in the days of Christ*, in-16, Londres, 1876 (traduit en français par G. Roux, sous le titre de *La société juive à l'époque de Jésus-Christ*, in-16, Paris, 1896); *The Exodus and the Wanderings in the Wilderness*, in-8°, Londres, 1876; *Israel in Canaan under Joshua and the Judges*, in-8°, Londres, 1877; *Israel under Samuel, Saul and David*, in-8°, Londres, 1878; *History of Judah and Israel from the birth of Solomon to the reign of Ahab*, in-8°, Londres, 1880; *Prophecy and History in Relation to the Messiah, being the Warburton Lectures for 1880-1884*, in-8°, Londres, 1885; *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 in-8°, Londres, 1883 (ce dernier ouvrage est son œuvre la plus remarquable; il a eu une seconde édition en 1884); *History of Israel and Judah from the reign of Ahab to the Decline of the Two Kingdoms*, in-8°, Londres, 1885; *History of Israel and Judah from the Decline to the Assyrian captivity*, in-8°, Londres, 1887, etc.

F. Vigouroux.

ÉDISSA (hébreu : *Hădassâh;* omis dans les Septante), nom hébreu d'Esther. Il signifie « myrte ». Voir Esther.

EDNA (hébreu : *'Adnâ';* Septante : Ἐδνέ), un des fils de Phahath-Moab, qui sur l'ordre d'Esdras renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient prises en captivité contre la loi. I Esdr., x, 30.

EDNAS (hébreu : *'Adnâh*), nom de deux personnages.

1. EDNAS (Septante : Ἐδνά), un des chefs de la tribu de Manassé qui se rangèrent au parti de David avant le dernier combat livré par Saül aux Philistins. I Par., xii, 20. La Vulgate répète à tort deux fois ce même nom dans l'énumération que contient ce verset.

2. EDNAS (Septante : Ἔδνας), chef d'armée de la tribu de Juda au temps de Josaphat; il commandait à trois cent mille hommes. II Par., xvii, 14.

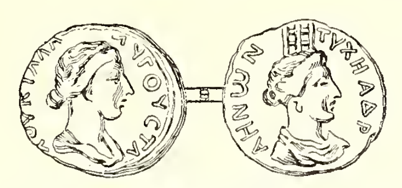
ÉDOM (hébreu : *'Édôm*, « roux; » Septante : Ἐδώμ), surnom d'Ésaü. Gen., xxv, 30; xxxvi, 1, et du pays auquel il donna son nom et qui s'appelait auparavant mont Séir. Gen., xxxii, 3; xxxvi, 8, etc. Nous appelons ordinairement ce pays Idumée. Voir Ésaü et Idumée.

ÉDOMITES, habitants du pays d'Édom. Voir Iduméens.

ÉDRAÏ (hébreu : *'Edré'i*, « fort, puissant; » Septante : Ἐδραείν), nom de deux villes situées l'une à l'est, l'autre à l'ouest du Jourdain.

1. ÉDRAÏ (hébreu : *'Édré'i;* Septante : *Codex Vaticanus*, Ἐδραείν, Num., xxi, 33; Deut., i, 4; Jos., xii, 4; xiii, 12, 31; Ἐδραείμ, Deut., iii, 1, 10; *Codex Alexandrinus*, Ἐδραΐμ, Jos., xiii, 31; Νεσδράειμ, Jos., xiii, 12), ville à l'est du Jourdain, de la tribu de Manassé (fig. 527). Elle est mentionnée avec Astaroth comme une des deux capitales d'Og, roi de Basan, Deut., i, 4; Jos., xii, 4; xiii, 12, 31, et dans laquelle ou près de laquelle il fut défait par les Israélites. Num., xxi, 33; Deut., iii, 4.

I. Identification. — Édraï se trouvait sur la route que devaient suivre les Hébreux quand, remontant de Galaad vers le nord, ils allaient conquérir le pays de Basan. Num., xxi, 33. Le « chemin de Basan » dont il est ici question est probablement ce qu'on appelle aujourd'hui le *Derb el-Hadj* ou la « Route des Pèlerins » (de la Mecque), qui traverse du nord au sud toute cette contrée orientale. Elle est citée avec Selcha (aujourd'hui *Salkhad*, au



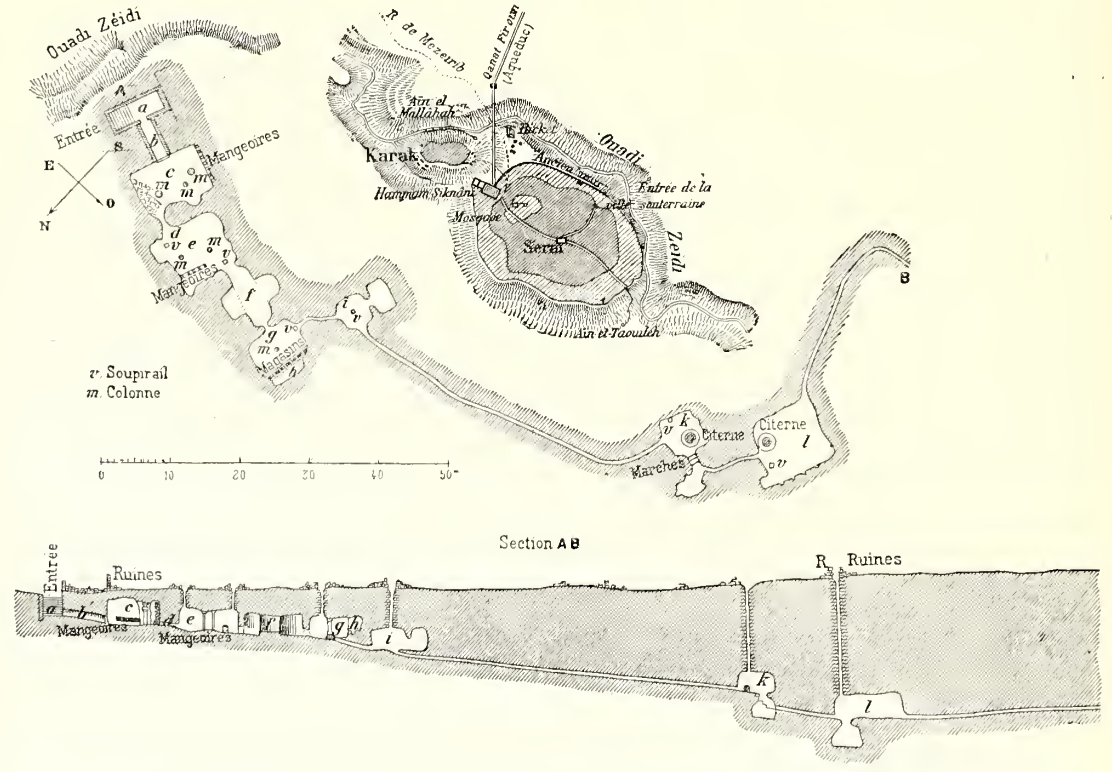
527. — Monnaie d'Édraï.
ΛΟΥΚΙΛΛΑ ΑΥΓΟΥΣΤΑ. Buste de Lucille, fille de Marc-Aurèle, à droite. — ℟. ΤΥΧΗ ΑΔΡ | ΑΗΝΩΝ. Buste de la Tychê (Fortune) d'Adraa, à droite.

sud du *Djébel Hauran*) comme une des limites de Basan. Deut., iii, 10. C'est pour cela que le roi vint jusque-là défendre l'entrée du pays. Elle était donc sur la frontière méridionale. Quelques auteurs ont tort de distinguer ici deux Édraï, l'une théâtre du combat, Num., xxi, 33; Deut., iii, 1, l'autre opposée à Selcha, Deut., iii, 10, et située par là même au nord-ouest de celle-ci, et identifiée par eux avec *Ezra'*, aux confins ouest du Ledjah. Cf. Keil, *Numeri und Deuteronomium*, Leipzig, 1870, p. 309, 426. Il est plus naturel d'admettre que l'écrivain sacré a tout simplement tracé une ligne de démarcation au sud, dans la direction de l'est à l'ouest.

Les données scripturaires sont vagues; celles de la tradition nous aideront à préciser la position de l'antique cité. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 118, 253, nous disent que, de leur temps, « Édraï où fut tué Og, roi de Basan, » s'appelait *Adra*, Ἄδρά ou Ἀδραά, et était « une ville importante de l'Arabie, à vingt-quatre milles (vingt-cinq, au mot *Astaroth*, p. 86, 213), c'est-à-dire trente-cinq ou trente-six kilomètres de Bostra (*Bosra*) et à six milles (près de neuf kilomètres) d'Astaroth (*Tell Aschtaréh*). Dans la *Table de Peutinger*, Adraha est placée sur la voie romaine de Gadara (*Oumm Qeïs*) à Bostra, à seize milles (vingt-quatre kilomètres) de Capitolias (*Beit er-Rás?*) et vingt-quatre de Bostra. Elle est encore mentionnée par saint Épiphane et dans certaines listes épiscopales. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 547-549. Ces indications nous conduisent suffisamment à une ville du Hauran dont le nom se rapproche exactement de l'ancienne dénomination. Elle se trouve à environ dix kilomètres au sud-sud-est d'*El-Mezéirib*, une des stations des pèlerins sur le *Derb el-Hadj*. On l'appelle généralement *Der'ât*, bien que le nom ait plusieurs variantes. Abulfeda, *Tabula Syriæ*, édit. B. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 97, écrit اذرعات, *'Adra'ât*. Les autres géographes arabes disent également *Adhra'âh* ou *Adhri'âh*. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 383, 560. Les Bédouins prononcent ادرعات, *'Edre'ât* (avec *dal* au lieu de *dal*), d'où, dans certaines tribus, l'abréviation درعات, *Der'ât*, et même *Der'â* dans la ville, dans la Nouqra et à Damas. Cf. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, in-8°, Berlin, 1860, p. 77, note 1. Il est facile de retrouver là la forme hébraïque אֶדְרֶעִי, *'Édré'i*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans

la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 15-16. La position concorde aussi, d'une façon générale, avec les indications des auteurs anciens que nous venons de citer. Cette identification est admise par la plupart des voyageurs et des exégètes : J. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 241; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* in-8°, Gotha, 1858, p. 308; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 54; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., 1887, p. 10; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1888, t. I, p. 505, etc.

J. L. Porter cependant s'est fait le défenseur d'une opinion qui cherche Édraï plus haut, à *Ezra'*, que nous avons mentionnée tout à l'heure sur le bord occidental du Ledjah (l'ancienne Trachonitide). Ses principaux arguments sont tirés de la position relative des deux villes : l'une, *Ezra'*, située au sommet de rochers escarpés, entourée de hauteurs et de défilés qui, lui servant de défense naturelle, la destinaient à être la capitale d'une vieille nation guerrière; l'autre, *Der'ât,* établie, au contraire, dans une plaine et sans fortifications. Il ajoute à cela que cette dernière n'avait ni puits ni fontaines qui pussent attirer des colons, obligée qu'elle était d'aller plus loin s'approvisionner d'eau au moyen d'un aqueduc. Enfin les ruines d'Ezra' seraient, d'après lui, plus anciennes, plus importantes et plus étendues que celles de Der'ât. Cf. J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 221-226; *Handbook for travellers in Syria and Palestine,* Londres, 1858, t. II, p. 532-534; J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1862, t. I, p. 726. La description suivante montre que Der'ât était parfaitement apte à faire la capitale d'un peuple guerrier, que les traces d'une ancienne civilisation y sont même plus abondantes et plus frappantes qu'ailleurs. Nous trouverions suffisante à la rigueur la correspondance onomastique entre *Ezra'* et *'Édré'i;* mais celle qui existe avec *Der'ât* nous satisfait davantage. Enfin l'hypothèse de Porter a contre elle les données traditionnelles de l'*Onomasticon* et des sources anciennes. Enfin le voisinage de *Tell Aschtaréh* (Astaroth) et la situation de l'antique cité sur la frontière méridionale de Basan corroborent notre opinion : on comprend que le roi Og soit « venu au-devant » des Israélites, Num., XXI, 33, jusqu'à l'emplacement occupé par *Der'ât,* tandis qu'on ne comprend guère qu'il eût « attendu » l'ennemi dans sa forteresse d'*Ezra'*.



528. — Ruines d'Édraï et plan de la cité souterraine. D'après G. Schumacher, *Across the Jordan.*

II. DESCRIPTION. — *Der'ât* est aujourd'hui la plus grande ville du Hauran et la résidence d'un kaïmmakam; elle renferme de quatre à cinq mille habitants. Au milieu de ses maisons de pierre et de ses huttes en terre s'élèvent seulement quelques convenables et solides constructions, comme le Séraï et la demeure du Scheikh Naif. Elle a en somme un aspect misérable, pleine de boue pendant les hivers pluvieux, et si pleine de poussière en été, qu'on en souffre des yeux en marchant à travers les rues : boue et poussière proviennent des monceaux de cendres qui sont entassés en dehors des maisons. Partout sont les ruines d'anciennes bâtisses et de huttes modernes abandonnées et délabrées. Les pierres qui entrent dans les édifices sont antiques, et l'élévation actuelle de la ville est due aux débris anciens sur lesquels elle repose. Elle comprend deux quartiers (fig. 528, au haut) : le plus important est bâti sur un plateau uni, enclos à l'est et à l'ouest par l'*ouadi Zéidi* desséché, et au sud par une vallée que forme un éperon des collines de *Zoumléh.* Au nord, elle est séparée par une sorte de dépression de l'autre quartier, nommé *Karak,* situé sur une colline arrondie et un peu plus haute que la partie principale

de la ville. La route de Mezéirib passe au nord le long d'une étroite langue de terre et se poursuit à travers une plaine fertile et bien cultivée.

Après avoir traversé un bras de l'*ouadi Zéidi*, on arrive à un aqueduc appelé par les Arabes *Qanâtir Fir'oûn*, « les arches de Pharaon. » Son point de départ était autrefois le petit village de *Dilli*, bâti près d'un marais et sur le *Derb el-Hadj*. D'après des documents arabes, cet aqueduc a été construit par le Ghassanide Djébelé Ier et est long de vingt lieues. Ruiné maintenant, il ne donne plus d'eau, en sorte que la ville a peine à s'approvisionner : les habitants doivent aller aux deux sources d'*Aïn el-Mallâhah*, vers le nord, et à celle d'*Aïn et-Taouîlèh*, vers le sud; encore les premières sont-elles saumâtres et peu abondantes. Il franchit la vallée sur un pont de cinq arches, à l'ouest d'un *birket* ou réservoir qu'il alimentait autrefois. Non loin se trouve le *Hammâm es-Siknâni*, contruction ruinée, à voûtes arrondies, dont l'ensemble et les détails indiquent d'anciens thermes romains; à côté, le *Siknâni*, mausolée inaccessible. Ces deux monuments sont situés sur un plateau entre la ville et Karak, séparés de ce dernier par une dépression de terrain.

En entrant dans la ville proprement dite, qui garde encore, vers le nord, quelques vestiges de ses vieilles murailles, on rencontre dans un même groupe les ruines d'une église, la mosquée et le *Médany* ou minaret, tour rectangulaire en forme de pyramide tronquée et assez élevée. En se dirigeant vers le sud, on arrive au Séraï ou palais du gouvernement; c'est une maison moderne bien bâtie. Mais ces édifices sont loin d'avoir pour nous l'intérêt que présente la ville souterraine qu'il nous reste à décrire.

L'entrée de ces singulières excavations se trouve à l'extrémité orientale de Der'ât, sur le bord de l'ouadi Zéidi. On rencontre d'abord (fig. 528) une petite cour (*a*), entourée de murs bâtis en pierres sans mortier, avec un escalier qui conduit à l'ouverture actuelle du souterrain. On pénètre ensuite en rampant dans un couloir bas et humide (*b*), long de sept mètres sur un mètre cinquante de large, qui se dirige en pente, à l'ouest, vers une chambre rectangulaire, fermée par une porte en pierre. Cette première chambre (*c*) est évidemment une caverne artificielle; les parois et le plafond gardent les traces d'un ancien plâtrage. Le toit naturel est formé de minces couches de cailloux, alternant avec un calcaire tendre et blanc, qui compose le banc rocheux dans lequel le tout est creusé. Il est soutenu par des colonnes surmontées d'une sorte d'abaque en forme de petite table de basalte, qui ont dû être ajoutées longtemps après le creusement, probablement à l'époque romaine. On voit aussi cependant de ces supports naturels taillés dans le roc vif dès l'origine. Au côté méridional, des mangeoires ont été pratiquées dans le mur. Çà et là se trouvent également dans la muraille, à environ deux mètres du sol, des cavités demi-circulaires vraisemblablement destinées à des lampes.

De cette chambre, un court et étroit passage (*d*) à travers la paroi occidentale conduit dans une autre pièce (*e*) également carrée et à peu près de même grandeur. Des colonnes de basalte y supportent la voûte; outre des mangeoires semblables aux précédentes, il y a deux ouvertures à la partie supérieure, communiquant avec le dehors, pour donner de l'air. Ces soupiraux sont, à l'extérieur, entourés d'une muraille en ruine, ce qui fait supposer qu'ils étaient primitivement protégés par des constructions : on comprend du reste l'importance qu'ils avaient pour ces sortes d'habitations. Le sol est couvert de décombres, de pierres brutes et taillées, fragments de colonnes avec moulures. L'extrémité ouest communique avec une autre chambre (*f*) dont le plan est en forme de croix : on suppose que les deux côtés servaient de magasins. On arrive de là dans une autre plus petite (*g*), dont le plafond est au centre soutenu par une colonne. Dans le mur opposé à l'entrée, à deux pieds du sol, est un réduit taillé dans le roc, et au fond duquel est disposé un rang d'auges, pas assez larges pour être des loculi, mais servant plus probablement de dépôts pour le blé. Au sud, au-dessous d'un soupirail, un étroit passage conduit dans une pièce (*i*) à laquelle est attenant un appartement rectangulaire. En rampant sur les mains et sur les genoux par un long couloir, qui descend vers l'ouest pour retourner vers le midi, on arrive à une chambre carrée (*k*), ayant un soupirail à gauche, et, au milieu, une citerne avec un orifice circulaire et la forme d'une bouteille. Un escalier mène ensuite dans une pièce irrégulière, probablement restée inachevée, d'où l'on entre, en tournant à gauche, dans la chambre la plus vaste (*l*). Près de l'entrée est une citerne semblable à celle que nous venons de mentionner, et de l'autre côté un soupirail traverse la couche assez épaisse du rocher.

Ce n'est là qu'une partie des demeures souterraines. Les habitants assurent qu'elles s'étendent au-dessous de toute la ville, et qu'il y a d'autres ouvertures, maintenant en partie obstruées par les décombres. Celles que nous venons de décrire d'après G. Schumacher ne sont probablement pas celles que visita Wetzstein. Cette étrange et remarquable cité a dû être creusée pour abriter la population dans les moments de danger; il faut avouer cependant que les ennemis avaient beau jeu s'ils parvenaient à boucher les soupiraux. Par contre, Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, lib. XVI, cap. X, t. CCI, col. 650, nous montre comment les croisés, mourant de soif, éprouvaient une singulière déception en cherchant à puiser de l'eau dans les citernes dont l'orifice paraissait à l'extérieur. Des hommes cachés à l'intérieur coupaient la corde qui descendait les vases destinés à procurer quelque rafraîchissement aux soldats, et le dépit s'ajoutait à la souffrance. Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan*, in-8°, Londres, 1886, p. 121-148; J. G. Wetzstein, *Reisebericht*, p. 47.

III. Histoire. — Il est permis de reconnaître dans cette ville souterraine l'œuvre des premiers habitants de la contrée, ces Raphaïm ou « géants » dont Og lui-même était un des derniers descendants. Les Israélites, après avoir vaincu les Amorrhéens du sud, montèrent vers le nord. C'est alors que le roi voulut leur barrer le passage à Édraï et qu'il fut complètement défait. Num., XXI, 33-35; Deut., I, 4; III, 1-10. Le pays fut donné à la demi-tribu de Manassé. Num., XXXII, 33; Deut., III, 13; Jos., XIII, 31. Après cela, la ville n'est plus mentionnée dans la Bible. Faut-il la reconnaître dans l'*'O-ta-ra'a* des inscriptions égyptiennes (Listes géographiques de Karnak, n° 91)? Quelques-uns le croient; ce n'est pas certain. Cf. A. Mariette, *Les Listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 39; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thotmès III qu'on peut rapporter à la Judée*, extrait de l'*Institut Victoria, Société philosophique de la Grande-Bretagne*, 1888, p. 11; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 159; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 251. Durant la période romaine, elle était une des principales villes de la province d'Arabie. Nous en avons des monnaies, qui sont d'une grande rareté; les plus riches cabinets n'en comptent que peu de spécimens. Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874, p. 373-377. Pour les inscriptions, cf. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, in-4°, Paris, 1870, p. 488; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1890, p. 188-189.

A. Legendre.

2. ÉDRAÏ (hébreu : *'Édré'i;* Septante : *Codex Vaticanus*, Ἀσσάρει; *Codex Alexandrinus*, Ἐδράει), ville forte de Nephthali, mentionnée une seule fois dans la

Bible, Jos., XIX, 37. Citée entre Cédès (*Qadès*) et Enhasor (*Khirbet Haziréh*), elle fait partie du groupe septentrional, et peut être cherchée, avec certains auteurs, aux environs de cette dernière. On a, en effet, proposé de la reconnaître dans le village actuel de *Ya'ter,* au nord de Khirbet Haziréh. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 205; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 54. Si la correspondance onomastique laisse à désirer, la position est convenable. Cette identification nous paraît plus acceptable que celle suggérée par J. L. Porter, dans J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Londres, 1862, t. I, p. 726, et d'après laquelle Édraï serait aujourd'hui *El-Khouréibéh,* au sud de Qadès. Voir NEPHTHALI, tribu et carte. L'antique cité était ainsi sur la frontière de Nephthali et d'Aser.

Le village de *Ya'ter* n'est plus que l'ombre d'une petite ville jadis florissante. « Le site principal où elle s'élevait est à une très faible distance au nord-nord-ouest de Ya'ter; c'est une belle colline depuis longtemps livrée à la culture et parsemée de figuiers; elle s'étendait aussi dans la vallée où se trouve le village actuel. Deux autres collines rocheuses situées, la première au sud, et la seconde au sud-est de ce même village, servaient de nécropole à la ville antique. C'est de là également qu'avaient été tirées toutes les pierres avec lesquelles elle avait été bâtie. De vastes carrières, des citernes, des pressoirs et des tombeaux ont été creusés sur les flancs et sur le sommet de ces monticules, que sépare un étroit vallon. La plupart des grottes sépulcrales contenaient chacune neuf auges funéraires, groupées trois à trois, à droite, à gauche et au fond, sous un arcosolium cintré. La façade de deux d'entre elles est percée de plusieurs petites niches, les unes destinées à recevoir de simples lampes, les autres des statuettes. L'une de ces cavernes paraît avoir eu un caractère sacré. Elles sont presque toutes très dégradées. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 413-414.

A. LEGENDRE.

ÉDUCATION, art d'élever, de former un enfant et de le conduire jusqu'à l'âge d'homme, en développant et en dirigeant ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Chez les Hébreux, l'éducation des enfants se faisait exclusivement dans la famille et était surtout l'œuvre des parents.

1° *Éducation physique.* — Les premiers soins étaient ordinairement donnés par la mère à l'enfant. Voir ENFANT. Les familles riches confiaient parfois l'éducation de leurs fils à des gouvernantes, II Reg., IV, 4, ou à des précepteurs. IV Reg., X, 1 et 5. A mesure que les garçons grandissaient, ils aidaient leur père dans les travaux agricoles et dans le soin des troupeaux. Quelques-uns apprenaient des métiers, et le nombre des artisans s'accrut en raison du développement que les arts prirent en Palestine. Le système pédagogique des Grecs pénétra un instant à Jérusalem, quand le grand prêtre Jason obtint d'Antiochus IV Épiphane l'autorisation d'établir dans la capitale juive un gymnase et une éphébie, où les fils d'Aaron eux-mêmes s'exerçaient à la palestre et au disque. II Mach., IV, 9-14. La dynastie asmonéenne abolit d'abord ces coutumes païennes et devint plus tard favorable aux mœurs grecques. Mais la masse du peuple juif resta fidèle à la simplicité antique. Jésus était charpentier et pratiquait la profession de son père nourricier. Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Saint Paul fabriquait des tentes et exerçait, pour gagner sa vie, le métier qu'il avait appris dans son enfance. Act., XVIII, 3; I Thess., IV, 11. Le travail manuel était à cette époque très en honneur en Palestine, et c'était une maxime des rabbins que « n'enseigner aucun métier à son fils, c'est en faire un voleur de grand chemin ». Talmud de Jérusalem, *Qiddouschin,* I, 8, et IV, 12, trad. Schwab, t. IX, Paris, 1887, p. 233 et 287. Cf. Frz. Delitzsch, *Handwerkerleben zur Zeit Jesu,* Erlangen, 1868; L.-C. Fillion, *Le travail et les artisans chez les Juifs de Palestine au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* dans les *Essais d'exégèse,* Paris, 1884, p. 239-266. — Les jeunes filles étaient employées par leurs mères aux soins du ménage, et elles vivaient en général très retirées. II Mach., III, 19. Elles gardaient parfois les troupeaux, et elles allaient puiser de l'eau à la fontaine. I Reg., IX, 11.

2° *Éducation intellectuelle.* — Le principal devoir des parents était d'enseigner à leurs enfants la loi qu'ils devaient observer. Moïse leur en avait fait une obligation rigoureuse. Deut., IV, 9. Cf. Exod., XII, 6; XIII, 8, 14; Deut., VI, 7, 20; XI, 19. Les pieux Israélites pratiquaient exactement ce devoir. David avait été instruit dès sa jeunesse dans la Loi du Seigneur, Ps. LXX, 17, et il priait Dieu pour que Salomon profitât de l'éducation qui lui était donnée. I Par., XXIX, 19. Salomon disait : « Instruis ton fils; il te consolera et fera les délices de ton âme. » Prov., XXIX, 17. Tobie pratiquait ce conseil et instruisait son fils et ses petits-fils. Tob., I, 10; IV, 6-20. Raguel donnait à Sara, sa fille, d'excellents avis. Tob., X, 13. Susanne était pieuse, parce que ses parents, qui étaient justes, l'avaient élevée suivant la loi de Moïse. Dan., XIII, 3. Le jeune homme rend sa voie pure, s'il observe la parole de Dieu qu'il a étudiée. Ps. CXVIII, 9. Timothée a hérité de la foi de son aïeule et de sa mère, et dès son enfance il a appris les Saintes Lettres. II Tim., I, 5; III, 15. Josèphe, *Vita,* § 2, et *Cont. Apion.,* II, 25, vante l'ardeur avec laquelle les jeunes Israélites de son temps apprenaient la Loi, et lui-même l'aurait connue tout entière à l'âge de quatorze ans. Philon, *Legatio ad Caium,* § 31, fait passer avant tout l'étude de la Loi. Les rabbins avaient la même doctrine, et ils disaient que cette étude n'a pas de limites et qu'il faut étudier la Loi le jour et la nuit. Talmud de Jérusalem, *Péa,* trad. Schwab, Paris, 1878, t. II, p. 1 et 14. Cette étude, ajoutaient-ils, mérite le pardon des fautes. Talmud de Babylone, *Berakhoth,* trad. Schwab, t. I, Paris, 1871, p. 237 et 251. Elle est préférable à tous les métiers du monde. Talmud de Jérusalem, *Qiddouschin,* IV, 10, trad. Schwab, t. IX, Paris, 1887, p. 287-288. D'après ces principes et ces exemples, dans toute famille juive, l'enfant, dès qu'il savait parler, apprenait quelques passages de la Loi. Sa mère lui répétait un verset; quand il le savait, elle lui en disait un autre. Plus tard, on mettait aux mains des enfants le texte écrit des versets qu'ils récitaient déjà de mémoire. Ils s'initiaient ainsi à la lecture, et, quand ils avaient grandi, ils pouvaient compléter leur instruction religieuse en lisant et en méditant la loi du Seigneur.

3° *Éducation morale.* — Elle était à la charge des parents, les premiers et les mieux écoutés des éducateurs. C'est au sanctuaire de la famille et sur les genoux de son père et de sa mère que l'enfant devait recevoir les premières et les plus profitables leçons de vertu. On l'a toujours compris et pratiqué en Israël, et on le constate à diverses époques de l'histoire juive. On connaissait l'influence de la formation morale durant la vie entière, et on savait que les bonnes habitudes contractées persévèrent. — 1° C'était un proverbe ancien que Salomon recueillait : « Le jeune homme, une fois engagé dans sa voie, ne la quittera pas, même en sa vieillesse. » Prov., XXII, 6. Aussi le sage roi conseille-t-il aux parents de donner à leurs enfants une éducation ferme, et il recommande d'user de la correction. Il en indique les raisons, le but et les effets. « La sottise est rivée au cœur de l'enfant; c'est la verge de la discipline qui la chassera. » Prov., XXII, 15. S'il est nécessaire d'amender la mauvaise nature de l'enfant, c'est dans le dessein de le rendre meilleur. Mais le père n'a pas le droit de punir de mort son fils coupable; il ne doit pas non plus le faire mourir par des châtiments excessifs. Prov., XIX, 18. Il n'emploiera la correction qu'en vue des bons effets qu'elle peut produire : « La verge et la correction procurent la sagesse; mais l'enfant abandonné à son caprice fait la

honte de sa mère. » Prov., XXIX, 15. « Ne ménage pas la correction à l'enfant; car, si tu le frappes de la verge, il ne mourra point (de la mort de l'âme). Frappe-le de la verge, et tu sauveras son âme du *še'ôl.* » Prov., XXIII, 13 et 14. C'est en considération de ces heureux fruits que Salomon disait encore : « Le père qui ménage la verge n'aime pas son fils; celui qui chérit son enfant le corrige au matin de sa vie. » Prov., XIII, 24. Le sage roi ne recommande pas la correction aveugle et brutale qui n'aboutit pas; il condamne seulement une faiblesse coupable, qui serait contraire à la véritable affection du père pour ses enfants. En conséquence, il conseille aux fils d'écouter les instructions et les avis de leurs parents. Prov., I, 8 et 9; XXIII, 22. « L'enfant sage est le fruit de la discipline paternelle; mais celui qui est moqueur n'écoute pas quand on le reprend. » Prov., XIII, 1. « L'insensé se rit des enseignements de son père; mais celui qui tient compte des réprimandes deviendra plus habile. » Prov., XV, 5. — 2° Le fils de Sirach a sur l'éducation morale des enfants les mêmes idées que Salomon; il est toutefois plus sévère, et il fait appel à des motifs moins élevés. Il préfère un seul fils pieux à une nombreuse postérité d'enfants impies. Eccli., XVI, 1-5. La mauvaise éducation des enfants ne procure aux parents que honte et désavantages. XXII, 3-5. La correction et l'instruction sont en tout temps des œuvres de sagesse. XXII, 6. Le morceau XXX, 1-13, est un court traité de pédagogie, et dans le texte grec il a pour titre : Περὶ τεκνῶν, « Des enfants. » Le Sage indique d'abord les motifs qui doivent porter les parents à corriger et à instruire leurs enfants. La correction, marque d'une véritable affection, procurera finalement le bonheur du père, qui n'aura pas besoin dans sa vieillesse d'aller frapper à la porte des voisins. ℣. 1. L'instruction produira au père la gloire et le profit au milieu de ses amis et de ses ennemis eux-mêmes, durant sa vie et après sa mort, puisqu'elle lui préparera dans ses fils de dignes successeurs et héritiers. ℣. 2-6. Le père ne cédera donc pas aux caprices de son fils, il ne le flattera pas, ne plaisantera pas avec lui; il ne lui laissera pas une trop grande liberté, mais surveillera toutes ses démarches et punira ses folies. ℣. 7-11. « Fais plier sa tête pendant qu'il est jeune, et ne lui ménage pas les coups tandis qu'il est enfant, de peur qu'il ne devienne opiniâtre, ne t'obéisse pas et fasse la douleur de ton âme. » ℣. 12. L'éducation est une œuvre laborieuse, qui mérite attention. ℣. 13. Le Sage avait déjà dit précédemment : « As-tu des fils? Élève-les bien et plie-les au joug dès leur enfance. As-tu des filles? Veille sur leur corps et ne leur montre pas un visage gai. » VII, 25 et 26. L'éducation des filles est particulièrement difficile, parce qu'il faut garder la jeune fille à la maison paternelle et en même temps lui trouver un parti honorable. VII, 27. Le Sage a été frappé des sollicitudes que causent aux parents les jeunes filles. XLII, 9-11. Les motifs naturels et parfois même égoïstes sur lesquels il appuie ses conseils et justifie sa sévérité montrent bien l'imperfection de l'ancienne alliance, qui faisait compter plus sur la récompense temporelle que sur le bonheur éternel. Card. Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 423-426. D'ailleurs la correction sévère a toujours été employée dans l'éducation de l'enfance. H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, Paris, 1879, p. 128. — 3° Saint Paul, qui exigeait de la veuve chrétienne qu'elle ait bien élevé ses enfants, I Tim., V, 10, a tracé aux pères leurs devoirs. Ephes., VI, 4; Col., III, 21. Par une application touchante de l'esprit de douceur de l'Évangile, il leur recommande d'abord de ne pas provoquer leurs fils à la colère, en les traitant avec dureté; il craignait que, poussés à bout par des châtiments exagérés, les enfants ne tombassent dans le découragement et le désespoir. L'Apôtre cependant ne condamne pas la juste et modérée correction des enfants par leurs pères, puisqu'il l'invoque, Hebr., XII, 7, pour justifier la conduite de Dieu, qui éprouve les justes. D'ailleurs il place la correction parmi les moyens positifs et légitimes d'une bonne éducation. « Élevez vos enfants, dit-il, ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου. » Ephes., VI, 4. Παιδεία désigne l'éducation, l'instruction, dans tous ses modes, même par le châtiment, s'il est nécessaire. Νουθεσία signifie « l'admonition », qui se manifeste, suivant les cas, par l'encouragement, la remontrance, la répréhension, le blâme. Cf. R. C. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles et Paris, 1869, p. 129-133. L'éducation et l'admonition doivent être données par les parents chrétiennement, comme le veut Notre-Seigneur, d'une manière conforme à son esprit. — Voir B. Strassburger, *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten von der vortalmudischen Zeit bis auf die Gegenwart*, in-12, Stuttgart, 1885. E. MANGENOT.

'ÉDÛṬ, terme obscur, qui se lit au titre des Psaumes LX et LXXX, dans le texte hébreu de la Bible. Ps. LX : *'al šûšan. 'édûṭ. miktâm le-Dâvîd*. Ps. LXXX : *lamnaṣéăḥ el šôšannîm. 'édûṭ. le 'Âsâf mizmôr.* Les versions anciennes gardent au mot *'édûṭ*, dans ces titres, sa signification commune de « précepte, loi, témoignage », μαρτύριον, μαρτυρία, qui peut, en s'appliquant à un hymne, se prendre comme équivalent de « louange ». Cf. Ps. CXXII, 4. Au premier de ces titres, *'édûṭ* n'a été traduit ni par les Septante, ni par la Vulgate, ni par la Peschito, ni enfin par les Targums, mais seulement par Aquila et Symmaque. Au Psaume LXXX (LXXIX), les versions grecques et syriaques semblent joindre *'édûṭ* au mot suivant, soit : « Témoignage (règle) d'Asaph. » Les interprètes modernes varient dans leurs explications. Gesenius traduit « révélation », puis, au sens concret, « poème révélé, » ou encore « poème lyrique, destiné à être chanté sur la lyre ou le luth ». On peut, en effet, comparer le mot hébreu à l'arabe عُود, « luth. » L'antiquité asiatique connut, excepté l'usage des instruments à archet, les instruments en usage dans l'Orient moderne. Le luth, comme les autres instruments à manche, peut, aussi bien que ceux à cordes pincées, figurer dans le titre des psaumes. J. PARISOT.

EFFRAIE, oiseau de la famille des rapaces nocturnes et du genre chouette. Voir CHOUETTE. L'effraie commune, *strix flammea* (fig. 529), a le bec crochu, le plumage dorsal nuancé de fauve et de cendré ou de brun avec des mouchetures noires et blanches. C'est le nocturne qui a la coloration la plus agréable. L'effraie est un peu plus grosse que le pigeon. Elle est très répandue dans nos pays, et y rend les plus grands services à l'agriculture, en détruisant une multitude de rongeurs nuisibles, rats, souris, musaraignes, insectes, etc. L'effraie pousse dans le silence de la nuit un cri aigu, entrecoupé de bruissements réitérés. Le nom français de l'oiseau vient sans doute de l'effroi que cause ce cri et de la crainte superstitieuse qu'inspirent d'ailleurs tous les rapaces nocturnes. La *strix flammea* est aussi commune en Palestine que dans nos contrées.



529. — L'effraie.

Elle y habite les ruines et les cavernes, où son cri prend quelque chose de plus lugubre encore et de plus effrayant. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 192, identifie l'effraie avec l'oiseau impur appelé

en hébreu *taḥmâs*. Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15. Ce nom vient de *ḥâmas*, « opprimer, » et convient par conséquent à un rapace. Les anciennes versions supposent que le *taḥmâs* est un rapace nocturne : Septante : γλαύξ; Vulgate : *noctua;* Gr. Venet. : νυκτικόραξ. Les Targums en font aussi un oiseau rapace. L'identification du *taḥmâs* et de la *strix flammea* est donc possible et même très probable. H. LESÈTRE.

EGBERTI (CODEX). Ce manuscrit latin appartient à la bibliothèque de la ville de Trèves. L'écriture est onciale et d'une main du Xe siècle. C'est un volume de 165 feuillets format in-4° : 27 cent. de hauteur sur 21 cent. de largeur. Ce n'est pas un manuscrit des Évangiles, mais un évangéliaire, c'est-à-dire un recueil des leçons (épîtres et évangiles) du missel : *Liber evangeliorum per circulum anni sumptus ex libro comitis.* Le *Codex Egberti* est célèbre, non pour son texte, mais pour ses miniatures, dont la publication en phototypie a été faite par F. X. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1884. Le manuscrit avec ses miniatures fut fait pour Egbert, archevêque de Trèves de 977 à 993; il fut exécuté à l'abbaye de Reichenau, par les moines Kerald et Héribert. C'est un important monument pour l'histoire de l'illustration de la Bible. P. BATIFFOL.

ÉGÉE (hébreu : *hêgê'*, Esth., II, 3, et *hêgay*, Esth., II, 8, 15; Septante : Γαί, Esth., II, 8; omis II, 3, 15; Vulgate : *Egeus*), eunuque de la cour d'Assuérus (Xerxès Ier), spécialement chargé de pourvoir au harem royal. Esth., II, 3, 8, 15. Les Septante, qui omettent ce nom aux ŷŷ. 3 et 15, l'introduisent au ŷ. 14, à la place de Susagazi (hébreu, *Ša'ašgaz*), nom d'un autre eunuque, préposé à la garde des concubines du roi. On trouve un Ἡγίας parmi les officiers de la cour de Xerxès. Ctésias, *Pers.*, 24; Hérodote, IX, 33. D'autre part, selon quelques interprètes, *hêgê'* ne serait pas un nom propre, mais un nom commun signifiant « eunuque », comme *âga* en sanscrit. Cf. turc : *agha*. Gesenius, *Thesaurus, Addenda*, p. 86. E. LEVESQUE.

ÉGLA (hébreu : *'Eglâh*, « génisse; » Septante : Αἰγάλ et Ἀγλά), une des femmes de David, mère de Jethraam, le sixième des enfants qui naquirent au roi à Hébron. II Reg., III, 5; I Par., III, 3. D'après une ancienne tradition juive, mentionnée par l'auteur des *Quæst. hebr., Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1347, 1370, Égla ne serait autre que Michol, l'épouse de sa jeunesse. Cette opinion repose uniquement sur la particularité suivante : parmi les six femmes de David, citées II Reg., III, 2-5, et I Par., III, 3, le nom d'Égla est seul accompagné de l'apposition, « épouse de David. » La raison n'est pas suffisante, même pour insinuer cette identification. E. LEVESQUE.

ÉGLISE, du grec ἐκκλησία, signifie proprement « assemblée ». Dans l'Ancien Testament, les Septante ont traduit par ἐκκλησία l'hébreu *qâhâl*, qui désigne tantôt une réunion quelconque, Ps. XXV, 5; tantôt la réunion des Israélites, Num., XX, 4; tantôt la société religieuse formée par le peuple de Dieu, *qehal Yehôvâh*. Num., XIX, 20; Deut., XXIII, 2, 3, 7 (Vulgate, 1, 2, 3, 8), 8. Dans le Nouveau Testament, ἐκκλησία a des sens analogues. Il signifie quelquefois une assemblée quelconque. Act., XIX, 32, 39, 40. Il désigne le plus souvent une réunion de fidèles, soit leur réunion en un même lieu, pour prier et accomplir d'autres devoirs religieux, I Cor., XI, 18; XIV, 4, 12, 19, 34; Col., IV, 15; Philem., 2 (cette réunion des chrétiens ne porte qu'une seule fois, Jac., II, 2, le nom de συναγωγή, qui était réservé aux réunions des Juifs et aux édifices où elles se faisaient); — soit la société particulière formée des fidèles d'une même ville, par exemple Jérusalem, Act., VIII, 1; XI, 22; XV, 4; Antioche, Act., XIII, 1; XIV, 26; XV, 3; Éphèse, Act., XX, 17; Cenchrée, Rom., XVI, 1; — soit enfin la société de tous les fidèles répandus dans le monde. Matth., XVI, 18; I Cor., XII, 28; Eph., I, 22, 23; III, 10; V, 23, 24, 25, 27, 29, 32; Col., I, 18, 24; I Tim., III, 15. — C'est de l'Église entendue en ce dernier sens que nous allons nous occuper. Nous ne parlerons pas de son organisation ni des sacrements et autres moyens de sanctification qui lui ont été confiés. Il en est question dans d'autres articles. Nous l'envisagerons seulement comme la société des fidèles.

I. *L'Église dans les Évangiles.* — Pour nous donner ses enseignements sur l'Église, le Sauveur s'est servi de trois métaphores principales. Il l'a appelée le royaume des cieux, Matth., XVI, 19, en promettant à saint Pierre de l'en constituer le chef. C'est de cette manière qu'il la désigne aussi dans les paraboles du festin nuptial, Matth., XXII, 2-14; des filets, Matth., XIII, 47-50; du champ qui contient de l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, paraboles où il fait ressortir que l'Église est destinée à recevoir des justes, et que cependant il s'y rencontre des pécheurs avec eux. Il l'a encore appelée le royaume des cieux dans la parabole du grain de sénevé et dans celle du levain, Matth., XIII, 31, 32, où il annonce comment elle devait se répandre par tout l'univers. — Il l'a désignée sous son nom propre d'Église, Matth., XVI, 18, lorsqu'il l'a représentée sous la figure d'un édifice bâti sur l'apôtre Pierre comme sur un rocher inébranlable. Il lui donna alors une constitution monarchique, et lui promit une indéfectibilité qui devait rendre inutiles tous les assauts de l'enfer. — Il l'a enfin comparée à un troupeau dont il est le pasteur, Joa., X, 1-16, et déclaré que ce troupeau doit être unique. Reprenant cette comparaison, il a établi saint Pierre le pasteur de ce troupeau. Joa., XXI, 15-17. Il a ainsi réalisé les promesses qu'il avait faites à cet apôtre et l'a investi d'une primauté perpétuelle sur l'Église. — Il a également conféré à ses Apôtres et à leurs successeurs une autorité perpétuelle dans cette Église, en les chargeant de porter sa doctrine à toutes les nations et d'en faire des chrétiens par le baptême. Matth., XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 15-20; Luc, I, 8.

II. *L'Église dans les Épîtres.* — Saint Paul nous montre l'Église comme une société organisée et unique. Il se repent de l'avoir persécutée. I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; cf. Act., VIII, 3. Il l'appelle « la maison de Dieu, l'Église du Dieu vivant, la colonne et la base de la vérité ». I Tim., III, 15. Il montre l'union étroite de cette Église avec le Christ dans plusieurs comparaisons, où il fait ressortir en même temps son caractère social, son unité, les relations de ses membres, la sainteté surnaturelle que le Christ lui a assurée en la rachetant et qui lui est communiquée par le Saint-Esprit, sa fin, qui est la sanctification et le salut de ceux qui la composent. Elle est le « temple de Dieu », habité par le divin Esprit, bâti sur le Christ, en dehors de qui il ne saurait y avoir d'autre fondement; bâti aussi sur le fondement des Apôtres, avec le Christ pour pierre angulaire. I Cor., III, 9-17; VI, 19; Ephes., II, 20-22. Elle est le « corps du Christ », dont le Christ lui-même est la tête et dont les fidèles sont les membres. Tous ne font qu'un même corps en vertu de leur baptême, qu'ils soient juifs ou païens, esclaves ou libres; et cependant, comme les membres d'un même corps, ils se distinguent les uns des autres par la diversité des grâces, des ministères et des fonctions que l'Esprit Saint leur a partagés inégalement. Ils sont unis par la charité, et ils doivent s'appliquer à se revêtir de l'esprit et des vertus de Jésus-Christ, leur chef, comme d'une humanité nouvelle et parfaite. I Cor., XII, 4-30; Rom., XII, 4, 5; Eph., I, 22, 23; IV, 4-16; Col., I, 18. L'Église est encore appelée par saint Paul « l'épouse » soumise et bien-aimée du Christ, qui s'est livré pour elle, afin de la rendre sainte et sans tache. Eph., V, 23-32. — Les Épîtres pastorales à Tite et à Timothée nous font connaître avec plus de précision l'organisation et la législation intérieure de cette Église, et spécialement l'autorité

qu'exerçait l'évêque sur l'église qu'il était chargé de gouverner. — La première Épître de saint Pierre revient sur la comparaison par laquelle le Christ et ensuite saint Paul avaient représenté l'Église comme un édifice et un temple. Elle insiste sur la dignité surnaturelle et sacerdotale que les fidèles reçoivent en entrant avec le Christ, comme autant de pierres vivantes, dans cette divine bâtisse. I Petr., II, 4-10. Elle leur rappelle qu'ils sont ainsi devenus une nation sainte, le peuple de Dieu, et les exhorte à pratiquer en conséquence les vertus chrétiennes, afin que les nations au milieu desquelles ils vivent rendent gloire à Dieu. Ils étaient des brebis errantes, mais ils sont revenus au Christ, le pasteur et l'évêque de leurs âmes. I Petr., II, 11-25.

III. *L'Église dans les Actes des Apôtres.* — Les Actes nous racontent l'histoire de l'Église pendant les années qui suivirent la mort du Sauveur. Nous y voyons sa fondation le jour de la Pentecôte, par la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, II, 4; les premières conversions des Juifs, II, 41, et des païens, X, XI; leur entrée dans l'Église par le baptême, X, XI; leur union dans la doctrine des Apôtres, dans la fraction du pain, dans les prières en commun, II, 42, et dans une charité mutuelle, II, 44; IV, 32, 34. Les Actes nous renseignent encore sur le rôle, les travaux et les miracles de saint Pierre, des Apôtres et des collaborateurs qu'ils se donnèrent, II, 14; III, V, 15, 25, 42; VI, 1-8; VIII, 35-38, etc.; ils nous exposent les hésitations des premiers chrétiens au sujet des observances mosaïques, et racontent comment tous se soumirent au décret porté à Jérusalem, sur la proposition de Pierre, par l'assemblée des Apôtres et des anciens, et adressé aux fidèles comme une décision inspirée par le Saint-Esprit, XV.

IV. *Conclusion.* — Il ressort de ces enseignements que l'Église est la société visible des fidèles, instituée par Jésus-Christ sous l'autorité de l'apôtre Pierre, fondée par les Apôtres, assistée par le Saint-Esprit, unie surnaturellement au Christ, son chef invisible, groupant les membres qui la composent dans la profession de la doctrine du Sauveur, l'observation de sa loi et l'usage de ses sacrements, pour procurer le règne de Dieu sur la terre et assurer aux fidèles le salut éternel. A. VACANT.

ÉGLON. Nom d'un roi de Moab et d'une ville chananéenne.

1. ÉGLON (hébreu : *'Églôn;* Septante : 'Εγλώμ), roi de Moab. Lorsque les Israélites, délivrés une première fois par Othoniel de l'oppression de Chusan Rasathaïm, furent retombés dans leurs infidélités, Dieu les châtia encore par une nouvelle oppression. Ce fut Églon qu'il choisit, avec les Ammonites et les Amalécites, alliés de ce roi, comme les instruments de sa vengeance et le fléau de son peuple. Jud., III, 12-14. Cf. Deut., XXIII, 4; Exod., XVII, 8-16; Jud., VI, 3-5; VII, 12. L'intention d'Églon paraît avoir été de s'établir d'une manière définitive dans le pays; car après avoir battu les Hébreux, il alla se fixer à la « ville des Palmes », c'est-à-dire à Jéricho. Voir JÉRICHO. Églon ne pouvait choisir une position plus heureuse pour le centre de son gouvernement. En arrière, le Jourdain, dont il lui était facile de garder les gués, opposait un obstacle infranchissable aux attaques d'ailleurs peu probables qu'auraient pu tenter les Gadites et les Rubénites. Devant lui s'ouvrait en éventail le réseau des ouadis et des diverses voies qui pouvaient le mettre en communication avec les territoires d'Éphraïm, de Benjamin et de Juda, et lui permettre de se porter rapidement partout où sa présence serait nécessaire. En outre, grâce au peu de distance qui séparait Jéricho de la frontière moabite, le conquérant avait la facilité d'aller lui-même d'un pays à l'autre selon que les circonstances l'exigeraient. Il n'est pas à présumer, en effet, que ce prince ait fixé sa résidence à l'ouest du Jourdain, sur le territoire conquis; il dut continuer de demeurer dans ses États après sa victoire, et se rendre de là à Jéricho pour le règlement des affaires importantes et en particulier pour la perception du tribut annuel. Quoique le texte sacré ne dise pas expressément que cette perception eût lieu à Jéricho, cela semble bien résulter de l'ensemble du récit, et tel est le sentiment commun des interprètes. Jud., III, 20. — Le livre des Juges ne nous apprend rien touchant le caractère de ce prince et son administration. Il ne paraît pas avoir exercé sa domination sur une partie fort étendue du territoire israélite; elle ne dépassa pas probablement les limites des tribus méridionales à l'ouest du Jourdain; mais elle n'en dut peser que plus lourdement sur cet espace restreint. Quelques mots de Jud., III, 19-20, pourraient faire penser que l'oppression matérielle des étrangers était encore aggravée par le spectacle d'un culte idolâtrique importé par eux au milieu du peuple vaincu. On lit en cet endroit qu'Aod passa par « *Pesîlîm,* qui est à Gilgâl » (hébreu). *Pesîlîm* peut se traduire par « carrières » (voir col. 318) ou par « idoles ». La Vulgate et les Septante ont adopté ce dernier sens. S'il est fondé, on pourrait supposer que les Moabites avaient érigé en ce lieu quelque sanctuaire, où le culte des dieux étrangers offrait aux enfants de Jacob un perpétuel danger de tomber dans l'idolâtrie. Cf. Num., XXV, 1-3; III Reg., XI, 7. Le triste état dans lequel ils languissaient depuis dix-huit ans réveilla chez les Israélites le sentiment religieux et patriotique; ils invoquèrent le Seigneur, et il les délivra. Aod, de la tribu de Benjamin, fut le libérateur qu'il leur envoya; Églon fut tué par lui dans son palais, et cette mort, suivie du massacre général des étrangers, mit fin à la servitude du peuple de Dieu. Pour le récit de la mort d'Églon et des événements subséquents, voir AOD, t. I, col. 715-717. E. PALIS.

2. ÉGLON (hébreu : *'Églôn,* Jos., X, 3, 5, 23, 37; XII, 12, XV, 39; *'Églônâh,* avec *hé* local, Jos., X, 34, 36; Septante : 'Οδολλάμ, Jos., X, 3, 5, 23, 34, 37; *Codex Vaticanus,* Αἰλάμ; *Codex Alexandrinus,* 'Εγλώμ; *Codex Ambrosianus,* 'Εγλών, Jos., XII, 12), ancienne ville chananéenne dont le roi s'appelait Dabir. Jos., X, 3. Elle faisait partie du territoire amorrhéen, Jos., X, 5, fut prise par Josué, X, 34, 35, 37; XII, 12, et assignée à la tribu de Juda. Jos., XV, 39. Elle appartenait au second groupe de « la plaine » ou *Séphêlah,* Jos., XV, 39, et était voisine de Lachis, avec laquelle elle est ordinairement mentionnée. Jos., X, 3, 5, 23, 34; XII, 12; XV, 39. Au chapitre X de Josué, les Septante ont mis *Odollam* au lieu d'*Églon.* De là vient sans doute qu'Eusèbe et saint Jérôme *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 118, 253, ne reconnaissent sous ces deux noms qu'une seule et même ville, qui de leur temps était encore « un très gros bourg, à dix milles (près de quinze kilomètres; saint Jérôme met : douze milles, environ dix-huit kilomètres) à l'est d'Éleuthéropolis », aujourd'hui *Beit-Djibrîn.* Il y a ici une erreur évidente. D'abord la Bible distingue nettement Églon d'Odullam, Jos., XII, 12, 15, ou Adullam, Jos., XV, 35, 39. Voir ODOLLAM. Ensuite il est impossible de placer Églon à quinze ou dix-huit kilomètres à l'est de Beit-Djibrin, parce qu'alors on quitte la Séphélah et on s'éloigne beaucoup de Lachis, pour tomber dans la montagne de Juda. Faudrait-il donc corriger le texte des deux auteurs, et lire πρὸς δυσμάς, « vers l'occident, » au lieu de πρὸς ἀνατολάς, « vers l'orient »? Cette leçon nous conduirait directement à un endroit qu'ils appellent *Agla,* situé à dix milles d'Éleuthéropolis, sur la route de Gaza. Cf. *Onomastica sacra,* p. 103, 234, aux mots *Bethagla* et Βηθαγλαΐμ. A cette distance et dans cette direction se trouve actuellement le village de *Khirbet 'Adjlân,* dont le nom reproduit exactement la forme hébraïque : עֶגְלוֹן, *'Églôn,* عجلان, *'Adjlân,* avec l'*aïn* initial. Cf. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans

la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XVI, 1893, p. 53. Il est placé à l'est d'*Oumm Lâqis* et au nord de *Tell el-Hésy*, dont le premier rappelle le nom, et le second marque plus probablement le site de l'ancienne Lachis. Les ruines s'étendent sur un plateau maintenant livré à la culture; elles sont fort indistinctes et consistent uniquement en des amas confus de pierres, disséminés dans des champs de blé, ou formant divers enclos autour de plantations de tabac. Tout a été détruit et rasé. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 298; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1881, t. I, p. 208.

Cette identification est admise par tous les voyageurs et commentateurs modernes. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 49; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 308; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 54, etc. Cependant un explorateur récent, M. Flinders Petrie, dont les fouilles à *Tell el-Hésy* ont offert le plus grand intérêt, identifie Églon avec *Tell Nedjîléh*, au sud-est de ce dernier endroit. Ce site, d'après les ruines qu'il renferme, serait plus ancien que *Khirbet 'Adjlân*. Pour expliquer cette différence entre l'antique emplacement et celui qui aujourd'hui en garde le nom incontestable, l'auteur suppose que la vieille cité d'Églon fut, au moment de la captivité, occupée par de nouveaux habitants. Les Juifs, à leur retour, n'ayant pas la force de les déloger, allèrent plus loin bâtir une nouvelle ville, à laquelle ils donnèrent le nom de l'ancienne. Cf. W. M. Flinders Petrie, *Tell el-Hesy*, in-4°, Londres, 1891, p. 18-20; *Explorations in Palestine*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1890, p. 159-166.

Comme on le voit, l'histoire d'Églon ne va pas au delà de la conquête de la Terre Promise et n'en est qu'un épisode. Adonisédech, roi de Jérusalem, voyant que les Gabaonites avaient passé du côté des enfants d'Israël et avaient fait alliance avec eux, fut saisi de crainte et fit un appel aux rois d'Hébron, de Jérimoth, de Lachis et d'Églon, pour marcher tous ensemble contre Gabaon et la punir de sa trahison. Les cinq rois, vaincus dans cette fameuse journée où Josué arrêta le soleil, s'enfuirent et vinrent se cacher dans une caverne de Macéda. Ils en furent retirés pour être mis à mort. Le chef des Israélites s'empara alors successivement des différentes villes de la contrée, entre autres d'Églon, dont il extermina la population, comme il avait fait à Lachis. De là il monta à Hébron, qu'il attaqua et prit également, se rendant maître du plateau central comme de la plaine des Philistins. Jos., X. Églon n'est pas mentionnée au retour de la captivité. L'auteur sacré se contente de nommer « Lachis et ses dépendances ». II Esdr., XI, 30.

A. LEGENDRE.

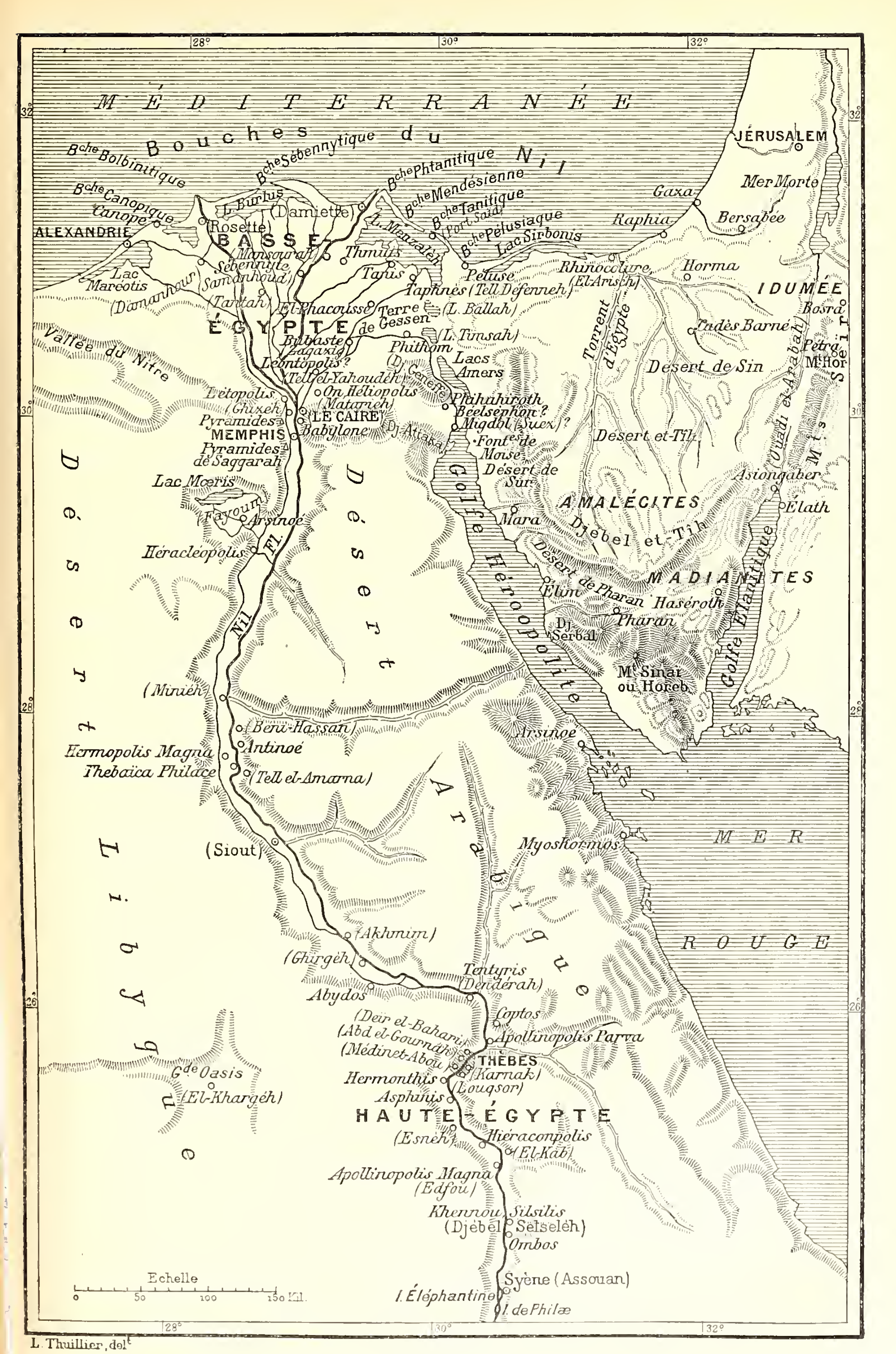
1. EGYPTE (hébreu : *Miṣraîm;* Septante : Αἴγυπτος; Vulgate : *Ægyptus*), contrée située à l'angle nord-est de l'Afrique.

I. NOMS. — L'Égypte est ordinairement appelée en hébreu *Miṣraîm* ou, sous une forme plus complète, *'éréṣ Miṣraim*, « la terre de Misraïm. » Ce nom lui vient de Misraïm, fils de Cham, par les descendants duquel elle fut peuplée. Gen., X, 6, 13. Misraïm a la forme du duel en hébreu, d'après l'opinion commune. On explique communément cette forme en disant qu'elle indique la division naturelle du pays en Haute et Basse-Égypte. — Quelques interprètes ont cru trouver la forme simple de *Miṣraîm* dans *Mâṣôr*, qui, d'après eux, désigne la Basse-Égypte, Is., XIX, 6; XXXVII, 25; II (IV) Reg., XIX, 24; Mich., VII, 12; Gesenius, *Thesaurus*, p. 815; mais cette opinion est contestée. Ni les Septante ni la Vulgate n'y ont vu l'Égypte. — Ce pays est certainement désigné en style poétique par l'appellation : *'éréṣ Ḥâm*, « la terre de Cham, » Ps. CV (Vulgate, CIV), 23, 27; cf. LXXVIII (LXXVII), 51, par allusion sans doute à Cham, l'ancêtre des habitants de la vallée du Nil. — On croit aussi généralement que le mot *Rahab*, « fier, superbe, » est un nom poétique de l'Égypte. Ps. LXXIV (LXXIII), 12; LXXXIX (LXXXVIII), 11; LXXXVII (LXXXVI), 4. — Le nom ordinaire de l'Égypte dans les textes hiéroglyphiques est , *Kem*, copte, *Kême, Kemi*, « noir, » par allusion sans doute à la couleur noire de la terre d'Égypte. Cf. Plutarque, *De Is. et Osiris.*, 33. — Le nom d'Égypte, qui nous est venu des Grecs et des Romains, est expliqué comme une transformation grecque de l'expression égyptienne *Ha-ka-Ptah*, c'est-à-dire le « temple du dieu Ptah », appellation religieuse donnée à la ville de Memphis, ou bien de *Ageb* ou *Akeb*, qui désigne « l'inondation » du Nil.

II. GÉOGRAPHIE DE L'ÉGYPTE. — 1° *L'Égypte en général.* — L'Égypte s'étend depuis la Méditerranée au nord jusqu'aux limites d'Assouan, « de Migdol à Syène (Assouan), » dit Ézéchiel, XXIX, 10; XXX, 6 (texte hébreu). Elle peut être considérée comme une vaste oasis au milieu des déserts africains; elle est une vallée étroite parcourue par le Nil et bornée par deux chaînes de montagnes parallèles, qui ont la direction du nord au sud. La chaîne orientale est appelée arabique, et l'occidentale libyque. Ces montagnes se rapprochent vers le sud de manière à former des défilés. Le plus important est celui de *Khennou*, le *Silsilis* des Grecs et des Romains, aujourd'hui *Djébel Selseléh*. L'Égypte doit sa grande fertilité au Nil, qui la féconde par ses inondations périodiques. Voir NIL. — Au-dessous du Caire, le Nil se partage en deux branches, avec deux embouchures, dont l'orientale est celle de *Damiette*, et l'occidentale celle de *Rosette*. La première était appelée anciennement *Phtanitique*, et l'autre *Bolbinitique*. — Mais à une époque plus reculée, quand l'état géographique de cette partie de l'Égypte était fort différent, il y avait aussi d'autres branches et d'autres embouchures; c'est-à-dire, en allant de l'est à l'ouest, la *Pélusiaque*, la *Tanitique*, la *Mendésienne*, la *Sébennitique* et la *Canopique*. Le Nil aux temps pharaoniques formait trois lacs : 1. un lac au sud de l'embouchure Phtanitique (de Damiette), qui avec une plus grande extension est devenu aujourd'hui le grand lac de Menzaleh; 2. le lac de *Butis*, au sud de l'embouchure Sébennitique, qui est appelé aujourd'hui le lac *Burlus;* et 3. du côté occidental le lac *Maréotis*, près duquel Alexandrie fut fondée. Entre ce dernier et le lac Burlus, il y a aujourd'hui le lac *Edku*.

2° *Le Delta.* — L'espace compris entre les bras les plus éloignés du Nil inférieur (le Canopique et le Pélusiaque) formait le territoire que les Grecs ont appelé *Delta;* il a une superficie de 23 000 kilomètres carrés. Arrosé par le fleuve et les canaux qui en dérivent, il est d'une très grande fertilité. Dans les temps préhistoriques, le Delta était couvert par les eaux de la mer. Dans la partie orientale du Delta se trouvait la terre de Gessen, où les Hébreux ont demeuré pendant leur séjour en Égypte. Voir GESSEN.

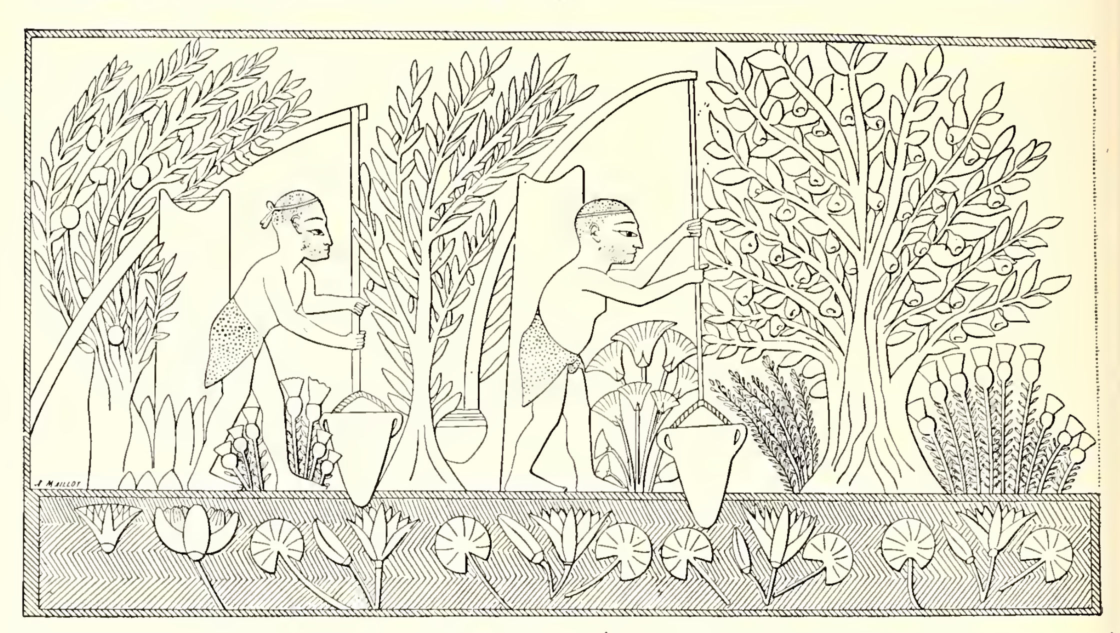
3° *Haute et Basse-Égypte.* — La division la plus générale et la plus ancienne de l'Égypte était en septentrionale et méridionale; la première formait ce qu'on appelle aujourd'hui Basse-Égypte, et la seconde la Haute-Égypte, d'après le cours du fleuve. La Haute-Égypte (appelée *Eṣ-Ṣa'id* par les Arabes) commençait à Éléphantine, vis-à-vis d'Assouan, et arrivait jusqu'au voisinage du détroit de Memphis. La Basse-Égypte comprenait tout le reste du pays (le *Behréh* des Arabes), le *Delta* des écrivains grecs. La dénomination de Moyenne-Égypte n'est pas ancienne; elle correspond au sud de Memphis, où, la chaîne libyque s'interrompant, on trouve un territoire fertile, arrosé par de nombreux canaux et par le lac de Fayoum, l'ancien lac Mœris. — La division en Haute et Basse-Égygte, qui concorde avec la différence de langage, de mœurs et de coutumes des habitants, remonte à la plus haute antiquité : on la trouve déjà sur les monu-



530 — Carte de l'Égypte.

ments de la IVe dynastie, comme sur les monuments postérieurs, sous la dénomination de *To-res,* « terre du sud » (l'Égypte du sud), et *To-mêh,* « terre du nord » (l'Égypte du nord). La formule la plus usuelle pour indiquer la souveraineté des pharaons était celle qui les désignait comme rois de la Haute et de la Basse-Égypte, c'est-à-dire *Suten Sekhet,* qui précède toujours les cartouches des noms royaux.

4° *Nomes.* — Chacune de ces deux parties du pays était divisée en districts ou provinces appelées par les Égyptiens *hèsep,* et par les Grecs νομοί, « nomes ». L'Égypte entière était partagée en quarante-quatre nomes, dont vingt dans la Basse-Égypte et les autres dans la Haute-Égypte. Chaque nome était commandé par un chef militaire résidant dans la ville principale, et chaque nome avait aussi ses divinités locales et son culte spécial. — Nous sommes assez bien renseignés sur les noms de ces provinces et sur les villes et les divinités par les listes de nomes découvertes dans les inscriptions hiéroglyphiques, à Philæ, à Karnak, à Dendérah, à Abydos, à Edfou et ailleurs, et publiées par H. Brugsch, Dümichen et de Rougé. Voir H. Brugsch, *Geographische Inschriften,* 3 in-4°, Leipzig, 1857-1860; J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte,* in-8°, Paris, 1891. — Les nomes étaient séparés l'un de l'autre par des lignes de pierres, et il y en avait de dimensions très inégales. Les plus célèbres étaient, dans la Basse-Égypte, ceux de *Memphis* et d'*Héliopolis,* et, dans la Haute-Égypte, celui de *Thèbes.* — Nous donnerons ici un échantillon des indications que nous possédons sur ces nomes, et nous choisirons le premier nome de la Basse-Égypte (celui de Memphis), à cause de sa célébrité. — Premier nome : *Aneb-hat* (*Memphites*). Chef-lieu : *Men-nefer,* « la bonne place, » d'où le nom de Memphis. Cette ville avait aussi des noms symboliques, dont voici les principaux : *Kha-nefer Ha-Ka-Ptah,* « la demeure de Ptah, » d'où vient très probablement le nom grec Αἴγυπτος; *Ha-Ptah,* « la demeure de Ptah; » *Khu-ta-ui,* « la splendeur des deux pays, » etc. — Division du nome : 1. *Mu* ou canal; 2. *Uu,* territoire appelé *sekhet Ra,* c'est-à-dire champ du soleil; 3. *Pehu,* terrains inondés, appelés *Sen-ur,* « le grand circuit. » — Temples et localités diverses : *Ater,* lac sacré, près du temple de Ptah; *hat-amen,* « la demeure mystérieuse; » *Pi-Imhotep-se Ptah,* « le temple d'Imhotep fils de Ptah; » *Ro-sta-t,* « la nécropole; » *Ha-pi-en Asar Hapi,* « le temple de la demeure de Osiris-Apis; » le célèbre Sérapéum qui fut découvert par Mariette, à Saqqarah, etc. — Divinités du nome : *Ptah, Hathor, Sekhet, Imhotep.* Voir MEMPHIS.



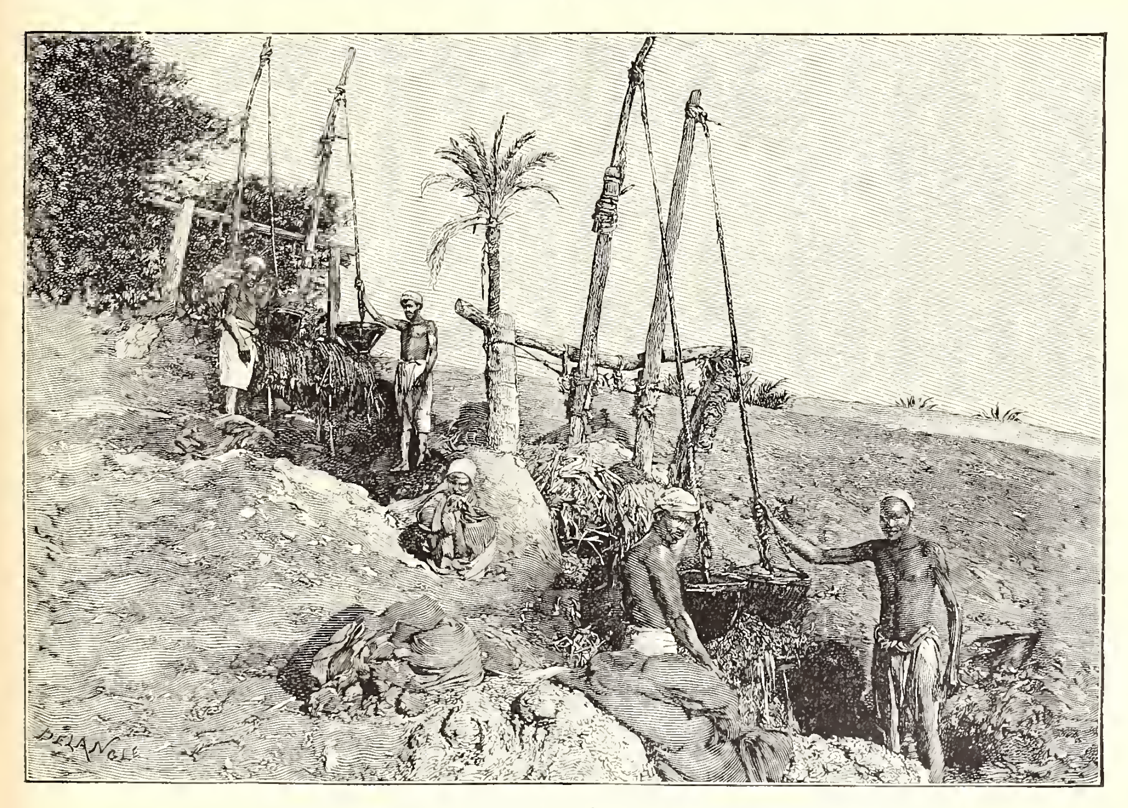
531. — Arrosage au moyen du schadouf dans l'ancienne Égypte. Tombeau d'Apoui. D'après les *Mémoires de la mission française au Caire,* t. v, année 1894, pl. I, p. 612.

5° *Villes égyptiennes nommées dans l'Écriture.* — Un certain nombre de villes et localités d'Égypte sont mentionnées nommément dans les Écritures : On (Héliopolis), Gen., XLI, 45; XLVI, 20; Ezech., XXX, 17; — Tanis, Num., XIII, 23; Ps. LXVIII (LXXVII), 12; Is., XIX, 11, 13; XXX, 4; Ezech., XXX, 14 (texte hébreu); — Péluse (hébreu : *Sîn*), Ezech., XXX, 15, 16; — Ramessès, Gen., XLVII, 11; Exod., I, 11; XII, 37; Num., XXXIII, 3; — Phithom, Exod., I, 11; — Socoth, Exod., XII, 27; XIII, 20; Num., XXXIII, 5, 6; — Étham, Exod., XIII, 20; Num., XXXIII, 6, 8; — Phihahiroth, Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7, 8; — Magdalum, Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7; Jer., XLIV, 1; XLVI, 14; — Béelséphon, Exod., XIV, 2, 9; Num., XXXIII, 7; Bubaste, Ezech., XXX, 17; — Memphis, Is., XIX, 13; Jer., II, 16; XLIV, 1; XLVI, 14, 19; Ezech., XXX, 13, 16; Ose., IX, 6; — Taphnès, Jer., II, 16; XLIII, 7, 8, 9; XLIV, 1; XLVI, 14; Ezech., XXX, 18; — No-Amon (Thèbes), Nahum, III, 8; — Phathurès, Jer., XLIV, 1, 15; Ezech., XXIX, 14; XXX, 14; — Syène, Ezech., XXIX, 10; XXX, 6. Voir ces mots.

6° *Climat.* — Le climat, surtout celui de la Haute-Égypte, est très salubre, quoique la chaleur en été y soit très forte. Le *khamsin,* vent du sud qui souffle pendant une période d'une cinquantaine de jours, en avril et en mai, avec des interruptions, est extrêmement fatigant. La pluie est très rare, surtout au Caire. La sécheresse de l'air produit une énorme quantité de poussière qui cause de nombreuses maladies d'yeux. Voir AVEUGLE, t. I, col. 1289. Les maladies épidémiques y font quelquefois de grands ravages. Deut., VII, 15; XXVIII, 27, 35, 60.

7° *Fertilité.* — La fertilité de l'Égypte est merveilleuse; tout ce qui est arrosé par le Nil produit deux ou trois récoltes annuelles. Elle l'était encore plus du temps des Hébreux qu'aujourd'hui, parce que les canaux d'irri-

gation étaient alors plus nombreux. L'Écriture fait allusion à cette fécondité extraordinaire de la vallée du Nil, Gen., XIII, 10; Deut., XI, 10-11, due à l'inondation du fleuve. Amos, VIII, 8; IX, 5. Dès la fin de l'inondation, vers les derniers jours de novembre, sur le riche limon noir déposé par les eaux on sème, et trois ou quatre mois après commence la moisson. L'arrosage est le grand moyen employé pour accroître la production du sol. Cf. Deut., XI, 10. Aussi dans toute l'Égypte, en dehors du temps de l'inondation, tant que l'eau ne manque pas, passe-t-on les journées entières à arroser, soit avec le *schadouf* (fig. 531 et 532), soit avec la *sakiéh* (fig. 533). L'agriculture a toujours été en grand honneur en Égypte: des données des anciens écrivains grecs et romains. Mais la découverte, par Champollion, du secret de l'écriture hiéroglyphique ouvrit tout un monde aux recherches des savants. On dut écrire alors de nouveau l'histoire de l'Égypte et de sa civilisation, et une science nouvelle fut aussi fondée, l'*égyptologie*, qui devint une branche très importante des études orientales. Cependant au milieu de ce grand progrès une partie reste encore dans l'obscurité, c'est-à-dire la chronologie égyptienne, au moins pour ce qui regarde les premières dynasties des pharaons jusqu'à la XVIIIe; et nous devons nous contenter à cet égard de documents incomplets et des données incertaines et vagues de la tradition.



532. — Arrosage au moyen du schadouf dans l'Égypte moderne. D'après une photographie.

les peintures des tombeaux représentent à satiété toutes les opérations agricoles. Voir t. I, fig. 43-48, col. 277-284, etc. On cultivait un grand nombre de céréales, le lin, Ezech., XXVII, 7; la vigne et toute espèce de légumes, parmi lesquels les Israélites dans le désert regrettaient les concombres, les melons, les poireaux, les oignons et les aulx. Num., XI, 5. — Les animaux domestiques y étaient élevés, comme aujourd'hui, en très grand nombre: ânes, bœufs, brebis et plus tard chameaux et chevaux. Gen., XII, 16; XLI, 2, 3; Exod., IX, 3; I (III) Reg., X, 28-29. Voir ces mots. Voir aussi, pour la faune de l'Égypte, CROCODILE, HIPPOPOTAME, etc. — Un grand nombre d'articles du *Dictionnaire* montrent, par les figures qu'ils reproduisent et par les détails qu'ils donnent, quels progrès avaient faits les Égyptiens dans les arts et dans la civilisation. — Sur l'armée égyptienne, voir t. I, col. 992-994, 1034.

III. HISTOIRE SOMMAIRE DE L'ÉGYPTE. — Avant le commencement de notre siècle on connaissait bien peu de chose de l'histoire de l'Égypte, parce que, ayant perdu le secret de la langue égyptienne, les monuments étaient tout à fait muets. On était donc obligé de se contenter

On ne sait rien sur l'histoire de l'Égypte avant Ménès, le fondateur du royaume et de la première dynastie. On suppose qu'avant cette fondation le peuple égyptien était divisé en petits États appelés *hesep*. Avec Ménès commence l'histoire de l'Égypte, qui fut une monarchie où le pharaon était le chef suprême de l'État et de la religion; il était aussi considéré comme une espèce de divinité et appelé « fils du dieu, fils du soleil », etc. — L'histoire de l'Égypte peut être divisée en périodes dont chacune est représentée par un certain nombre des dynasties royales des pharaons. On distingue l'ancien, le moyen et le nouvel empire (Ire-Xe dynasties, XIe-XVIIe, XVIIIe-XXXIe).

Ire Période de l'ancien empire. — Elle est aussi appelée *memphite*, parce que ses rois résidaient alors à Memphis, dans la Basse-Égypte (près du Caire). — Dans cette période, il y eut dix dynasties de pharaons. Les plus célèbres de ces dynasties anciennes ou au moins les plus connues sont la quatrième et la sixième. A la IVe appartiennent les rois bâtisseurs des grandes pyramides (fig. 534), *Chufu*, appelé par les Grecs *Chéops*, *Kafra* (*Chefrem*), et

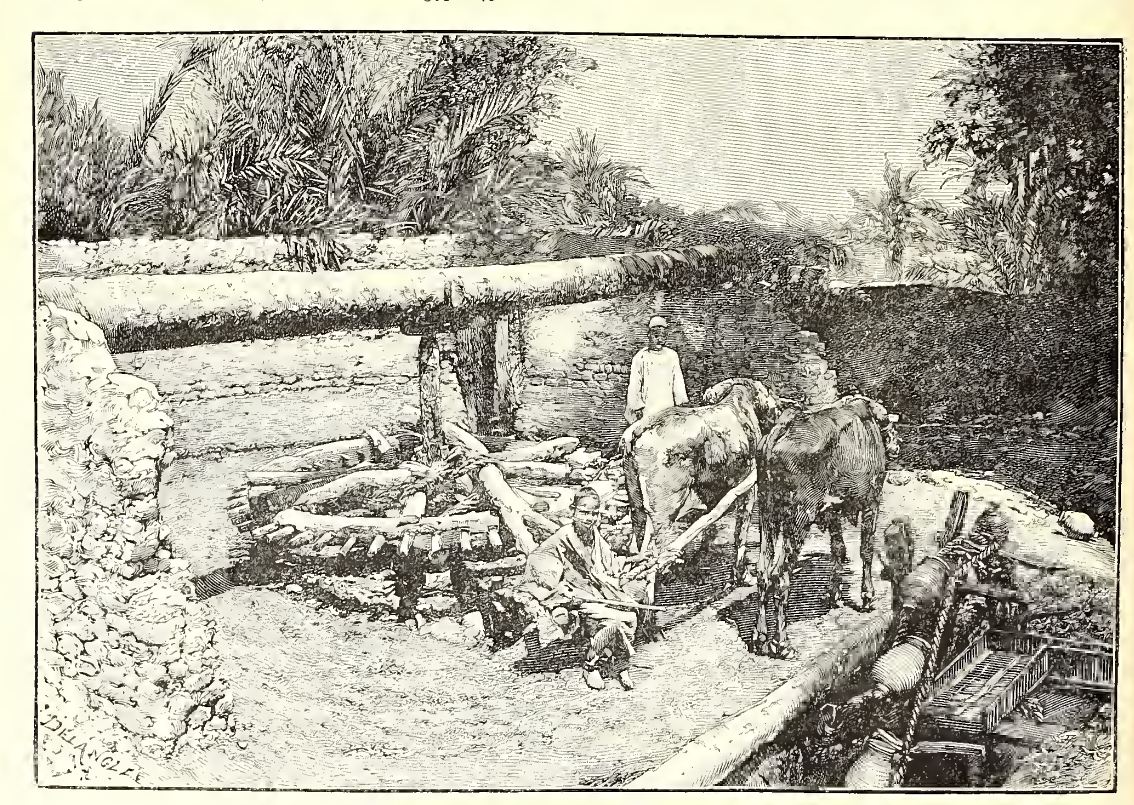
Menkau-ra (*Mikerinos*). On suppose que ces pharaons ont régné 4000 ans à peu près avant J.-C., et l'on doit admettre que la civilisation égyptienne fut très avancée à cette époque lointaine. En effet, les monuments contemporains des pyramides nous montrent que l'Égypte possédait alors déjà une organisation civile et religieuse et que la langue et l'écriture hiéroglyphique étaient tout à fait fixées. — La VIe dynastie est aussi très célèbre, surtout les pharaons *Pepi* et *Una;* et on sait par les inscriptions que les Égyptiens avaient déjà à cette époque des relations avec les peuplades de l'Afrique méridionale.

IIe Période. — Elle est appelée *thébaine,* parce que la capitale en fut Thèbes, dans la Haute-Égypte (près des villages modernes de Louqsor et de Karnak). Cette période va de la XIe à la XIIe dynastie. Ces pharaons de la XIe et de la XIIe sont bien connus. Parmi les rois de la XIe dynastie on doit rappeler les *Mentuhotep,* qui étendirent leur domination sur toute l'Égypte et purent être justement appelés « rois de la Haute et de la Basse-Égypte ». Parmi les pharaons de la XIIe dynastie, les plus célèbres furent les *Osortésen* et les *Amenhémat,* dont le troisième de ce nom fut le constructeur du fameux lac Mœris, destiné à régler les inondations du Nil.

IIIe Période. — Invasion des Hyksos. — Ces Hyksos ou rois pasteurs étaient des chefs des populations nomades mêlées de Sémites et de Chamites, qui de l'Asie Mineure envahirent l'Égypte et fixèrent leur résidence à Avaris, dans la Basse-Égypte, ayant enlevé ces provinces aux pharaons du pays. On ne sait pas au juste à quel moment de l'histoire égyptienne cette invasion eut lieu; mais elle arriva sans doute après la XIIe dynastie et continua jusqu'à la XVIIe inclusivement. Les rois pasteurs, qui étaient au commencement tout à fait étrangers aux mœurs de l'Égypte, finirent par en adopter la civilisation et par se faire considérer comme de vrais pharaons. Ils furent néanmoins toujours ennemis des rois de Thèbes, et le pharaon *Rasqenen* ou *Soqnounra,* de la XVIIe dynastie, commença contre eux une guerre sanglante, qui fut achevée par Ahmès Ier. Ce pharaon, après avoir battu les Hyksos et après les avoir chassés de l'Égypte, réunit de nouveau le pays sous sa domination et inaugura la XVIIIe dynastie.

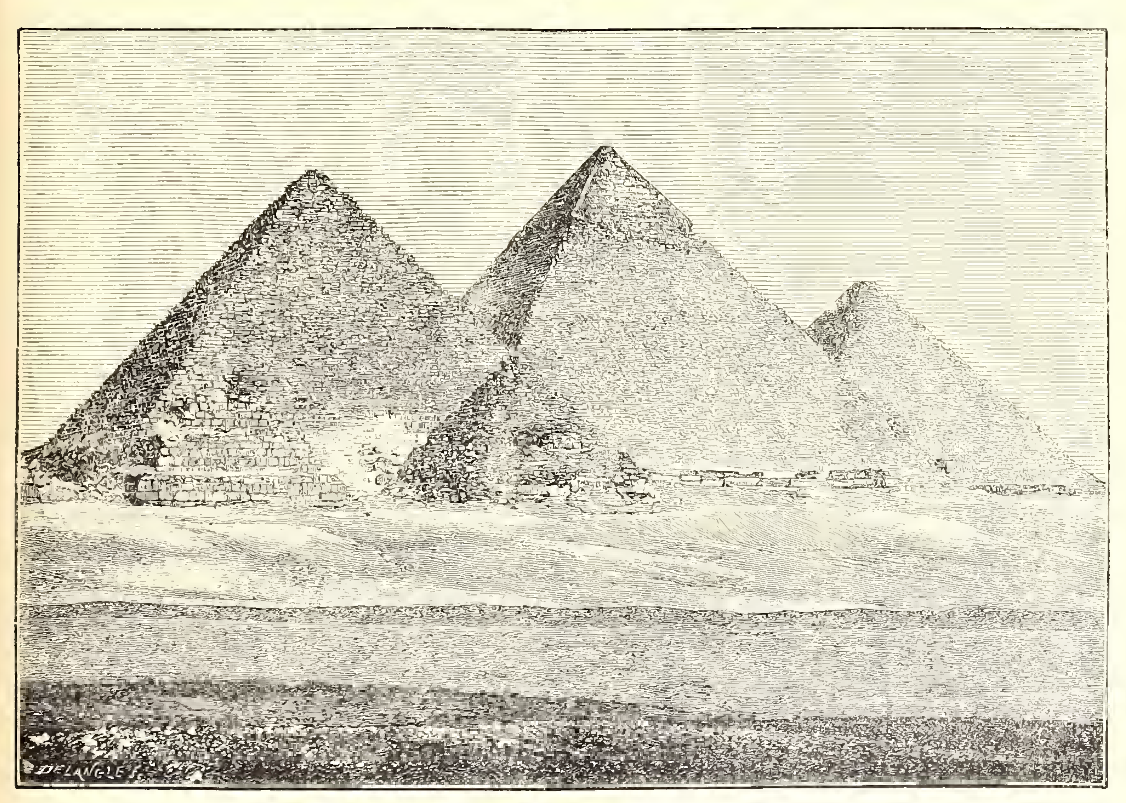
IVe Période ou nouvel empire thébain. — C'est la période la plus éclatante de l'Égypte. Elle embrasse trois dynasties, la XVIIIe, la XIXe et la XXe. Le plus puissant des rois de la XVIIIe fut Thotmès III, dont les guerres et les conquêtes, qui s'étendirent jusqu'à la Mésopotamie, nous sont connues par ses nombreuses inscriptions, et dont le règne peut être fixé vers le XVe siècle avant J.-C. Cet éclat continua sous la dynastie suivante (XIXe), à laquelle appartient le règne très long de Ramsès II, l'un des plus grands pharaons et le plus célèbre par les monuments élevés dans toutes les régions de l'Égypte. Après ce pharaon, on commence à noter quelques indices de décadence dans l'Égypte; elle perd ses provinces éloignées de l'Asie et reste enfermée dans ses anciennes limites. Néanmoins la XXe dynastie, appelée aussi des Ramessides, est encore une dynastie puissante, comme nous le montrent les monuments.

Ve Période. — Période de la décadence de la XXIe à la XXIVe dynastie. — La capitale des pharaons change de place à cette époque, et elle est successivement Tanis (dynastie tanite, XXIe), Bubaste (dynastie bubastite, XXIIe) et Saïs (XXIVe). Survient ensuite l'invasion des Éthiopiens, qui fondent une nouvelle dynastie, la XXVe, appelée éthiopienne. Sous cette dynastie eut lieu la conquête de l'Égypte par les Assyriens; puis le pays fut partagé en douze petits États (dodécarchie, VIIe siècle avant J.-C.).



533. — Arrosage au moyen de la sakièh. D'après une photographie.

VIe Période. — Période saïte. — Psammétique, roi de Saïs, capitale d'un des douze États, après avoir soumis les autres, inaugure la dynastie XXVIe, appelée saïte, et la gloire de l'Égypte semble pour un moment revivre. Pendant cette période la civilisation égyptienne se mêle à la civilisation grecque, et on constate une vraie renaissance dans la littérature et surtout dans l'art. Mais cette gloire devait être de courte durée, parce que la puissance persane, qui avait succédé en Orient aux anciens royaumes de Ninive et de Babylone, menaçait toujours l'indépendance égyptienne. Après la mort de Cyrus, son fils et successeur Cambyse porta ses armes contre Psammétique III, fils d'Amasis II, le vainquit à Péluse, et l'Égypte devint une province perse (525 avant J.-C.).



531. — Les grandes pyramides de Ghizéh. D'après une photographie.

VIIe Période. — Domination étrangère. — Après la conquête de Cambyse, les Égyptiens firent diverses tentatives pour rétablir l'ancien royaume des pharaons; mais à l'exception de quelques provinces où des rois nationaux réussirent à s'établir (dynasties locales, XXVIIIe-XXXe), l'Égypte resta sous le joug des Perses jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand.

VIIIe Période, appelée alexandrine. — Après la mort d'Alexandre (323 avant J.-C.) son empire fut partagé entre ses capitaines, et l'Égypte fut assignée à Ptolémée, fils de Lagus, qui inaugura la dynastie des Ptolémées ou des Lagides. La résidence de ces rois fut Alexandrie, bâtie par le grand conquérant macédonien, et cette ville devint alors le centre d'une nouvelle civilisation gréco-égyptienne, qui continua à briller même après la fin de la dynastie lagide, qui disparut avec Cléopâtre et fut remplacée par la domination romaine.

IV. Religion et civilisation des anciens Égyptiens. — On ignore si les premiers habitants de la vallée du Nil furent monothéistes ou polythéistes; ce qui est certain, c'est que le polythéisme était établi en Égypte dès les premières dynasties des pharaons. Ce polythéisme, du reste, était très compliqué; mais le fond de toute la religion était une sorte de panthéisme. Il considérait tous les dieux et toutes les choses existantes comme des émanations d'une divinité suprême, qui se serait donnée naissance par soi-même dans le *nun* ou chaos primordial dans lequel nageaient tous les germes. Le soleil, qui se lève chaque jour après les ténèbres de la nuit, était regardé comme l'image la plus vive de Dieu, toujours jeune et toujours vainqueur des puissances malfaisantes de la nature; et on peut dire que chaque divinité des Égyptiens était une divinité solaire et qui représentait un des attributs ou des effets du soleil. Le développement de ce culte solaire fut dû en grande partie sans doute à la nature même et au climat de l'Égypte, où le ciel toujours pur et sans nuages permet d'admirer le grand astre du jour dans toute sa beauté. Au milieu du grand nombre des divinités qui forment le panthéon égyptien se détachent des groupes divins réunis en triades, formés d'un père, d'une mère et d'un fils, triades dont chacune était adorée d'une manière spéciale dans une des grandes villes de l'Égypte. La plus célèbre et la plus connue de ces triades est celle d'*Osiris*, *Isis* et *Horus*.

A la conception panthéistique du culte égyptien se rattache aussi le culte des morts, qui joue un rôle très important dans la religion de ce pays. En effet, les âmes des hommes étaient considérées comme des molécules détachées de la substance divine et qui devaient un jour se réunir à Dieu, d'où elles émanaient. C'est par suite de cette persuasion que l'âme de l'homme juste recevait le titre d'Osiris, qu'on la considérait comme une vraie divinité et qu'on l'adorait comme telle. On pouvait par conséquent ériger des temples et des autels aux âmes des

morts et surtout aux âmes des pharaons, qui etaient l'objet d'un culte spécial et même officiel. Le tombeau était considéré aussi comme l'habitation du défunt, où l'âme devait venir de temps en temps visiter le cadavre, pour s'unir à lui et y vivre d'une vie semblable à celle qu'elle avait vécue sur la terre. De cette idée était venu l'usage de l'embaumement, qui avait pour but de conserver le corps le plus longtemps possible, afin que l'âme pût trouver où s'attacher dans sa visite au sépulcre. De là encore l'usage de décorer la chambre sépulcrale de peintures ou de sculptures qui se rapportaient aux occupations mêmes du défunt pendant sa vie, et d'y déposer les objets dont il avait fait usage.

On croyait aussi que les âmes des morts devaient parcourir différentes régions dans le monde souterrain et subir plusieurs épreuves avant de se réunir à la divinité. La description de ces pérégrinations était renfermée dans le document sacré appelé *Šat per em heru* ou *Livre de sortir du jour,* ou *pendant le jour,* que les égyptologues modernes appellent le *Livre des morts.* Ce précieux document, qu'on trouve en grand nombre dans l'intérieur des tombeaux, se composait de 165 chapitres, dont un des plus importants était le 125e, qui nous montre la scène du jugement de l'âme dans le tribunal d'Osiris. (Voir fig. 115, t. I, col. 469.) Après le jugement, même favorable, il y a encore pour l'âme d'autres épreuves à subir, et enfin l'âme purifiée tout à fait est absorbée par la divinité et réunie à l'essence divine. Le *Livre des morts* a été publié d'abord par Lepsius, in-4°, Leipzig, 1842, sous le titre : *Das Todtenbuch der alten Aegypter.* Une autre édition a été donnée par M. Édouard Naville, *Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie,* 2 in-f°, Berlin, 1886. Une traduction française du texte a été donnée par M. Pierret, *Le livre des morts,* Paris, 1882, et une anglaise par P. Lepage Renouf, *The Egyptian Book of the Dead,* in-8°, Londres (quatre parties parues, 1897), publiée par la *Society of Biblical Archæology.* Voir aussi W. Budge, *A new and complete edition of the Book of the Dead,* 3 in-4°, Londres, 1897 (texte et traduction de la recension thébaine).

Sur les idées des anciens Égyptiens à propos de la vie future, nous possédons aussi un autre document très important, le *Šat em ap ro* ou *Livre de l'ouverture de la bouche,* qui porte aussi le nom de *Livre des funérailles.* Dans ce livre, qui a été confondu à tort avec le *Livre des morts,* il y a la description des rites funéraires qu'on pratiquait après l'embaumement du cadavre, jusqu'à l'enterrement et au sacrifice près du tombeau. Ce texte a été publié dans son intégrité pour la première fois par M. Ernest Schiaparelli, directeur du Musée égyptien de Turin : *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani,* in-8°, 1882-1890.

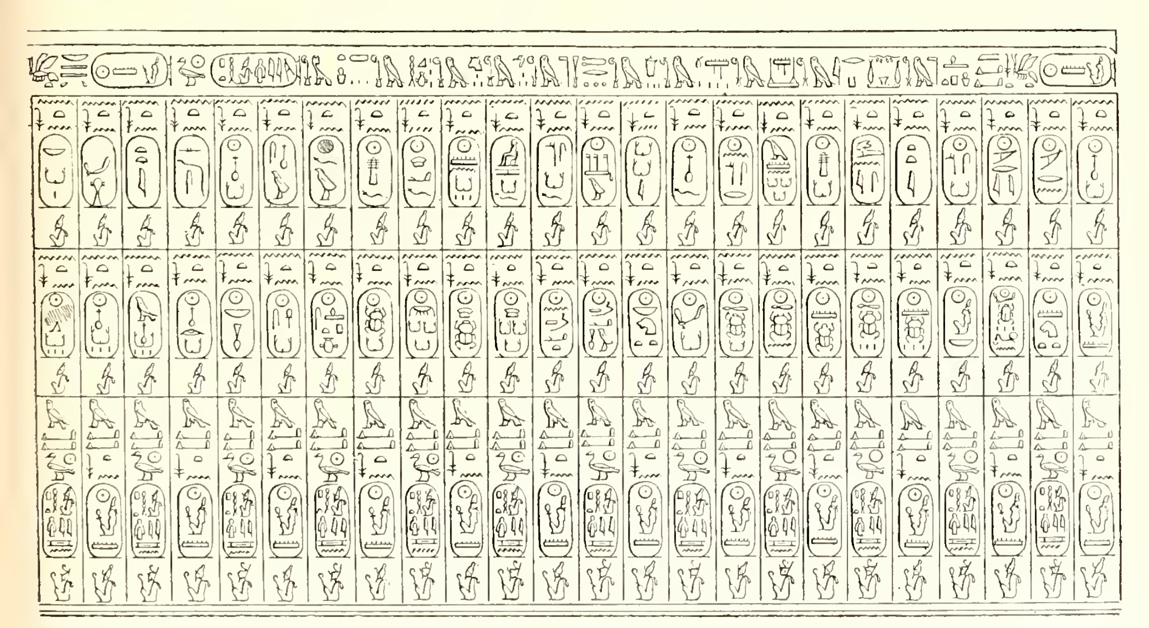
Dans les cercueils des momies, outre les papyrus funéraires, on a trouvé aussi d'autres papyrus traitant de sujets religieux, philosophiques, littéraires et scientifiques, de sorte qu'on peut dire que les tombeaux nous ont conservé le trésor de la science des anciens Égyptiens. Voici quelques-uns des plus importants : *Les maximes du scribe Ani,* traité de morale, traduit par Fr. Chabas, dans l'*Égyptologie,* 1874 et suiv. (ce sont sans doute des maximes comme celles d'Ani qui avaient valu aux Égyptiens la réputation de sagesse à laquelle il est fait allusion III Reg., IV, 30. Cf. Act. VII, 22; Is., XIX, 11; XXXI, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VI, 5); — *Le papyrus magique Harris,* formulaire de prières et d'exorcismes contre les mauvais esprits, traduit aussi par Chabas, Chalon-sur-Saône, 1860; — *Le papyrus Sallier n° 1,* récit historique de la fin de la domination des Hyksos, traduit aussi par M. Chabas; — *Le grand papyrus Harris,* le plus étendu des papyrus égyptiens, qui se rattache à l'histoire des pharaons de la XIXe dynastie. L'étude la plus complète sur ce papyrus est celle de M. Eisenlohr; — Le papyrus de *Senaaht* ou de Sinéh du Musée de Berlin, épisode de la XIIe dynastie, traduit par M. Griffith, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* juin 18.2; — *Le papyrus Anastasi n° 1,* qui contient une description de voyage de l'époque de la XIXe dynastie, publié par Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine,* etc., in-4°, Paris, 1866; — *Le papyrus d'Orbiney* ou *Le roman des deux frères,* conte égyptien de l'époque de la XIXe dynastie, traduit et publié par de Rougé, Maspero, etc.; — *Le papyrus Harris n° 500* ou *Le roman du prince prédestiné,* traduit par Goodwin et Chabas, 1861, et par Maspero, dans les *Études égyptiennes, Romans et poésies,* in-8°, Paris, 1879; — *Le roman de Setna,* d'un manuscrit démotique du Musée du Caire, de la XXVIe dynastie. Voir Maspero, dans la *Zeitschrift für die ägyptische Sprache,* 1877, p. 133. — Enfin une quantité de textes épistolaires, décrets, etc. Le Musée de Turin en possède une belle collection, qui a été publiée par Rossi et Pleyte : *Papyrus de Turin,* Leyde, 1869-1876. Plusieurs des papyrus déjà cités appartiennent au Musée Britannique et sont publiés dans les *Select Papyri of the British Museum.*

Les anciens Égyptiens se distinguèrent encore plus dans les arts que dans la littérature. Leurs monuments d'architecture, pyramides, temples, tombeaux, obélisques; leurs sculptures, statues et bas-reliefs; leurs peintures, qui représentent au vif leur vie de chaque jour, ont joui de tout temps d'une juste célébrité. Les travaux qu'ils avaient exécutés pour endiguer le Nil, canaliser et répandre partout ses eaux bienfaisantes, leur font le plus grand honneur. Leur industrie était très florissante. Leurs tapis étaient renommés en Orient, Prov., VII, 6, ainsi que leurs broderies, Ezech., XXVII, 3 (voir t. I, fig. 621 et 622, col. 1941, 1943); leurs tissus étaient d'une grande finesse; leurs ameublements de bon goût et souvent d'une grande richesse, comme on peut en juger par les peintures et par les débris, qui, échappés aux injures du temps, sont conservés dans nos musées. Voir P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* in-12, Paris, 1887.

V. L'ÉGYPTE DANS LA BIBLE. — 1° *Dans le Pentateuque.* — 1. L'origine du peuple égyptien est indiquée, comme on l'a déjà remarqué plus haut, Gen., X, 6, 13. Les fils de Misraïm, qui peuplèrent l'Égypte et d'autres contrées, sont Ludim, Anamim, Laabim, Nephthuim, Phetrusim, Chasluim et Caphtorim. Voir ces mots. — 2. Peu après son arrivée dans la Terre Promise, une famine obligea Abraham d'aller en Égypte. Gen., XII. Voir t. I, col. 76. Plus tard, une autre famine étant survenue, Dieu défendit à Isaac, fils d'Abraham, d'aller dans ce pays, Gen., XXVI, 2; mais une autre famine devait, quelques années après, y conduire ses petits-fils, les enfants de Jacob. Dieu avait prédit à Abraham, Gen., XV, 13, que ses descendants seraient asservis en Égypte. Pour que la prophétie s'accomplit, il permit que Joseph, fils de Jacob, y fût vendu comme esclave et y devînt premier ministre du pharaon, ce qui amena l'établissement de toute sa famille dans la terre de Gessen. Gen., XXXVII, XXXIX-XLVII. Voir JACOB et JOSEPH. C'est là que le peuple d'Israël grandit, sous la domination des Hyksos. Quand ces derniers eurent été expulsés, les progrès des Hébreux inquiétèrent les pharaons indigènes de la XIXe dynastie; ils les opprimèrent et les soumirent à de dures corvées, dont Moïse les délivra au moyen des plaies d'Égypte et du passage miraculeux de la mer Rouge. Exod., I-XIV. Ces grands événements restèrent gravés en traits profonds dans la mémoire des Israélites, et l'écho en retentit dans tous les livres de l'Ancien Testament, Jos., II, 10; XXIV, 4, etc., et jusque dans le Nouveau. Act. VII; Hebr., III, 16; VIII, 9; XI, 27; Jude, 5.

2° *Sous les rois.* — Depuis l'exode jusqu'au règne de Salomon, le peuple de Dieu n'a aucun rapport direct avec l'Égypte. Après son élévation au trône, le fils de David épousa la fille d'un pharaon, III Reg., III, 1, et reçut de lui comme dot de la reine la ville de Gazer. III Reg.,





535. — Table royale d'Abydos.

A gauche, le roi Séti Ier brûle des parfums en l'honneur des rois qui l'ont précédé. Devant lui, son fils Ramsès II tient les rouleaux des pharaons, ses ancêtres. La table royale contient les cartouches de soixante-seize rois, placés par ordre chronologique dans deux registres de trente-huit noms chacun. Le troisième registre ne contient que le prénom et le nom de Séti Ier plusieurs fois répétés. La liste commence en haut, à gauche. La seconde partie de notre gravure ne fait qu'un tout avec la première dans le monument original. — Ire dynastie. 1. Ména. — 2. Téta. — 3. Atoth. — 4. Ata. — 5. Hesepti. — 6. Miriba. — 7. Semsou. — 8. Kabhou. — IIe dynastie. 9. Bouzaou. — 10. Kakéou. — 11. Baïnouterou. — 12. Outsnas. — 13. Senda. — IIIe dynastie. 14. Zazai. — 15. Nebka. — 16. Zosirsa. — 17. Téta. — 18. Sezès. — 19. Noferkara. — IVe dynastie. 20. Snofrou. — 21. Koufou. — 22. Doudefra. — 23. Khafra. — 24. Menkara. — 25. Shepeskaf. — Ve dynastie. 26. Ousirkaf. — 27. Sahoura. — 28. Kaka. — 29. Noferefra. — 30. Raenouser. — 31. Menkaouhor. — 32. Dadkara. — 33. Ounas. — VIe dynastie. 34. Téta. — 35. Ouserkara. — 36. Mérira. — 37. Merenra. — 38. Noferkara. — Second registre : 1. Mehtiemsaf. — VIIe-VIIIe dynasties. 2. Nouterkara. — 3. Menkara. — 4. Noferkara. — 5. Noferkara-Nebi. — 6. Dadkaschemara. — 7. Noferkara-Khondou. — 8. Merenhor. — 9. Snofrika. 10. Raenka. — 11. Noferkara-Tererou. — 12. Hornoferka. — 13. Noferkara-Pepisenb. — 14. Snoferka-Anu. — 15. Oukaura. — 16. Noferkaura. — 17. Noferkauhor. — 18. Noferarkara. — XIe dynastie. 19. Nebkherra. — 20. Sankhkara. — XIIe dynastie. 21. Schotepabra (Aménemhat Ier). — 22. Khoperkara (Osortésen Ier). — 23. Noubkaura (Aménemhat II). — 24. Khakhoperra (Osortésen II). — 25. Khakaura (Osortésen III). — 26. Maatenra (Aménemhat III). — 27. Mââkheroura (Aménemhat IV). — XVIIIe dynastie. 28. Nebpehtira (Ahmès). — 29. Zoserkara (Amenhotep Ier). — 30. Aâkhoperkara (Thothmès Ier). — 31. Aâkhoperenra (Thothmès II). — 32. Menkhoperra (Thothmès III). — 33. Aakhoproura (Ameuhotep II). — 34. Menkhoproura (Thothmès IV). — 35. Nebmaatra (Amenhotep III). — 36. Zeserkhoprou-Râsotepenra (Horemheb). — XIXe dynastie. 37. Menpehtira (Ramsès Ier). — 38. Ramamen (prénom de Séti Ier). — Troisième registre : Séti Merenptah (Séti Ier).

IX, 16. Salomon fit aussi le commerce avec l'Égypte et y acheta des chars et des chevaux. III Reg., X, 28-29; II Par., I, 16; IX, 28. Ce pays était alors divisé entre plusieurs princes ennemis. L'un d'eux, du temps de David, avait donné asile dans la partie de l'Égypte qui était sous sa dépendance à un ennemi d'Israël, l'Iduméen Adad, qui fit plus tard la guerre à Salomon. III Reg., XI, 15-22. Voir t. I, col. 166. C'est aussi en Égypte, auprès de Sésac, que se réfugia Jéroboam, pour échapper à la colère de Salomon, lorsque le prophète Ahias, voir t. I, col. 291, lui eut prédit que Dieu lui donnerait dix tribus. III Reg., XI, 28-40; II Par., X, 2. — Lorsque la prophétie eut été réalisée sous Roboam, fils de Salomon, ce fut sans doute Jéroboam qui appela le pharaon Sésac (voir SÉSAC) en Palestine, afin de mettre le roi de Juda dans l'impossibilité de porter ses armes contre le royaume d'Israël. III Reg., XIV, 25; II Par., XII, 2-9. Sésac est le premier pharaon qui soit nommé par son nom dans l'Écriture. Voir PHARAON. Du temps d'Asa, roi de Juda, l'Éthiopien Zara entreprit, mais sans succès, avec les troupes égyptiennes, une campagne contre la Palestine. II Par., XIV, 9-13. Voir ZARA.

Sauf l'allusion vague que font les soldats syriens à une alliance de Joram, roi d'Israël, avec les Égyptiens, IV Reg., VII, 6, il n'est plus désormais question de l'Égypte, dans l'histoire du peuple de Dieu, que vers les derniers jours du royaume d'Israël. De graves événements se sont accomplis alors dans l'Asie antérieure. A une époque fort ancienne, les royaumes des bords de l'Euphrate et du Tigre avaient été en rapport avec l'Égypte. Les pharaons y avaient conduit leurs armées en conquérants; de gré ou de force, des relations de commerce s'étaient établies entre eux et les princes asiatiques; puis les uns et les autres s'étaient renfermés chez eux, et les rapports avaient cessé. Mais maintenant l'Assyrie avait établi sa prépondérance sur les rives du Tigre, elle s'avançait menaçante vers l'ouest et vers le sud, et l'Égypte lui apparaissait comme une riche proie. Les malheureuses populations placées sur la route qui conduisait d'Asie en Afrique, incapables de résister aux rois de Ninive, tournaient leurs regards vers les pharaons et les appelaient à leur secours, puisqu'ils étaient intéressés, eux aussi, à les défendre et à barrer le chemin de leurs États aux redoutables Assyriens. C'est pourquoi Osée, le dernier roi d'Israël, afin d'échapper au joug de Salmanasar, roi d'Assyrie, appela à son secours le pharaon Sua. IV Reg., XVII, 4. Voir SUA. Mais alors, comme souvent plus tard, soit parce qu'ils ne se rendirent pas suffisamment compte du danger qui les menaçait eux-mêmes, soit par négligence ou par manque d'énergie, les Égyptiens ne secoururent pas efficacement leurs alliés. Malgré cette leçon, lorsque, après la chute de Samarie, le royaume de Juda n'eut plus devant lui aucune barrière qui pût le défendre contre les attaques de l'Assyrie, il y eut toujours à Jérusalem un puissant parti en faveur de l'alliance égyptienne contre Ninive. Ce parti, lors de l'invasion de Sennachérib, comptait, pour triompher des Assyriens, sur Tharaca, roi d'Éthiopie et d'Égypte; mais ce ne fut pas ce pharaon qui sauva le royaume de Juda, ce fut l'intervention divine. IV Reg., XIX, 9; Is., XXXVII, 9. Voir THARACA. Les prophètes, au nom de Dieu, s'élevèrent constamment contre l'alliance avec l'Égypte, et c'est la pensée qui remplit tous leurs oracles contre ce pays. Ose., VII, 11, 16; Is., XVIII; XIX; XX; XXX, 2-5, 7; XXX, 1, 3; cf. XXXVI, 6, 9-10; Jer., II, 16, 18, 36; IX, 26; XXV, 19; XXXVII, 4-6; XLIII, 8, 13; XLIV; XLVI; Lam., V, 6; Ezech., XVII, 15; XXIX-XXXII; Nahum, III, 8-10. Malgré leurs protestations, non seulement les enfants de Juda comptaient sur les secours de l'Égypte, mais plusieurs se réfugiaient dans ce pays. Jer., XXIV, 8. Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, ils s'y rendirent en assez grand nombre, et ils y entraînèrent malgré lui Jérémie lui-même. Jer., XLI, 17; XLIII, 7-8; XLIV, 1; IV Reg., XXV, 26. Josias fut le seul roi de Juda qui se déclara contre les Égyptiens. Il essaya d'arrêter le pharaon Néchao dans sa marche contre l'Asie, mais il périt dans la bataille qu'il livra contre lui à Mageddo. IV Reg., XXIII, 29; II Par., XXXV, 20-24. Voir NÉCHAO. Son fils Joachaz, qui lui avait succédé sur le trône de Jérusalem, fut chargé de chaînes et emmené en Égypte par Néchao, qui fit régner à sa place un autre fils de Josias, Joakim. IV Reg., XXIV, 31-34; II Par., XXXVI, 3-4. Le pharaon ne tarda pas lui-même à être battu par le roi de Babylone, Nabuchodonosor, « et, dit le texte sacré, le roi d'Égypte (Néchao) ne sortit plus de son pays. » IV Reg., XXIV, 7. Pendant que Jérusalem était assiégée par Nabuchodonosor, le pharaon Éphrée essaya, mais inutilement, de lui porter secours. Voir ÉPHRÉE. C'est le dernier des pharaons mentionné dans les Saints Livres.

3° *Après la captivité de Babylone.* — Peu après la chute de l'empire de Chaldée, l'Égypte ne tarda pas à perdre son indépendance. Elle devint d'abord la proie des Perses, puis d'Alexandre et de ses successeurs. Sous ces derniers, les Juifs furent de nouveau à plusieurs reprises soumis aux nouveaux maîtres de l'Égypte. Les Lagides et les Séleucides se disputèrent souvent la Palestine et la Syrie; le prophète Daniel, XI, avait prédit leurs compétitions, et les livres des Machabées y font plus d'une fois allusion. I Mach., I, 17-21; X, 51-57; XI, 1-13; II Mach., IV, 21; V, 1; IX, 29. Voir les articles sur les PTOLÉMÉES. Sous leur domination, les Juifs s'établirent en grand nombre en Égypte, surtout à Alexandrie. Voir t. I, col. 355, 359. Cf. Esth., XI, 1; Eccli., Prol.; II Mach., I, 1, 10; cf. Act., II, 10; VI, 9. J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, in-12, Londres, 1895, p. 85-89, 216, 267, 353, 381. C'est probablement à Alexandrie et certainement en Égypte que fut composé et écrit en grec le livre de la Sagesse. — Le pays où les enfants d'Israël étaient devenus un peuple fut enfin visité par la Sainte Famille. Joseph et Marie s'y réfugièrent avec Jésus enfant, pour se mettre à l'abri de la fureur du roi Hérode. Matth., II, 13-15, 19-21. Le lieu où ils habitèrent et le temps qu'ils y séjournèrent nous sont inconnus. — Dans l'Apocalypse, XI, 8, la grande ville (Rome sans doute) où gisent les corps des saints est appelée symboliquement l'Égypte.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les sources grecques, déjà connues par les anciens orientalistes, nous possédons aujourd'hui des sources égyptiennes, c'est-à-dire les nombreuses inscriptions qu'on est maintenant en état de déchiffrer et qui sont réunies dans les différents ouvrages d'égyptologie. — 1° Les listes de pharaons que nous possédons, outre les célèbres listes grecques de Manéthon, sont les suivantes : *Le papyrus royal de Turin*, publié par J. G. Wilkinson (*The fragments of the hieratic Papyrus at Turin*, in-8°, Londres, 1851). — *La première table d'Abydos*, découverte en 1818, et conservée aujourd'hui au British Museum. — *La nouvelle table d'Abydos*, plus complète, découverte en 1864 (fig. 535). Voir Mariette, *Revue archéologique*, 2e série, t. XIII, 1866, p. 73-99. — *La table de Saqqarah*, découverte en 1863 et publiée aussi par Mariette, *Revue archéologique*, 2e série, t. X, 1864, p. 169-186. Elle est au musée du Caire. — 2° *Collections principales des textes originaux :* Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, 4 in-f°, Paris, 1835-1845; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia*, 3 in-f°, Florence, 1833-1838; R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 in-f°, Berlin, 1850-1858; *Select Papyri of the British Museum*, Londres, 1844-1860; E. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte*, in-4°, Paris, 1877-1879, etc. — 3° *Ouvrages modernes principaux d'histoire égyptienne :* E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, in-4°, Paris, 1866, Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 in-8°,

Paris, 1881-1887; H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen*, in-8°, Leipzig, 1877; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., in-12, Paris, 1886; nouvelle édition illustrée, t. I, 1895; t. II, 1896; A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 2 in-8°, Tubingue, 1887; Flinders Petrie, *A history of Egypt*, 2 in-12, Londres, 1894-1896, etc. — 4° Quant aux applications de l'égyptologie à la Bible, on peut consulter surtout G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, t. I (ouvrage resté inachevé), in-8°, Leipzig, 1868, et F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I et II. — 5° Pour la bibliographie complète, voir H. Jolowicz, *Bibliotheca ægyptiaca*, in-8°, Leipzig, 1858; Ergänzungsheft, 1861; Ibrahim Himly, *The Literature of Egypt and the Sudan*, 2 in-8°, Londres, 1888; A. von Fircks, *Aegypten 1894*, 2 in-8°, Berlin, 1895-1896, t. II, p. 279-290. H. Marucchi.

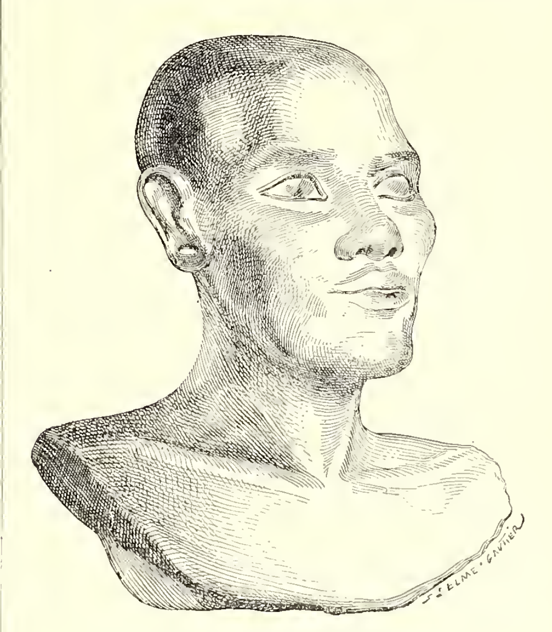
2. ÉGYPTE (PLAIES D'). Voir Plaies.

3. ÉGYPTE (TORRENT ou RUISSEAU D') (hébreu : *nahal Miṣraïm;* Septante : χειμάῤῥους Αἰγύπτου; Vulgate : *torrens* ou *rivus Ægypti*), ruisseau ou plutôt torrent ainsi appelé parce qu'il séparait de la terre de Chanaan l'Égypte, dont la domination s'était autrefois étendue, comme aujourd'hui encore, jusqu'à cette limite. On admet communément que le Torrent d'Égypte est l'ouadi *El-Arisch* actuel, qui reçoit les eaux de la partie centrale du Sinaï et se jette dans la Méditerranée. (Voir la carte d'Égypte, col. 1600.) Il ne coule que dans la saison d'hiver et lorsqu'il pleut; il est souvent à sec. Mais lorsqu'il a plu abondamment, il roule avec impétuosité des eaux jaunâtres, rongeant ses rives et entraînant dans son cours des arbres déracinés. Il est alors très difficile de le traverser, et les caravanes sont quelquefois obligées d'attendre deux ou trois jours avant de pouvoir le franchir. Il tire son nom actuel du village d'*El-Arisch*, place fortifiée, entourée de murailles et flanquée de tours. Outre sa petite garnison, elle abrite une population d'environ quatre cents habitants. Elle s'élève sur le site de l'ancienne Rhinocolure, ainsi appelée, disent Diodore de Sicile, I, 60, et Strabon, XVI, II, 31, en cela peu croyables, parce que le roi Actisane y envoyait en exil les criminels après leur avoir fait couper le nez. On désignait aussi quelquefois le Torrent d'Égypte par le nom de cette ville : c'est ainsi que les Septante dans Isaïe, XXVII, 12, traduisent *nahal Miṣraïm* par Ῥινοκόρουρα, « Rhinocolure. » Cf. saint Jérôme, *In Isaiam*, XXVII, 12, t. XXIV, col. 313.

Le Torrent d'Égypte est plusieurs fois mentionné dans l'Écriture comme marquant la frontière de la Terre Promise au sud-ouest. Gen., XV, 18; Num., XXXIV, 5; (Jos., XIII, 3;) Jos., XV, 4, 47; III Reg., VIII, 65; IV Reg., XXIV, 7; (I Par., XIII, 5;) II Par., VII, 8; Is., XXVII, 12. Dans deux de ces passages, Jos., XIII, 3, et I Par., XIII, 5, le Torrent d'Égypte, au lieu d'être appelé comme ailleurs en hébreu *nahal Misraïm*, porte le nom de *Šiḥôr*. (Voir Chihor 2°, col. 702-703.) Dans Gen., XV, 18, le texte original, au lieu de dire comme dans les autres endroits *nahal* (« torrent ») *Miṣraïm*, écrit : *nehar Miṣraïm*, « fleuve d'Égypte, » comme traduit la Vulgate. Cette expression pouvant signifier le Nil, certains commentateurs ont conclu de là, comme Calmet, *Commentaire littéral, Genèse*, 1715, p. 389, que Dieu, indiquant à Abraham d'une manière tout à fait générale et sans précision rigoureuse les limites de la Terre Promise, lui avait dit réellement que la terre qu'il lui donnerait s'étendrait depuis le Nil jusqu'à l'Euphrate. Cette interprétation, quoique soutenable, paraît peu fondée, et il est préférable d'identifier le *nehar Miṣraïm* avec l'ouadi *el-Arisch*. — Voir V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 237-249.

F. Vigouroux.

1. ÉGYPTIEN (hébreu : *Miṣrî;* Septante : Αἰγύπτιος; Vulgate : *Ægyptius*), natif d'Égypte (fig. 536). Les Égyptiens, en général, sont souvent nommés dans les Saintes Écritures, Gen., XII, 14, etc. — Les Égyptiens dont il est question en particulier sont les suivants : 1° Agar, servante de Sara et mère d'Ismaël, était Égyptienne, Gen., XVI, 1; XXI, 9; XXV, 12, et elle fit épouser à son fils une Égyptienne. Gen., XXI, 1. — 2° Moïse tua un Égyptien, dont le nom ne nous est pas connu, parce qu'il maltraitait



536. — Type égyptien. Musée du Louvre.

un Hébreu. Exod., II, 11-14; Act., VII, 24, 28. — 3° Un blasphémateur, qui fut lapidé dans le désert du Sinaï en punition de son crime, était fils d'un Égyptien et d'une Israélite, Salumith, de la tribu de Dan. Lev., XXIV, 10-14. — 4° Le premier livre des Paralipomènes, II, 34-35, mentionne un esclave égyptien de Sésan, de la tribu de Juda. Il s'appelait Jéraa. Son maître, qui n'avait point de fils, lui donna en mariage une de ses filles. Voir Jéraa. — 5° La ville de Siceleg, que le roi philistin Achis avait donnée à David pendant la persécution de Saül, ayant été pillée par les Amalécites, tandis que tous les hommes valides étaient dans l'armée des Philistins avec leur chef, le fils de Jessé les poursuivit dès son retour; il fut renseigné sur la route qu'ils avaient suivie et guidé lui-même dans sa marche par un Égyptien, esclave d'un Amalécite, qui l'avait abandonné en chemin, parce qu'il était malade. I Reg., XXX, 11-16. — 6° Parmi les exploits de Banaïas, fils de Joïada, un des *gibborim*, « les vaillants » de David, l'auteur sacré signale sa victoire sur un Égyptien de taille gigantesque, qu'il terrassa avec un bâton et tua avec sa propre lance, après la lui avoir arrachée. II Reg., XXXIII, 21; I Par., XI, 23. — 7° Le tribun romain Lysias, dans les Actes des Apôtres, XXI, 38, en parlant à saint Paul, qui venait d'être arrêté par les Juifs dans le temple de Jérusalem, lui demande s'il n'est pas « l'Égyptien qui quelque temps auparavant a excité une sédition et conduit quatre mille sicaires dans le désert ». Voir Sicaire. Le fait auquel il fait allusion a été raconté par Josèphe. D'après son récit, *Bell. jud.*, II, XIII, 5, un Égyptien, qui était magicien et se faisait passer pour prophète, sous le règne de Néron, du temps du procurateur Félix, rassembla autour de lui 30 000 hommes (nombre qui paraît en contradiction avec *Ant. jud.*, XX, VIII, 6,

où le même historien ne mentionne que 400 des partisans de l'Égyptien comme ayant été tués et 200 pris); il les conduisit sur le mont des Oliviers, en annonçant qu'à son seul commandement les murs de Jérusalem tomberaient comme autrefois ceux de Jéricho. Jos., v, 13-vi, 21. Félix les fit poursuivre par ses troupes et les dispersa; mais l'Égyptien parvint à s'échapper, ce qui explique comment Lysias put d'abord prendre saint Paul pour cet Égyptien. Le nombre de « quatre mille sicaires », qui ne concorde pas avec les chiffres donnés par Josèphe, peut être celui des hommes armés que le tribun compte seul, tandis que l'historien juif compte tous les adhérents du faux prophète. F. VIGOUROUX.

2. **ÉGYPTIENNE (LANGUE).** La langue égyptienne avait des relations avec les langues sémitiques; mais comme elle n'avait pas atteint le même degré de développement de ces dernières, on l'appelle langue subsémitique. Elle fut parlée pendant toute la période pharaonique et même à l'époque des Ptolémées, dont l'idiome officiel était le grec. Parlé toujours par le peuple, l'égyptien dut certainement se modifier sous l'influence grecque, de manière qu'il en résulta la langue copte, mélange de grec et d'égyptien. L'écriture de l'ancienne Égypte fut employée même après la chute des pharaons, sous la domination perse, sous les rois grecs et aussi pendant la domination romaine. Le dernier exemple que l'on connaît appartient à l'époque de l'empereur Dèce (249-251 de J.-C.). Après le triomphe du christianisme, elle fut abandonnée, et elle resta un mystère jusqu'à la découverte de l'inscription bilingue de Rosette (en 1799) et du texte bilingue de Philæ, qui permirent à Champollion de faire le déchiffrement de quelques hiéroglyphes par la comparaison du texte égyptien avec la traduction grecque.

I. ÉCRITURE. — L'écriture hiéroglyphique, employée dès l'époque la plus reculée, est formée de signes qui représentent des figures d'hommes et de femmes, des animaux, des plantes, des objets différents d'usage religieux, militaire et domestique, et aussi des objets dont l'usage est tout à fait inconnu. Voir ALPHABET, t. I, col. 403. Ces signes, dont le nombre des plus usuels est de près d'un millier, étaient employés ou comme signes idéographiques ou comme signes phonétiques. — On peut distinguer les signes idéographiques en représentatifs, comme ☉ = *Râ* = soleil, qui sont l'image même de la chose, et en symboliques, qui expriment la chose d'une manière conventionnelle, comme, par exemple : [hiéroglyphe] = *neter* = Dieu ; [hiéroglyphe] = *suten* = roi. — Les signes phonétiques (qui peuvent être aussi pour la plupart à leur tour idéographiques) sont ceux qui sont employés pour exprimer un son syllabique ou alphabétique contenu dans la prononciation du signe même, par le système appelé de l'*acrophonisme*. De cette manière, le signe déjà indiqué, [hiéroglyphe] (*suten*), peut être employé pour la syllabe *su*, et le signe de l'aigle, [hiéroglyphe], exprime la lettre A, c'est-à-dire l'initiale du mot *akom*, qui veut dire « aigle ». — Enfin on emploie très souvent des signes qui sont aussi à leur tour idéographiques, mais sans les prononcer et tout simplement pour indiquer la nature du mot précédent; par exemple, une divinité pour un dieu, un homme ou une femme, un animal, un arbre, une pierre, un liquide, une ville, etc. Ce sont les signes « déterminatifs », qui sont d'une grande utilité dans l'étude des textes égyptiens. — On doit lire les hiéroglyphes en commençant par le côté vers lequel regardent les figures des animaux, et on les lit en conséquence quelquefois de gauche à droite et quelquefois de droite à gauche.

En général, les mots égyptiens ont été écrits par les scribes avec une combinaison compliquée de signes idéographiques et de signes phonétiques, soit syllabiques soit alphabétiques. Exemples : [hiéroglyphes] (*neter* = Dieu); [hiéroglyphes] (*suten* = roi); [hiéroglyphes] (*men-nofer* = « la bonne place », la ville de Memphis). Les noms des pharaons, pour les distinguer des autres, étaient renfermés dans des cartouches et précédés de titres spéciaux. Il y avait deux cartouches, le premier du prénom ou nom d'intronisation et le second du vrai nom royal, et chacun était précédé d'un titre religieux ou de dignité, par exemple :

[hiéroglyphes]

Suten seket Ra-user-ma-sotep-en-Ra se Ra Ramessu meri Amun.
Roi de la Haute et de la Basse-Égypte, RausermasotepenRa fils du Soleil Ramessu meri Amun.
Cartouches royaux du pharaon Ramsès II.

L'écriture hiéroglyphique était employée dans les inscriptions et aussi dans quelques papyrus religieux, comme, par exemple, dans le *Livre des morts*. Mais comme elle était d'une exécution toujours difficile, on adopta une écriture cursive dérivée des hiérogyphes et appelée *écriture hiératique*. Elle est employée dans presque tous les manuscrits à partir de l'Ancien Empire. Enfin, vers l'époque saïtique, en continuant encore l'usage de l'hiératique, on introduisit, surtout pour les documents privés, une forme d'écriture plus abrégée, à laquelle on donna le nom d'*écriture démotique* ou populaire.

II. GRAMMAIRE. — La grammaire égyptienne est bien simple, et elle a des relations étroites avec la grammaire des langues sémitiques, comme, par exemple, l'hébreu, surtout pour l'usage des pronoms personnels et des possessifs. — 1° *Article et pronoms.* — 1. *Article défini :* singulier : *pa* (masculin); *ta* (féminin); pluriel : *na* (commun). — 2. *Article indéfini : ua* = un; *pa âtef,* « le père; » *ta mât,* « la mère; » duel : *na son-ui,* « les deux frères; » pluriel : *na son-u,* « les frères. » — 3. *Particules de relation : em* (de, en, a, du); *en* (du); *en âtef,* « du père; » *em son,* « au frère; » *em per,* « de la maison. » — 4. *Pronoms personnels isolés :* sing. : *ânuk,* « je » (comm.); *entuk,* « tu » (masc.); *entut,* « tu » (fém.); *entuf,* « il; » *entus,* « elle; » plur. : *anun,* « nous » (comm.); *entuten,* « vous » (comm.); *entusen,* « ils » (comm.). — 5. *Pronoms personnels sujets :* sing. : 1re pers., *â* (comm.); 2e, *k* (masc.); *t* (fém.); 3e, *f* (masc.); *s* (fém.); plur. (comm.) : 1re pers., *an;* 2e, *ten;* 3e, *sen.* Cette série de pronoms sert pour former les possessifs après les substantifs ou après l'article défini, en intercalant une voyelle d'union, par exemple : *pa-ik atef,* « ton père » (de toi homme); *pa-it mât,* « ta mère » (de toi femme), etc.; *per-â,* « ma maison; » *per-k,* « ta maison » (masc.); *per-t,* « ta maison » (fém.); *per-f,* « sa maison » (masc.); *per-s,* « sa maison » (fém.). Cette série sert aussi pour la conjugaison des verbes, comme on le verra tout à l'heure. — 6. *Pronom régime,* qui sert dans la composition des phrases avec les verbes : sing. : 1re pers., *uâ* (comm.); 2e, *tu* (comm.); *su* (masc.); *set* (fém.); plur. (comm.) : 1re pers., *nu;* 2e, *ten;* 3e, *sen.* — 7. *Pronoms démonstratifs :* 1re série : *âp,* « ce; » *âpt,* « cette; » *âpu,* « ces; » 2e série : *pen,* « ce; » *ten,* « cette; » *nen,* « ces. » — 8. *Pronoms relatifs :* sing. : *enti,* « qui » (comm.); plur. : *entu,* « qui. »

2° *Le verbe.* — Le temps simple du verbe consiste dans l'application de la série des pronoms personnels sujets à la racine verbale, très souvent avec l'intercalation d'une voyelle auxiliaire, par exemple : *âr* = faire; sing. : *ari-â,* « je fais; » *ari-k,* « tu fais » (masc.); *ari-t,* « tu fais » (fém.); *arif,* « il fait; » *ari-s,* « elle fait; » plur. : *ari-nu,* « nous faisons; » *âri-ten,* « vous faites; » *âri-sen,* « ils font. » — Les temps composés sont formés avec la com-

binaison de la racine verbale des pronoms personnels et des verbes auxiliaires : *àu,* « être ; » *tu,* « être ; » *un* (id.) ; *àr,* « faire, » où il y a à noter que le pronom personnel est quelquefois répété après l'auxiliaire et après la racine du verbe principal, par exemple : *àu-à, àri-à,* « je fais ; » *àu-k, àri-k,* « tu fais, » etc. — Aux verbes auxiliaires on peut ajouter aussi des prépositions et très souvent *hir* (sur), par exemple : *àu-f hir djed en-f,* « il fut sur dire à lui » (il lui dit). — Le temps du verbe égyptien peut être considéré toujours comme un aoriste ou indéfini qui est capable d'exprimer le présent, le passé et le futur. De cette manière, *mer-à* veut dire « j'aime, j'aimerai » et « j'ai aimé ». — Néanmoins il y a des marques spéciales pour distinguer les temps, et on peut dire en général que la particule *en* est la marque du passé, et la particule *er* est celle du futur, par exemple : *au-à en mer,* « j'ai aimé ; » *au-à er mer,* « j'aimerai. » — Enfin le verbe passif est formé avec l'auxiliaire *tu,* par exemple : *mer-tu à,* « je suis aimé. »

3° *Particules.* — 1. Voici quelques adverbes entre les plus usuels : *àm,* « là ; » *hir,* « dessus ; » *kher,* « dessous ; » *djet,* « toujours ; » *mati,* « pareillement. » — 2. La conjonction est *henā,* « et. » — 3. La négation est *an,* « non. »

Bibliographie. — Th. Benfey, *Ueber das Verhältniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm,* in-8°, Leipzig, 1844. — Comme grammaires, on peut citer : E. de Rougé, *Chrestomathie égyptienne,* 4 in-4°, Paris, 1867-1876 ; H. Brugsch, *Grammaire hiéroglyphique,* in-4°, Leipzig, 1872 ; Rossi, *Grammatica copto-geroglifica,* Turin, 1878 ; Loret, *Manuel de la langue égyptienne (grammaire, tableau des hiéroglyphes, textes et glossaire),* Paris, 1889. — *Dictionnaires* : H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch,* 7 in-4°, Leipzig, 1867-1882 ; P. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique,* in-8°, Paris, 1875 ; S. Levi, *Vocabolario geroglifico copto-ebraico,* 7 in-f°, Turin, 1887-1889.

H. Marucchi.

3. ÉGYPTIENNES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir Coptes (versions) de la Bible.

4. ÉGYPTIENS (ÉVANGILE DES). L'Évangile selon les Égyptiens, Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, est un évangile apocryphe, qui est signalé par les écrivains ecclésiastiques anciens, mais dont nous ne possédons que quelques fragments. Saint Épiphane écrit, *Hær.,* lxii, 2, t. xli, col. 1052 : « L'erreur des sabelliens et l'autorité de leur erreur est puisée par eux dans certains apocryphes, surtout le prétendu *évangile égyptien,* ainsi que quelques-uns l'ont nommé : dans cet évangile se rencontrent maintes maximes semblables [au sabellianisme], soi-disant énoncées en secret et mystérieusement par le Sauveur enseignant ses disciples : par exemple, que le Père est le même que le Fils et le même que le Saint-Esprit. » L'auteur des *Philosophoumena,* v, 7, t. xvi, col. 3130, écrit des gnostiques naasséniens : « Ils enseignent que l'âme est insaisissable et inintelligible : car elle ne demeure pas en la même figure ou la même forme toujours... ; et ces transformations diverses, les naasséniens les trouvent exprimées dans l'évangile qui s'intitule Évangile selon les Égyptiens. » Origène, *Homil. Ia in Luc.,* t. xiii, col. 1803 : « L'Église a quatre Évangiles, les hérésies plusieurs, parmi lesquels un est intitulé selon les Égyptiens. » Clément d'Alexandrie surtout connaît et cite un même passage de ce faux évangile à maintes reprises, *Strom.,* iii, 6, 9, 13 ; *Excerpta ex Theod.,* 67, t. viii, col. 1149, 1165, 1192 ; t. ix, col. 689 ; il le donne comme une autorité chère aux encratites, pour la parole que cet évangile prête au Sauveur sur la continence, et dont les encratites tirent la condamnation du mariage. — Ainsi au IIe siècle l'Évangile des Égyptiens circulait dans les milieux gnostiques et encratites. Le passage mentionné par les *Philosophoumena* fait penser que cet évangile ne répugnait pas à la métempsycose ; le passage mentionné par saint Épiphane, qu'il préludait au monarchianisme modaliste ; le passage cité par Clément, qu'il abondait dans la morale rigoriste et antipénitentielle. Ces trois passages, tout ce qui nous reste de sûr de l'Évangile des Égyptiens, ont été souvent reproduits : on les trouvera au mieux dans E. Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum,* Leipzig, 1896, p. 72-73.

Clément d'Alexandrie, dont le canon est si peu sûr, *Revue biblique,* 1895, p. 630, n'exprime aucune réserve sur l'autorité attribuée par les encratites à l'Évangile des Égyptiens ; il n'est même pas prouvé que Clément cite cet évangile directement, et l'on peut penser que l'unique passage qu'il produit est pris par lui à l'encratite Cassianos. On a voulu retrouver l'Évangile des Égyptiens, mis au rang des Écritures canoniques, dans le morceau que l'on désigne sous le titre de seconde Épître de saint Clément Romain, et qui est sans doute une homélie romaine datant de 150 environ. L'auteur a connu l'Évangile des Égyptiens ; il cite, en effet, une parole qu'il attribue au Sauveur, et cette parole est précisément celle que Clément d'Alexandrie rapporte d'après Cassianos comme empruntée à l'Évangile des Égyptiens. Il est à noter que la *Secunda Clementis* attribue cette parole au Sauveur, sans exprimer qu'elle soit prise à une écriture quelconque. — Mais il y a dans la *Secunda Clementis* d'autres citations de paroles du Christ : trois sont prises dans les Synoptiques textuellement, d'autres sont des citations infiniment plus libres, trois sont tenues par des critiques comme Hilgenfeld, Lightfoot, Harnack, pour des emprunts faits à l'Évangile des Égyptiens. — 1° « Le Seigneur dit : Si vous êtes avec moi réunis dans mon sein, et si vous n'observez pas mes préceptes, je vous rejetterai et vous dirai : Retirez-vous de moi, je ne sais d'où vous êtes, artisans d'iniquité. » iv, 5. — 2° « Le Seigneur dit : Vous serez comme des brebis au milieu des loups. Et Pierre répondant lui dit : Et si les loups déchirent les brebis ? Jésus répondit à Pierre : Que les brebis ne redoutent point les loups après leur mort : et vous ne redoutez point ceux qui vous tuent et après ne vous peuvent plus rien faire ; mais redoutez celui qui, après que vous serez morts, a pouvoir sur votre âme et sur votre corps, et vous peut jeter dans la géhenne du feu. » v, 2-4. — 3° « Le Seigneur dit dans l'Évangile : Si vous n'observez pas le petit, qui vous donnera le grand ? Je vous dis : Qui est fidèle dans le moindre sera fidèle dans l'important. » viii, 5. — Le fait que ces trois textes proviendraient de l'Évangile des Égyptiens est « supposé avec une haute vraisemblance », nous assure-t-on (Harnack), et cette « haute vraisemblance » tient uniquement à ce que l'on trouve dans la *Secunda Clementis* un emprunt à ce même évangile. A quoi nous répondons : 1° Il n'est pas établi que l'auteur de la *Secunda Clementis* ait eu en mains l'Évangile des Égyptiens, cité par Clément d'Alexandrie d'après l'encratite Cassianos, et il est plus vraisemblable qu'il rapporte le même propos que Cassianos, mais de mémoire et comme un propos courant ; la preuve en est que l'auteur de la *Secunda Clementis* interprète le propos en question en un sens qui n'est nullement encratite, c'est-à-dire qui n'est nullement celui du propos même, et qu'il l'attribue à Jésus parlant à un personnage innommé, tandis que Cassianos l'attribue à Jésus parlant à Salomé. — 2° Il n'est pas établi même comme vraisemblance que les trois propos ci-dessus doivent appartenir à l'Évangile des Égyptiens : le premier dépend pour sa majeure part de saint Luc, xiii, 27 ; le second de saint Matthieu, x, 28, et de saint Luc, x, 3 ; le troisième de saint Matthieu, xxv, 21-23, et de saint Luc, xvi, 10. Et si quelques traits, comme « Si vous êtes avec moi réunis dans mon sein... Et si les loups déchirent les brebis... », peuvent faire penser à un évangile apocryphe, l'idée que l'âme et le corps sont ensemble

pris dans la géhenne du feu fait penser à une doctrine très contraire à la métempsycose, que nous avons vu reprocher à l'Évangile des Égyptiens. Il se pourra donc que la *Secunda Clementis* ait cité un évangile apocryphe d'une certaine valeur; mais cet évangile n'est pas l'Évangile des Égyptiens. Quant à ce dernier, il convient d'y voir une compilation apocryphe, sans valeur comme tradition évangélique, fiction égyptienne hérétique des environs de 150, loin d'y trouver, comme M. Harnack, une tradition parallèle aux évangiles synoptiques et dont la rédaction pourrait remonter à la fin du Ier siècle. Pour l'hypothèse de M. Harnack, qui voit dans les *Logia* du papyrus de Benhésa, découvert par MM. Grenfell et Hunt, en Égypte (1897), des extraits de l'Évangile des Égyptiens, elle ne paraît pas fondée. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, Leipzig, 1893, p. 12, et t. II, 1897, p. 612; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque,* 2e édit., Paris, 1898, p. 38; *Revue biblique,* 1897, p. 501-515.

P. Batiffol.

EICHHORN Jean Gottfried, exégète rationaliste allemand, né à Dorenzimmern le 16 octobre 1752, mort à Gœttingue le 25 juin 1827. D'abord professeur de langues orientales à l'université d'Iéna, en 1775, il passa, en 1788, à celle de Gœttingue. Il imagina l'explication naturelle des miracles et fut l'un des pères du rationalisme allemand. Voir F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 144-161; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. II, p. 438-449. Parmi ses nombreux écrits plusieurs se rapportent à l'Écriture Sainte; nous citerons: *Einleitung in das Alte Testament,* 3 in-8°, Leipzig, 1780-1783; *Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments*, in-8°, Gœttingue, 1795; *Einleitung in das Neue Testament,* 2 in-8°, Gœttingue, 1804-1810; *Commentarius in Apocalypsim Joannis,* 2 in-8°, Gœttingue, 1791; *Die hebräischen Propheten,* 3 in-8°, Gœttingue, 1816-1820. Il a en outre écrit un grand nombre d'articles dans les deux recueils suivants: *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur,* 18 in-12, Leipzig, 1777-1786; *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur,* 10 in-8°, Leipzig, 1787-1801. — Voir H. C. A. Eichstaedt, *Oratio de J. G. Eichhorn illustri exemplo felicitatis Academicæ*, in-4°, Iéna, 1827; Th. C. Tyschen, *Memoria J. G. Eichhorn*, in-4°, Gœttingue, 1828.

B. Heurtebize.

EL (hébreu: *'Êl;* Septante: Θεός; Vulgate: *Deus;* assyrien: *ilu*), nom générique de Dieu, dans la langue hébraïque. Élohim a en hébreu la même signification, quoiqu'il en soit distinct. Voir Élohim. Nous n'avons d'ailleurs dans nos versions aucune trace de la distinction existant dans le texte original entre ces deux mots, parce qu'elles ont rendu l'un et l'autre par le même terme, Θεός, *Deus*, Dieu.

I. *Le mot El.* — On le fait dériver assez communément de אוּל, *'ûl,* racine verbale inusitée, à laquelle on attribue, entre autres sens, celui de « être fort », de sorte que *'Êl* signifierait « le fort ». Cf. Gen., XXXI, 29 (hébreu). Cette étymologie n'est pas acceptée aujourd'hui par plusieurs hébraïsants, qui donnent du mot des explications diverses et toutes sujettes à difficulté. Voir Fr. Buhl, *Gesenius, Hebräisches Handwörterbuch*, 12e édit., 1895, p. 39. Quoi qu'il en soit, *'Êl* a régulièrement dans l'Ancien Testament une valeur appellative, de même qu'Élohim, de sorte qu'il peut s'appliquer aux faux dieux comme au vrai Dieu. Par suite, pour désigner le vrai Dieu d'une manière précise et sans aucune équivoque, dans les écrits en prose on détermine souvent *'Êl,* soit par un adjectif: *'Êl ḥaï*, « le Dieu vivant, » Ps. XLII (XLI), 3; LXXXIV (LXXXIII), 3; *'Êl 'Élyôn,* « le Dieu très haut, » Gen., XIV, 18, etc.; soit par un complément: *hâ-'Êl 'Élôhê 'abîkâ*, « le Dieu, dieu de ton père, » Gen., XLVI, 3; *'Êl 'ôlâm,* « le Dieu d'éternité, » Gen., XXI, 33; *'Êl Bêṭ 'Êl,* « le Dieu de Béthel, » Gen., XXXI, 13; *'Êl 'êlîm,* « le Dieu des dieux, » Dan., XI, 36, etc. Dans le style poétique, par abréviation *'Êl* peut s'employer sans aucun déterminatif comme nom propre de Dieu. Job, V, 8; VIII, 5; Ps. X, 11; XVI, 1; XVII, 6, etc. Quelquefois, mais plus rarement, il est précédé de l'article *hâ-'Êl,* pour désigner « le Dieu » par excellence, le seul vrai Dieu. Ps. LVIII, 20; Is., XLII, 5. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, p. 465-470.

II. *Emploi du nom divin 'Êl dans la Bible hébraïque.* — *'Êl* se lit, au singulier, deux cent vingt-six fois dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament (S. Mendelkern, *Concordantiæ hebraicæ,* 2 in-4°, Leipzig, 1896, t. I, p. 85-86); le pluriel *'Êlîm* est employé seulement neuf fois. *'Élôhîm* est d'un usage beaucoup plus fréquent dans la Bible hébraïque. Voir Élohim. On doit remarquer que ce sont généralement les auteurs les plus anciens qui se sont le plus servis du mot *'Êl.* Il est dix-huit fois dans la Genèse (dont cinq fois avec l'épithète *Šaddaï,* « tout-puissant, » et quatre fois avec l'épithète *'Élyôn*); quatre fois dans l'Exode, VI, 3 (avec *Šaddaï*); XV, 2; XX, 5, et XXXIV, 14; dix fois dans les Nombres (huit fois dans les oracles de Balaam [XXIII, 8, 19, 22, 23; XXIV, 4, 8, 16, 23] et XII, 13; XVI, 22); treize fois dans le Deutéronome (dont cinq dans les cantiques de Moïse). Il est absent des chapitres XI-XXXI de ce livre, de même que du Lévitique tout entier, où Dieu est toujours appelé Jéhovah et où Élohim lui-même ne se lit qu'une seule fois pour qualifier Jéhovah, XIX, 2, et une autre fois pour désigner les faux dieux, XIX, 4. Josué l'emploie trois fois, Job plus de cinquante fois. Il est usité à peu près dans un tiers des Psaumes. Dans les livres de Samuel (I et II Reg.), il ne se rencontre que dans les morceaux poétiques. I Sam., I, 2, 3; II Sam., XXII (quatre fois); XXIII (cinq fois). Isaïe l'emploie trois fois dans sa première partie, V, 16; XIV, 13; XXXI, 3; quatorze fois dans la seconde partie. Jérémie n'en fait usage que deux fois, LI, 56, et XXXII, 18; ce dernier passage est un emprunt au Deutéronome, X, 17. Ézéchiel emploie *'Êl Šaddaï*, X, 5; *'Êl* seul, XXVIII, 2, 9. On le trouve trois fois dans Osée et autant dans Malachie, une fois dans Michée, dans Nahum et dans Jonas, trois fois dans Daniel. On voit par là que peu à peu l'usage du nom de *'Êl* a diminué, et qu'il a été surtout conservé par les poètes, qui ont toujours aimé les formes archaïques, et à qui l'emploi de ce mot monosyllabique était parfois plus commode que celui du nom d'Élohim. On ne le lit jamais dans le court livre de Ruth, dans le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, les Proverbes, les (III et IV) livres des Rois, Joel, Amos, Abdias, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Esther, (I) Esdras, les Chroniques (Paralipomènes). Dans Néhémie (II Esdr.), il ne figure que dans une citation de l'Exode, II Esdr., IX, 31 et Exod., XXXIV, 6, et dans une double citation du même passage du Deutéronome, II Esdr., I, 5; IX, 32, et Deut., X, 17.

III. *Le mot 'Êl dans les noms propres.* — Les Sémites, en général, manifestaient leur religion et leur piété envers leurs dieux en faisant entrer leur nom dans la composition des noms propres de personnes et de lieux, soit comme élément initial, soit comme élément final. Conformément à cet usage, les Hébreux se servirent du nom commun divin El (et plus souvent encore du nom propre de Dieu, Jéhovah, abrégé, voir Jéhovah; jamais d'Élohim, qui était trop long) pour former leurs noms propres: par exemple, Éléazar, Elchanan, etc., Israël, Ézéchiel, Daniel, Métabéel (nom de femme), etc.; Phanuel, Béthel, etc. Cet usage existait encore du temps de Notre-Seigneur: nous trouvons dans l'Évangile: Nathana-el. Joa., I, 46, etc. Les Sémites polythéistes se servaient souvent, pour former leurs noms propres, du nom personnel de leurs dieux (voir Assurbanipal, Baltassar, etc.); mais on rencontre aussi l'emploi d'El chez plusieurs

autres peuples sémitiques, tels que les Moabites, Nachliel, Num., XXI, 19; les Ammonites, *Pudu-ilu*, d'après les inscriptions cunéiformes (voir Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., 1882, p. 141; comparer Phedaël, Num., XXXIV, 28); les Chananéens, Jezrael, I Sam., XXIX, 1, etc.; Jephtahel, Jos., XIX, 14, 27; Jéraméel, I Sam., XXVII, 10 (tous les trois, noms de lieux); les Phéniciens, 'Ενυλος, roi de Byblos (Arrien, II, XX, 1), appelé sur ses monnaies עינאל, « l'œil de Dieu, » etc.

IV. *'Êl dans quelques locutions particulières.* — Dans certaines locutions poétiques, *'Êl*, complément d'un substantif, a la valeur d'un superlatif: *harerê-'Êl*, « montagnes de Dieu, » signifie « montagnes très hautes », Ps. XXXVI (XXXV), 7; *'arzê-'Êl*, « cèdres de Dieu, » veut dire « cèdres très élevés ». Ps. LXXX (LXXIX), 11. — Voir E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, in-8°, Harlem, 1876, p. 33; D. H. Müller, *Ueber* אל *und* אלה *im Sabäischen*, dans les *Actes du sixième Congrès des orientalistes, tenu en 1883, à Leyde*, part. II, sect. I, p. 465-472; Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, in-8°, Berlin, 1888, p. 296-310; Th. Nöldeke, *Elohim, El*, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1882, p. 1175-1192; E. Renan, *Des noms théophores apocopés dans les anciennes langues sémitiques*, dans la *Revue des études juives*, 1882, t. V, p. 161; E. G. King, *Hebrew Words and Synonyms, Part. I. The Names of God*, in-8°, Cambridge, 1884.

F. VIGOUROUX.

ÉLA (hébreu : *'Êlâh*, et une fois *'Êlâ'*), nom d'un Iduméen et de cinq Israélites.

1\. **ÉLA** (Septante : 'Ηλάς), un des *alloufs* ou chefs de tribu en Idumée. Gen., XXXVI, 41; I Par., I, 52.

2\. **ÉLA** (hébreu : *'Êlâ'*; Septante : 'Ηλά), père de Séméi, l'intendant de Salomon dans la tribu de Benjamin. III Reg. IV, 18.

3\. **ÉLA** (Septante : 'Ηλά), fils et successeur de Baasa, roi d'Israël. III Reg., XVI, 6, 8. Il établit sa résidence à Thersa, ỳ. 9, et imita la conduite coupable de ses pères, ỳ. 13. Il fut tué par Zambri, un de ses officiers, pendant qu'il s'enivrait dans la maison de son intendant, Arsa, ỳỳ. 9-12, la vingt-cinquième année d'Asa, roi de Juda. Son règne dura moins de deux ans, ỳ. 8; toute sa famille périt avec lui, ỳ. 11.

4\. **ÉLA** ('Ηλά), père d'Osée, le dernier roi d'Israël. IV Reg., XV, 30; XVII, 1; XVIII, 1, 9. Il ne faut pas le confondre avec le précédent, qui vécut deux siècles plus tôt.

5\. **ÉLA** (Septante : 'Αδά; *Codex Alexandrinus :* 'Αλά), fils de Caleb, de la tribu de Juda. I Par. IV, 15.

6\. **ÉLA** (Septante : 'Ηλώ; *Codex Alexandrinus:* 'Ηλά), fils d'Ozi, de la tribu de Benjamin. I Par., IX, 8.

ÉLAD (hébreu : *'El'âd*, « Dieu a attesté; » Septante : 'Ελεάδ), descendant d'Éphraïm par la branche de Suthala, selon la Vulgate; plutôt frère de Suthala, selon le texte hébreu. I Par., VII, 21. Il fut tué avec son frère Ézer par les habitants primitifs de Geth, dans une expédition où ils tentèrent de ravir leurs troupeaux.

ÉLADA (hébreu : *'El'âdâh*, « Dieu a orné; » Septante : 'Ελαδά), fils de Thahath et père d'un autre Thahath, dans la descendance d'Éphraïm. I Par., VII, 20.

ÉLAH, nom hébreu, *'Êlâh*, de la vallée que la Vulgate appelle « vallée du Térébinthe », parce que c'est la signification du mot *'Êlâh*. Voir TÉRÉBINTHE (VALLÉE DU).

ÉLAÏ (Septante : 'Ελκία), ancêtre de Judith, de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1. Les noms de cette généalogie présentent bien des divergences entre les Septante et la Vulgate. Les noms donnés dans cette dernière version paraissent assez altérés; on ne voit guère qu' 'Ελκία des Septante qui puisse répondre à Élaï.

ÉLAM (hébreu : *'Êlâm*), nom d'un descendant de Sem, de six Israélites et du pays habité par la postérité d'Élam, fils de Sem.

1\. **ÉLAM** (Septante : 'Ελάμ, Gen., X, 22; Αἰλάμ, I Par., I, 17; Vulgate : *Ælam*), le premier des fils de Sem mentionnés dans les listes généalogiques de l'Écriture. Gen., X, 22; I Par., I, 17. Il s'agit ici de la branche la plus orientale des peuples sémitiques, et son histoire se confond avec celle du pays même. Voir ÉLAM 8.

A. LEGENDRE.

2\. **ÉLAM**, chef de famille de la tribu de Benjamin, dans la descendance de Sésac. I Par., VIII, 24, 25.

3\. **ÉLAM**, lévite de la branche de Coré, cinquième fils de Mésélémia. Il était portier du Temple du temps de David. I Par., XXVI, 3.

4\. **ÉLAM** (Septante : 'Αἰλάμ, 'Ηλάμ), chef de famille dont les descendants sous Zorobabel revinrent de la captivité de Babylone au nombre de douze cent cinquante-quatre. I Esdr., II, 7; II Esdr., VII, 12. Plus tard, soixante et onze autres de ses descendants se joignirent à Esdras à son retour de l'exil. I Esdr., VIII, 7. En ce dernier passage, la Vulgate le nomme Alam. Voir t. I, col. 333. Ce fut un de ses descendants, Séchénias, qui encouragea Esdras dans la réforme du peuple. I Esdr., X, 2. Parmi ceux qui renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient prises contre la loi se trouvent six membres de la famille d'Élam. I Esdr., X, 26. Dans I Esdr., X, 2, le texte hébreu porte עולם, par allongement du י, *yod*, en ו, *vav;* aussi au *qeri* a-t-on ponctué *'Olâm*.

5\. **ÉLAM**, chef de famille dont les descendants revinrent également de Babylone avec Zorobabel. On a soin de le distinguer du précédent, puisqu'on ajoute *'aḥêr*, « autre, » à son nom : « l'autre Élam. » Mais ce qui est étrange, c'est que le nombre de ses descendants revenant de l'exil soit exactement le même, douze cent cinquante-quatre. I Esdr., II, 31; II Esdr., VII, 34. Il a dû se glisser ici quelque faute de copiste.

6\. **ÉLAM**, un des chefs du peuple qui, à la prière de Néhémie, signèrent le renouvellement de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 14.

7\. **ÉLAM**, un des prêtres qui accompagnèrent Néhémie, quand il fit la dédicace des nouveaux remparts de Jérusalem. II Esdr., XII, 41 (hébreu, 42). E. LEVESQUE.

8\. **ÉLAM** (hébreu : *'Êlâm*, « pays haut; » Septante : 'Αιλάμ, Jer., XXV, 25; XLIX, 34, 35, 36, 37, 38, 39; Ezech., XXXII, 24; Dan., VIII, 2; *Codex Vaticanus*, Αἰλαμεῖται, Is., XI, 11; 'Ελαμεῖται; Is., XXI, 2; XXII, 6; *Codex Sinaiticus*, 'Ελαμίται, Is., XXI, 2; XXII, 6; Vulgate : *Elam*, Jer., XXV, 25; *Ælam*, Is., XI, 11; XXI, 2; XXII, 6; Jer., XLIX, 34-39; Ezech., XXXII, 24; Dan., VIII, 2), nom du pays habité par les descendants d'Élam (voir ÉLAM 1) et situé au nord du golfe Persique, avec Suse pour capitale. C'est aussi le nom du peuple lui-même. Is., XI, 11; XXI, 2; XXII, 6, Jer., XXV, 25; XLIX, 34-39; Ezech., XXXII, 24; Dan., VIII, 2.

I. NOM. — *Élam* est souvent mentionné dans les inscriptions assyriennes avec la forme féminine, *Ilamtu*, *mât Ilam-ti*, tandis que l'« élamite » est appelé *Ilamû*. Le sens géographique de ce mot s'explique et se pré-

cise encore davantage par l'inscription de Béhistoun, dans laquelle au babylonien *I-lam-mat* répond le persan *Uvaja*, c'est-à-dire « la Susiane ». *'Êlâm*, qui signifie « pays haut », est le nom donné par les Babyloniens sémites au pays montagneux qui commence au nord et à l'est de Suse. Le terme accadien employé pour désigner la même contrée, *Numma-ki*, avait la même valeur; c'est ce qu'avaient déjà reconnu les premiers assyriologues. Le nom particulier, indigène, d'après les monuments eux-mêmes, était *Šušinak* (cf. *Šûšankâyê'*, I Esdr., IV, 9), de *Šušân* ou *Šušin*, Suse, la ville principale. Si la région élevée s'appelait *Numma*, *Ilamma*, la plaine était nommée *Anzân*, *Anšân*, et par assimilation de la nasale à la chuintante, *Aššân*, nom qui se trouve mentionné dans les inscriptions des rois et des patesi de Lagaš, dans le *Livre des présages* des vieux astronomes chaldéens, et dans le protocole royal de Cyrus et de ses ancêtres (cf. Rawlinson, *Cun. Insc. W. A.*, t. v, pl. 35, l. 12, 21), et qui a donné lieu à d'ardentes polémiques. *'Êlâm* est devenu en grec 'Ελύμαι, 'Ελυμαΐς, l'Élymaïde des auteurs classiques. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 320; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 111; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 33.

II. Géographie. — 1° *Situation et description.* — Plusieurs auteurs anciens ont confondu Élam avec la Perse. C'est une erreur au triple point de vue ethnographique, philologique et historique. N'eussions-nous que la Bible pour guide, nous pourrions encore assez exactement déterminer le territoire et le peuple désignés sous ce nom. Elle range les Élamites parmi les descendants de Sem, Gen., x, 22; I Par., I, 17, tandis que les Perses sont des Aryas, c'est-à-dire de race indo-germanique. Elle leur donne pour voisins Sennaar ou la Babylonie, Gen., XIV, 1; I Esdr., IV, 9, le Guti (hébreu : *Gôïm*; Vulgate : *Gentium*), au nord de ce dernier royaume, Gen., XIV, 1, les Mèdes, Is., XXI, 2, et pour ville principale Suse, sur le fleuve Ulai, l'ancien *Eulæus*, Εὔλαιος. Dan., VIII, 2. Toutes ces données nous conduisent à la Susiane, entre la Babylonie et la Perse, en sorte que le pays d'Élam touchait au sud au golfe Persique, à l'ouest à la Chaldée, au nord à l'Assyrie et à la Médie, et du côté de l'est à la Perse. Les traducteurs arabes de la Bible l'avaient bien compris : Saadia rend le nom par *Khouzistân*, Gen., x, 22; XIV, 1; Is., XI, 11; l'auteur de la version des Prophètes dans la polyglotte de Londres, Is., XI, 11; XXI, 2; XXII, 6; Jer., XLIX, 34; Ezech., XXXII, 24, le traduit par *Ahouaz*, ville encore existante de la contrée. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 139. (Voir la carte, fig. 537.)

L'Élam correspond donc en grande partie au *Khouzistan* ou Arabistan actuel, dont la configuration est nettement accusée. Il comprend deux régions distinctes, celle de la plaine et celle des montagnes. Les plaines basses, que le golfe Persique borde au sud et le Schatt el-Arab à l'ouest, ont un aspect nu et inculte; brûlées en été par une chaleur presque tropicale, elles sont partiellement inondées en hiver par les pluies et le débordement des rivières, qui les transforment en lacs ou en marais. Mais, à mesure qu'on s'élève vers l'intérieur, des collines à pente douce conduisent à un premier palier d'élévation moyenne, où se sont développées de tout temps les villes les plus importantes du pays, comme Suse anciennement et Chouster aujourd'hui. A partir de ce premier gradin commence la montagne proprement dite, qui se compose de chaînons parallèles, dont la direction générale est du nord-ouest au sud-est. La chaîne est principalement formée de roches calcaires et crétacées, tandis que les avant-monts rapprochés du Tigre ont pour la plupart des nummulites et des grès plus récents. En venant de la plaine, il faut monter par une succession de degrés et de cluse en cluse : les montagnes s'étagent l'une derrière l'autre et s'alignent parallèlement sur six ou sept rangs, comme autant de remparts, entre le plateau de l'Iran et les campagnes du Tigre. Cette zone est entrecoupée de vallées nombreuses, latérales ou transversales, que parcourent d'innombrables cours d'eau alimentés par les sources ou par les neiges. Le sol ici est très riche; on y récolte du blé et de l'orge; mais la plus grande partie des vallées est couverte d'immenses pâturages où paissent des troupeaux de moutons et de gros bétail. Les étés y sont tempérés et les hivers très froids; aussi la végétation y est-elle bien différente de celle qui couvre les plaines inférieures.

Le Khouzistân est situé tout entier sur le talus du plateau incliné vers le bassin de l'Euphrate. C'est dans cette direction que s'écoulent toutes les eaux. Les rivières y sont nombreuses, et plusieurs sont considérables. Citons principalement la *Kerkha*, l'*Uknû* des Assyriens, le Khoaspès des Grecs, et le *Kourân* ou *Karoûn*, qui représente dans une partie de son cours l'*Ulai* de Daniel, VIII, 2, 16, le *nâr U-la-a* des inscriptions assyriennes, l'*Eulæos* des classiques, appelé aussi Pasitigris. Le bras du Karoùn qui passe à Dizfoul est aujourd'hui reconnu pour être l'ancien *Ididi*, *nâr Id-id-ê*. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 193, 329. Ces rivières se réunissent par des canaux en quittant les hauteurs et se déplacent perpétuellement à travers le sol meuble de la plaine susienne; elles égalent bientôt la largeur de l'Euphrate, puis elles se perdent à moitié au milieu des vases, et elles vont rejoindre le Schatt el-Arab. Elles se jetaient autrefois dans la partie du golfe Persique qui pénétrait jusqu'à Kornah, et la mer servait de frontière au versant méridional du pays. La côte a quelques baies, et les cours d'eau qui se jettent dans le golfe y forment de petits estuaires.



537. — Carte de l'Élam.

2° *Population.* — A la division physique du pays correspond la division de la population. Deux races différentes, les *Loûrs* et les *Arabes*, occupent chacune exclusivement une des deux grandes régions. Les premiers, qui appartiennent à la famille iranienne ou persane, possèdent seuls le haut pays. Les seconds, beaucoup moins nombreux, sont répandus dans les plaines inférieures jusqu'au Tigre et à l'Euphrate. La classe pastorale forme la très grande majorité des habitants. Aussi le Khouzistân n'a guère d'autres produits que ceux de ses troupeaux; on y cultive cependant le tabac, le coton, l'indigo, le

maïs. La contrée d'alluvions qui s'étale derrière les marais est aussi féconde et aussi riche que les alentours de Babylone. Le froment et l'orge y rendaient autrefois cent et même deux cents pour un. Strabon, XV, p. 731. Les palmiers entouraient les villes d'une ceinture épaisse; les sculptures assyriennes nous les montrent nombreux au temps d'Assurbanipal comme ils le sont encore aujourd'hui. L'amandier, le figuier, l'acacia, le peuplier, le saule, se serraient en bandes étroites au bord des rivières. Cf. E. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 167, 290-298; Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 30-32; Jane Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée, la Susiane,* dans le *Tour du monde,* t. LI, p. 65-112; *A Suse,* dans la même revue, t. LIV, p. 1-96; t. LV, p. 1-80; Layard, *Description of the province of Khûzistân*, dans le *Journal of the Society of Geography* de Londres, t. XVI, 1846, p. 1-105.



538. — Élamite. Bas-relief du Louvre.

Dans le pays que nous venons de décrire vivaient de toute antiquité trois peuples dont les descendants persistent de nos jours, amoindris et mêlés à des éléments d'origine plus récente. Les sculptures assyriennes représentant des scènes de guerre dans la contrée d'Élam, montrent qu'un type négroïde très caractérisé prédominait dans cette population de sang mélangé. C'étaient des hommes trapus, robustes, bien pris dans leur petite taille, avec peau brune, œil et cheveux noirs (fig. 538). Ils se tenaient principalement sur les plages basses et dans le creux des vallées, où le climat humide et chaud favorisait leur développement; mais ils étaient répandus aussi par la montagne jusqu'aux premiers plans du plateau iranien. Ils y entraient en contact avec une autre race de stature moyenne, à la peau blanche, probablement apparentée aux nations de l'Asie centrale et septentrionale. Cette seconde population est rattachée par quelques auteurs à la race dite sumérienne, que l'on trouve établie en Chaldée. Il y avait enfin des Sémites. « Les sculptures assyriennes... justifient l'écrivain biblique en attribuant à la plupart des chefs de tribus et des hauts fonctionnaires de la cour des rois de Suse un type de race tout à fait différent de celui des hommes du peuple, des traits qui sont, sans aucun doute possible, ceux des nations syro-arabes (fig. 539). Il y avait donc eu dans le pays d'Élam, à une époque qu'il nous est impossible de déterminer, introduction d'une aristocratie se rattachant à la race de Sem, aristocratie qui avait rapidement adopté le langage du peuple auquel elle s'était superposée, mais qui, ne se mélangeant pas avec les indigènes des classes inférieures, avait conservé fort intact son type ethnique particulier. C'est là ce que le document sacré désigne sous le nom d'*Élam,* fils de Sem. » F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881, t. I, p. 281. L'existence d'une population sémite en Élam est encore prouvée par les noms des villes anciennes que nous citons plus bas, et dans lesquels les préfixes appartiennent bien aux langues sémitiques : *Bît,* « maison; » *Til,* « colline; » *Bâb,* « porte. »

L'Élam constituait une sorte d'empire féodal, divisé entre nombre de tribus : les *Habardip,* qui sont les anciens Mardes ou Amardiens, les Khapirti-Apirti des textes susiens et akhéménides, et habitaient le pays au nord-est de Suse; les *Huššî* ou Ouxiens; les gens d'*Yatbûr* et d'*Yamûtbal,* dans la plaine, entre les marais du Tigre et la montagne; l'*Umliaš,* entre l'Uknû et le Tigre. Ces



539. — Élamite. Koyoundjik. British Museum.

tribus étaient indépendantes les unes des autres, mais souvent réunies sous l'autorité d'un suzerain qui demeurait à Suse. Cette ville s'épanouissait dans l'espace compris entre l'Ulai et l'Ididi, huit ou dix lieues en avant des premières rangées de collines. La forteresse et le palais s'étageaient sur les penchants d'un monticule qui commandait au loin la campagne. Voir SUSE. Les autres cités étaient : *Mataktu,* la Badaka de Diodore, XIX, 19, située sur l'Eulæos, entre Suse et Ecbatane; *Nagitu,* près du golfe Persique; *Til-Ḥumba,* la « Motte-Ḥumba », ainsi appelée d'après l'un des principaux dieux élamites, peut-être aux ruines actuelles de Boudbar; *Dûr-Undaši,* identifiée, mais sans certitude, avec la forteresse de Kala-i-Dis, sur le Dizfoul-Roud; *Khidalu, Bît-Imbî, Bâb-Dûri, Pillatu,* etc. La plupart s'attribuaient le titre de cités royales. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 322-329.

III. HISTOIRE. — L'histoire d'Élam nous vient presque entièrement de sources étrangères, c'est-à-dire assyriennes et chaldéennes.

Ire Période. Empire élamite. — Aussi loin qu'elles nous font remonter, nous rencontrons une dynastie élamite qu'on a appelée celle des *Kudurides,* à cause du premier élément, *Kutir* ou *Kudur,* du nom de plusieurs souverains. Vers l'an 2285 avant notre ère, le prince qui gouvernait ce pays était *Kudur-Nanḫundi* (déformation de *Kutur-Naḫunta,* que donnent les inscriptions susiennes, et qui veut dire « Serviteur de la déesse Naḫunta »). Grâce à la cohésion de l'unité nationale, la puissance du royaume avait grandi dans l'ombre, tandis que la Chaldée, affaiblie par des dissensions intes-

tines, avait fini par se trouver hors d'état de défendre ses frontières et son indépendance. Une invasion, descendant le cours du Khoaspès, couvrit rapidement tout le bassin inférieur du Tigre et de l'Euphrate. Le roi d'Élam traversa la contrée en triomphateur, dévastant les campagnes, n'épargnant ni ville ni temple, emportant comme trophée la statue de la déesse Nanâ, qu'il enleva à Uruk et qu'il emprisonna au sanctuaire de Suse. Le souvenir de ce désastre resta gravé profondément au cœur des Chaldéens jusqu'au jour où, longtemps après, ils prirent une éclatante revanche en portant le fer et le feu dans la capitale de leurs ennemis séculaires. C'est le roi Assurbanipal qui, dans le récit d'une glorieuse campagne contre l'Élymaïde, nous raconte comment il trouva et réintégra dans son temple la statue qui « était dans le malheur depuis mille six cent trente-cinq ans ». Mais alors la Chaldée entière, et Babylone elle-même, dut reconnaître la suprématie de l'envahisseur; un empire susien l'absorba dont ses États furent les provinces et ses

idinnam est le nom du roi de Larsa (la tablette vient de Larsa-Senkeréh), qui fut détrôné par Kudur-Mabuk et Rimsin. Il fut sans doute remis au pouvoir par Hammurabi, roi de Babylone, après sa campagne contre le prince d'Émutbal (l'Élam occidental) et Rimsin, campagne qui est mentionnée, en dehors du texte que nous venons de citer, par les inscriptions des contrats de Tell-Sifr et Senkeréh. Cf. *Revue biblique,* Paris, t. v, 1896, p. 600-601. On avait jusqu'ici identifié Kudur-Lagamar avec Kudur-Mabuk. Les monuments viennent de justifier la Bible en révélant le vrai nom du conquérant dont parle la Genèse dans son premier récit militaire. Gen., XIV. Dans cette campagne, les trois rois d'Élam, de Babylone et de Larsa avaient été alliés; car on reconnaît généralement Éri-Aku dans Arioch et Hammurabi dans Amraphel. Nous sommes à même de comprendre maintenant comment Chodorlahomor avait pu porter ses armes jusqu'à la Méditerranée. « L'ensemble des faits connus jusqu'à présent suggère l'idée d'un grand empire élamite, qui



540. — Bataille d'Ulaï. Archers et chars de guerre des Élamites. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 45.

dynasties les vassales. Cette soumission résulte du titre d'*Adda Martu,* « souverains de l'Occident, » que prennent plusieurs princes élamites. C'est du reste ce qui explique comment ceux-ci purent étendre leur autorité par delà l'Euphrate, comme au temps de Chodorlahomor. La ville de Larsa paraît, d'après les monuments, avoir été la capitale du nouveau royaume. Après le départ de Kudur-Nanḫundi, les vaincus s'appliquèrent à réparer le mal qu'il avait fait; leur prospérité même attira à bref délai un second orage sur leur tête. Le roi tributaire voulut-il se soustraire à la suprématie des Élamites? L'un des successeurs du Kudur-Nanḫundi, *Simti-Silḫak,* avait concédé la seigneurie d'Yamutbal en apanage à *Kudur-Mabuk,* l'un de ses enfants, qui se vante dans ses inscriptions d'avoir possédé toute la Syrie. Celui-ci détrôna le vassal et confia l'administration du royaume à *Éri-Aku,* son propre fils, qui, d'abord feudataire, puis associé à la couronne, puis seul maître après la mort de son père, épousa une princesse de sang chaldéen, et, après avoir régné en bon souverain, fut vaincu par Hammurabi, disparut enfin de la scène sans laisser de traces.

Éri-Aku avait demandé secours à son parent et suzerain *Kudur-Lagamar,* qui avait remplacé Simti-Silḫak à Suse. Tous deux furent défaits. C'est ce qui ressort de certains documents et en particulier d'une inscription chaldéenne récemment découverte par le P. Scheil. Elle commence ainsi : « A Sin-idinnam soit dit de Hammurabi : Les déesses du pays d'Emutbalim, je te les ai données comme prix de ta vaillance, au jour de la défaite de *Ku-dur-la-ukh-ga-mar* (Chodorlahomor). » Sin-

pesa quelque temps sur l'Asie antérieure, le même peut-être que les Grecs ont soupçonné vaguement et dont ils attribuaient la gloire au fabuleux Memnon. » G. Maspero, *Histoire,* t. II, p. 47. Voir sur ces événements du chapitre XIV de la Genèse, F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 6e édit., t. I, p. 481-504.

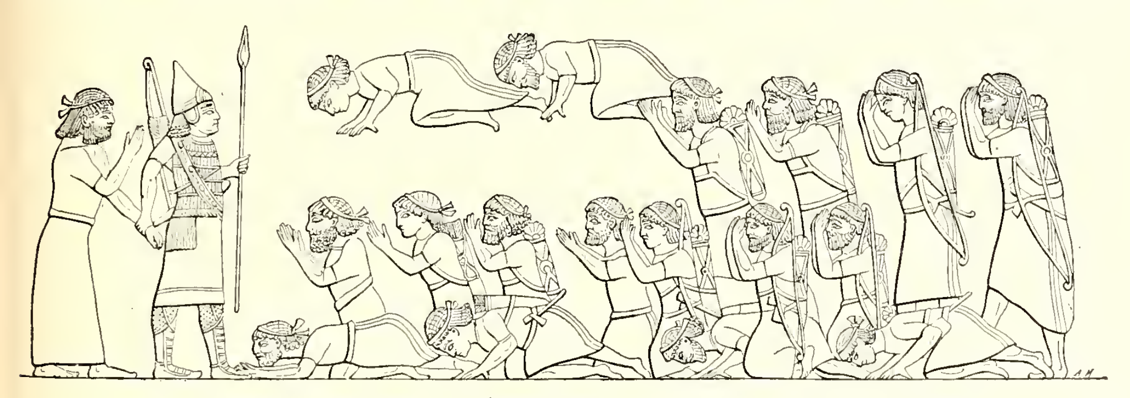
IIe Période. Démêlés avec la Chaldée et l'Assyrie. — A l'époque de Nabuchodonosor Ier, les Élamites arrachèrent à la Chaldée le Namar, dont les chevaux leur étaient précieux, et ce succès leur avait ouvert toutes les provinces situées sur la rive gauche du Tigre. Ils avaient même franchi le fleuve, pillé Babylone, emporté chez eux la statue de Bel et celle de la déesse Éria. Sous le coup des impitoyables exigences du vainqueur, le Namar se révolta. Plusieurs nobles se réfugièrent chez Nabuchodonosor, d'autres entamèrent avec lui des négociations secrètes et s'engagèrent à l'appuyer s'il s'armait pour les délivrer. Celui-ci envahit le Namar en plein été, dans une saison où les Élamites ne pensaient pas qu'il pût entrer en campagne. Il atteignit bientôt l'Ulaï. Le souverain d'Élam, pris au dépourvu, attendit le choc sur les bords de la rivière, en avant de Suse. Les Chaldéens finirent par avoir le dessus; les Élamites renoncèrent à leurs prétentions sur la province envahie et restituèrent les statues divines.

Ummanigaš ou *Humbanigaš* régna de 733 à 716 avant J.-C. Il fit alliance avec Mérodach-Baladan, roi de Babylone, contre Sargon, roi d'Assyrie. Mais celui-ci eut bientôt raison du roi d'Élam, dont il raconte la dé-

faite devant Duril en même temps que la prise de Samarie. Cf. Oppert, *Fastes de Sargon*, l. 23-25; *Records of the past*, 1877, t. IX, p. 5; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*, p. 24-25; *Keilschrifttexte Sargon's*, p. 100-101; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 559. Humbanigaš après cela resta tranquille pendant trois ans et eut, en mourant, pour successeur *Sutruk-Naḫḫunta*, qui régna dix-huit ans. Celui-ci fut détrôné par son frère *Ḫallušû*, qui, révolté contre lui, l'enferma prisonnier dans son palais.

Vers 692, Sennachérib avait placé son fils Aššur-nadin-šum sur le trône de Babylone. Mérodach-Baladan, retiré dans le pays d'Élam et mis en possession d'un district de la côte, était parvenu à déterminer les habitants du Bit-Yakin et les plus ardents patriotes de la Chaldée et de la Babylonie à y émigrer en masse, moins pour fuir la domination assyrienne que pour former une nouvelle armée derrière la frontière et se jeter sur la Chaldée au moment propice. Sennachérib prit les devants et, descendant jusqu'au golfe Persique, vint occuper la ville de Nagitu et le district de Hilmu et balaya tous ses ennemis. Mais en même temps éclatait dans Babylone une insurrection soutenue par les Élamites, et le vice-roi, Aššur-nadin-šum, était chassé et remplacé par un Babylonien, Nergal-Ušêzib. Ḫallušu, étant mort, eut pour successeur *Kudur-Naḫḫunta*. Celui-ci n'était pas plus tôt sur le trône, que le roi d'Assyrie envahit l'Élam et ravagea une partie de la contrée; mais la mauvaise saison l'empêcha de la soumettre entièrement. Peu de temps après mourait Kudur-Naḫḫunta; il n'avait régné que dix mois. Le jour même de sa mort, suivant la coutume du royaume, *Umman-mênanu*, son frère, s'assit sur le trône. A la demande de *Šuzub*, que le peuple de Babylone, chassant la garnison assyrienne, venait de proclamer roi, il passa la frontière à la tête d'une nombreuse armée, et vint rejoindre les troupes babyloniennes. Sennachérib attendit le choc près de la ville de Ḫalulê, sur les bords du Tigre, et, après deux batailles où la victoire fut chaudement disputée, remporta un triomphe définitif. Quatre ans plus tard, par un de ces revirements si fréquents dans la politique ancienne, Umman-mênanu envahissait le territoire de ses anciens alliés, et, s'emparant du roi de Babylone, l'envoyait en Assyrie. Il mourait trois mois plus tard, après un règne de quatre ans. — Pendant ces événements, Isaïe voyait dans Élam un des instruments dont Dieu se servirait pour châtier Babylone et Jérusalem. Is., XXI, 2; XXII, 6.

Ummanaldaš (ou Ḫumbaḫaldaš) monta sur le trône d'Élam en 687. Un fils de Mérodach-Baladan, Nabû-zer-napišti-êšir, poursuivi par Assarhaddon, étant venu lui demander asile, il le mit lâchement à mort, pour ne pas provoquer la colère du monarque ninivite. Il eut lui-même une fin violente, et son frère *Urtaku* lui succéda, en 682. Une épouvantable famine s'étant abattue sur l'Élymaïde, Assurbanipal, qui tenait à ménager le peuple soumis, puisa spontanément dans les magasins de Ninive et fit transporter à Suse des convois de blé avec des troupeaux de bestiaux; on recueillit sur le territoire même d'Assur tous les malheureux que la faim chassait de leurs foyers. Tant de bienfaits ne furent payés que par l'ingratitude. Urtaku envahit le pays d'Accad, alors sous la domination assyrienne. Il croyait sans doute son terrible antagoniste occupé à quelque lointaine expédition, et il espérait s'emparer de Babylone avant son retour. Apprenant que l'ennemi avançait, il leva le camp et rentra dans ses États, où il mourut assassiné, probablement à l'instigation de son troisième frère, *Te-umman*, qui lui succéda. Celui-ci, que les Assyriens regardaient comme la personnification du mal, résolut, pour se débarrasser de tout compétiteur, d'envelopper dans un même massacre les héritiers de ses deux frères. Les princes cherchèrent protection à la cour d'Assyrie. Le roi d'Élam envoya ambassadeurs et présents pour demander la remise des fugitifs. Pour toute réponse, Assurbanipal envahit la Susiane. Te-umman, fait prisonnier sur les bords du fleuve Ulaï (fig. 540), eut la tête tranchée, et un de ses neveux, *Umman-igaš*, fils d'Urtaku, fut placé sur le trône (fig. 541). Un bas-relief de Koyoundjik (au British Museum) reproduit certains détails de cette terrible bataille (voir, t. I, fig. 292, col. 1081. On voit dans le haut, à gauche, le roi Te-umman agenouillé et percé de lances par les Assyriens.)



541. — Le général assyrien présente aux Élamites vaincus leur nouveau roi *Umman-igaš*. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 48.

Au moment de la révolte de Šamaš-šum-ukin, roi de Babylone, contre son frère, le roi d'Assyrie, Umman-igaš, qui devait la vie et le trône à Assurbanipal, se tourna contre lui pour soutenir l'insurrection. Mais bientôt son propre fils, *Tammaritu*, se révoltait à son tour et le mettait à mort pour prendre sa place. Tombant lui-même sous les coups d'un officier nommé *Indabigaš*, chef d'une troupe de mécontents, il s'enfuit en Assyrie, où il fut reçu généreusement. Le pays d'Élam n'était pas au bout de ses révolutions et de ses maux; il ne devait en voir la fin, comme Babylone, que dans un immense désastre. Le nouvel usurpateur fut assassiné par *Ummanaldaš*, qui ceignit la couronne royale et s'attira dès le début l'inimitié du monarque assyrien. Assurbanipal envahit l'Élymaïde, accompagné d'un réfugié susien, Tammaritu, qui espérait faire valoir ses droits au trône. Ummanaldaš, abandonnant sa capitale de Mataktu, s'enfuit dans les montagnes, et Tammaritu devint roi de la Susiane, mais pour trahir bientôt son bienfaiteur. Enfin le roi d'Assyrie réduisit complètement tout le pays. Il raconte dans une longue inscription cette campagne, au cours de laquelle

il délivra et remporta la statue de la déesse Nanâ. A côté du texte cunéiforme, de vastes tableaux, analogues à ceux qui se déploient sur les pylônes des temples de l'Égypte, nous font assister à toutes les péripéties de cette guerre d'Élam, la plus terrible de toutes celles qu'ait entreprises Assurbanipal.

IIIe Période. Perte de l'indépendance. — Grâce aux monuments chaldéens et assyriens, nous avons pu jusqu'ici suivre exactement l'histoire d'Élam et la série de ses rois, qui souvent ensanglantèrent le trône et préparèrent la fin réservée à tout royaume divisé contre luimême. Après la chute de Ninive, la contrée recouvra-t-elle son indépendance? Ce n'est pas sûr, bien que la Bible en parle toujours comme d'une nation distincte. Elle dut recevoir quelques enfants des Hébreux pendant la captivité. Is., XI, 11. Les prophètes annonçaient que tous ses malheurs n'étaient pas finis. Elle devait, comme les autres peuples, boire la coupe de la colère divine. Jer., XXV, 25. Au commencement du règne de Sédécias, roi de Juda, Jérémie s'écriait : « Ainsi parle le Seigneur des armées : Voici, je vais briser l'arc d'Élam et leur principale force. Et je ferai venir contre Élam quatre vents des quatre coins du ciel, et je les disperserai à tous ces vents, et il n'y aura pas une nation où n'arrivent les fugitifs d'Élam. Je ferai trembler Élam devant ses ennemis... Et j'établirai mon trône dans Élam, et j'en détruirai les rois et les princes. Mais dans les derniers jours je ferai revenir les captifs d'Élam, dit le Seigneur. » Jer., XLIX, 34-39. Ézéchiel, XXXII, 24, la met au nombre des morts que l'Égypte ira rejoindre. Après avoir été une des provinces du dernier empire chaldéen, Dan., VIII, 2, elle forma plus tard une importante satrapie du royaume des Perses, dont Suse devint la capitale et la résidence favorite des rois. Esth., I, 2. Voir SUSE. — Pour les sources de cette histoire, voir la bibliographie des articles ASSYRIE, BABYLONIE, CHALDÉE; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* Paris, 1874; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 286-290, 348-353, 358-364.

IV. LANGUE ET CIVILISATION. — On a retrouvé un certain nombre d'inscriptions susiennes, mais elles n'ont pas encore permis d'éclaircir complètement le mystère de la langue qu'elles expriment. Les caractères sont une modification du cunéiforme babylonien archaïque. Les textes ont été réunis en grande partie par F. Lenormant, *Choix de textes cunéiformes inédits,* p. 115-141. D'après lui, parmi les mots, en petit nombre, dont on peut déterminer le sens avec certitude, une portion notable se rattache étroitement au suméro-accadien. Exemples : *an,* « dieu; » accadien, *an; meli,* « homme; » accadien, *mulu,* etc. D'autres, qui n'ont pas de correspondant en accadien, possèdent leurs parallèles non moins évidents en proto-médique. Exemples : *aak,* « et, aussi; » proto-médique, *aak; sak,* « fils; » proto-médique, *sakri.* Enfin quelques-uns demeurent encore *sui juris* et ne se prêtent jusqu'à présent à aucune comparaison. Exemples : *burna,* « loi; » *kudhur,* « adoration, service. » Cf. F. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens,* in-8°, Paris, 1874, p. 322, 323; Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* p. 46-47, 274 et suiv., et *Die sumero-akkadische Sprache,* dans la *Zeitschrift für Keilforschung,* t. I, p. 330-340, la rattache au géorgien, et l'introduit dans une grande famille linguistique qui comprendrait l'héthéen, le cappadocien, l'arménien des inscriptions de Van, le cosséen. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 35, note 3. M. Oppert a pensé retrouver sur une tablette du British Museum une liste de mots appartenant à l'un des idiomes probablement sémitiques de la Susiane, différents à la fois du suso-médique et de l'assyrien. Trois exemples nous suffiront ici :

	Sumérien.	Élamite.	Suso-médique.	Assyrien.
ciel.	*anna,*	*ilulu, dagigi,*	*(an) kik,*	*samu.*
dieu. . . .	*dingir, dimmer,*	*bashu,*	*an nap,*	*ilu.*
homme. .	*lu,*	*meli, veli,*	*ruh,*	*avelu.*

Après une liste d'une quarantaine de mots, le savant ajoute : « En voilà assez d'exemples pour démontrer l'existence de ces quatre langues dans le bassin de l'Euphrate, et pour faire voir que la langue élamite offre une grande diversité qui la sépare des autres idiomes sumérien, suso-médique et assyrien. Mais en même temps les lacunes considérables de notre savoir ne sauraient nous autoriser à prétendre et à affirmer que cette langue n'était pas une langue sémitique. » J. Oppert, *La langue des Élamites,* dans la *Revue d'assyriologie,* t. I, Paris, 1885, p. 45-49. — Les inscriptions susiennes ont été étudiées par Oppert, *Les inscriptions en langue susienne, Essai d'interprétation,* dans les *Mémoires du congrès international des orientalistes de Paris,* 1873, t. II, p. 72-216; Sayce, *The languages of the cuneiform Inscriptions of Elam,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. III, 1874, p. 465-485, et *The Inscriptions of Mal-Amir* dans les *Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu en 1883, à Leyde,* t. II, p. 637-756; A. Quentin, *Textes susiens,* dans le *Journal asiatique,* Paris, 1891, t. XVII, p. 150 sq.; V. Scheil, *Textes élamites sémitiques,* in-4°, Paris, 1900.

Les mœurs et la civilisation ne devaient pas différer beaucoup de celles de la Chaldée. Pour avoir une idée de la richesse et des arts chez les Élamites, il nous suffit de rappeler les trésors que leur enleva Assurbanipal : « Par la volonté d'Assur et d'Istar, j'entrai dans le palais d'Ummanaldas, et je m'y installai en grande pompe; je fouillai la maison du trésor, où l'or, l'argent et toutes les richesses se trouvaient entassées, que les rois élamites les plus anciens jusqu'aux rois de ce temps-ci avaient ramassées... C'étaient des vêtements royaux d'apparat, des armes de guerre et toutes choses servant à combattre, des arcs, des ustensiles et des fournitures de toute espèce; les divans sur lesquels ils s'asseyaient et dormaient, les vases dans lesquels ils mangeaient et buvaient... ; des chars de guerre, des chars de parade dont le timon était orné de pierres précieuses; des chevaux, de grandes mules dont les harnais étaient recouverts de lamelles d'or et d'argent. Je détruisis la pyramide de Suse, dont la masse était en marbre et en albâtre ; j'en abattis les deux pointes, dont le sommet était en cuivre étincelant. » Le même monarque parle de trente-deux statues de rois, en argent, en or, en bronze et en albâtre, qu'il enleva aux villes de Suse, de Mataktu, de Huradi, de lions et de taureaux à face humaine qui faisaient l'ornement des temples, des colosses qui gardaient les portes des sanctuaires. Cf. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne,* t. IV, p. 361. Tous ces détails supposent chez les Élamites de l'habileté et du goût pour les arts. Il n'est pas question ici des monuments de l'époque persane. « Si dès le temps de Cyrus et peut-être même avant son avènement, cette contrée (la Susiane) a été réunie à la Perse et en a depuis lors partagé les destinées, le peuple qui l'habitait, avant de perdre son existence distincte, avait eu tout un long passé de vie autonome et brillante ; on s'est quelquefois demandé si sa civilisation n'est pas antérieure à celle même de la Chaldée. Quoi que l'on arrive à penser des affinités ethniques de la race susienne, ce qui est certain, c'est que l'histoire monumentale de l'Élam ne commence pas avec les princes achéménides. Lorsque ceux-ci choisirent Suse pour une de leurs résidences favorites, il y avait de longs siècles qu'avait surgi au-dessus de la plaine cette forteresse royale que l'on voit déjà figurée dans les tableaux de bataille des conquérants assyriens. Ce sont les couches superficielles des tumulus qui ont livré à Loftus et à M. Dieulafoy les restes des monuments de Darius et d'Artaxerxès ; mais l'énorme tertre renferme, profondément cachés dans ses flancs, les débris des constructions antérieures et des bas-reliefs en terre cuite qui les décoraient; le plus récent explorateur croit même avoir mis au jour, dans quelques-unes de ses tranchées, des parties de murailles et des émaux qui appar-

tiendraient à la période des anciennes dynasties nationales... L'on a signalé, sur d'autres points de la Susiane, des bas-reliefs rupestres qui remontent sans doute à ces temps lointains. Tels sont ceux qui se trouvent sur le plateau de *Malamir,* non loin de cette ville, dans le site sauvage connu sous le nom de *Kalê-Pharan* ou forteresse de Pharaon. Il y a là un ensemble de sculptures qu'accompagnent de longues inscriptions. » G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1890, t. v, p. 773-774.

V. Religion. — Le peu que nous savons de la religion nous transporte dans un monde mystérieux, plein de noms étranges. Parmi les dieux que nous font connaître les inscriptions indigènes ou les récits des guerres d'Assurbanipal, nous rencontrons d'abord, au sommet de la hiérarchie divine, *Šušinak,* « le Susien; » le nom réel du dieu était probablement tenu secret ou ne se prononçait que rarement. On peut se demander s'il n'était pas ce Ḫumba, Umma, Ummân, qui revient si souvent dans les noms d'hommes ou de localités, et qui ne s'est pas rencontré jusqu'à présent, comme dieu isolé, dans une formule de prière ou de dédicace. Il s'appelait encore Agbag, Asgêa. Sa statue se cachait dans un sanctuaire inaccessible aux profanes, d'où Assurbanipal l'arracha au VIIe siècle. On trouve ensuite la déesse *Naḫḫunte,* dont le nom entre également dans la composition de certains noms royaux. Au-dessous de ces deux personnages viennent six dieux, que le monarque assyrien signale comme de premier ordre, et qui paraissent avoir été groupés en deux triades, correspondant peut-être aux deux triades supérieures de la religion chaldéo-babylonienne; ce sont : *Sumudu, Lagamar* (second élément de Kudur-Lagamar, Chodorlahomor), *Partikira, Amman-Kašimaš, Uduru* et *Sapak.* Enfin les annales du même roi de Ninive mentionnent douze dieux et déesses de moindre importance, dont les images furent également enlevées dans le sac de Suse. Cf. F. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens,* p. 321, note 1. Ces divinités résidaient dans des bois sacrés où les prêtres seuls et les souverains avaient accès; leurs statues en sortaient à jour fixe, pour recevoir quelque hommage solennel. Voir fig. 454, t. I, col. 1481-1482. On leur apportait après chaque guerre heureuse la dîme du butin, vases précieux, lingots d'or et d'argent, meubles, étoffes, images des dieux ennemis. Parmi les bas-reliefs de *Malamir* signalés plus haut, il y en a qui paraissent représenter un dieu recevant les hommages des fidèles. Sur l'un d'eux en particulier, on croit reconnaître tous les détails d'un sacrifice. Cf. Perrot, *Histoire de l'art,* t. v, p. 774-778, fig. 463, 464. A. Legendre.

ÉLAMITES (hébreu : *'Êlâm,* Gen., XIV, 1, 9; *'Êlmâyê',* pluriel du chaldéen *'Êlmai,* I Esdr., IV, 9; Septante : Ἐλάμ, Gen., XIV, 1, 9; Ἐλυμαίοι, Judith, 1, 6; Ἐλαμεῖται, Act., II, 9; Vulgate : *Elamitæ,* Gen., XIV, 1, 9; *Ælamitæ,* I Esdr., IV, 9; Act., II, 9; *Elici,* Judith, I, 6), habitants du pays d'Élam, Gen., XIV, 1, 9; I Esdr., IV, 9; Judith, I, 6; Act., II, 9, les *Êlamû, Êlamâa* des inscriptions assyriennes, les Ἐλυμαῖοι de Strabon, XI, p. 524; XV, p. 732. Les Septante ont souvent traduit par Ἐλαμίται le nom même du pays. Voir Élam 2. Ils ont omis ce mot, I Esdr., IV, 9, probablement comme superflu après celui de Σουσανaχαῖοι (hébreu : *Šûšankâyê;* Vulgate : *Susanechæi*), qui désigne les habitants de Suse, capitale d'Élam. Le grec Ἐλυμαῖοι de Judith, I, 6, est préférable au latin *Elici.* Les Élamites, d'après Gen., X, 22; I Par., I, 17, étaient de race sémitique. La langue de leurs inscriptions semblerait démentir cette assertion; mais nous savons, d'un côté, que le langage n'est pas un témoin nécessaire de l'origine ethnique; de l'autre, qu'un certain nombre de mots élamites se rapprochent des idiomes sémitiques; enfin que, d'après les monuments eux-mêmes, une partie de la population avait bien le type des enfants de Sem. Voir Élam 8, col. 1633. Nous avons, au même article, fait l'histoire de ce peuple et décrit sa civilisation; il ne nous reste que peu de chose à ajouter. C'était une nation guerrière, comme le prouvent l'étendue de son empire au temps de Chodorlahomor, Gen., XIV, 1, 9, ses démêlés constants avec Babylone et Ninivê, les difficultés qu'éprouvèrent à l'asservir les rois d'Assyrie. Elle était plutôt d'humeur turbulente. Ses soldats étaient d'habiles archers. Cf. Is., XXII, 6; Jer., XLIX, 35. Assurbanipal nous parle des chefs des archers, capitaines, conducteurs de chars, écuyers, lanciers. Dans la bataille où périt Te-umman, un de ses officiers, Ituni, brisa de désespoir son arc, « la défense de son corps. » Les Élamites cultivaient les arts et avaient d'habiles ouvriers en différents genres. Ils avaient les mêmes instruments de musique que les Assyriens, cymbales, lyres et harpes, comme on le voit sur un des bas-reliefs de *Malamir.* Ils fournirent leur contingent au peuple transplanté en Samarie, au moment de la captivité. I Esdr., IV, 9. En perdant leur indépendance comme peuple, ils ne perdirent ni leur langage ni leur caractère national; ils avaient encore les deux au jour de la Pentecôte. Act., II, 9. C'est probablement en cette circonstance solennelle que s'accomplit la prophétie de Jérémie, XLIX, 39 : « Dans les derniers jours, dit le Seigneur, je ferai revenir les captifs d'Élam, » en leur donnant les prémices de l'Évangile. Si ce peuple ne tient pas une grande place dans l'Écriture, nous le trouvons cependant des origines de l'histoire sainte aux origines du christianisme.

A. Legendre.

ÉLASA. Hébreu : *'El'âšâh,* « Dieu a fait. » Nom de quatre Israélites.

1. **ÉLASA** (Septante : Ἐλεασά), fils de Helles et père de Sisamoï, de la tribu de Juda, dans la descendance d'Hesron. I Par., II, 39, 40.

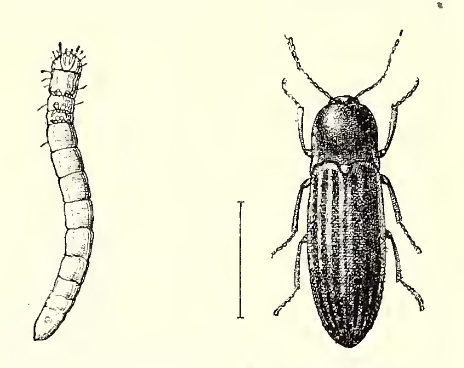
2. **ÉLASA** (Septante : Ἐλασά; *Codex Alexandrinus :* Ἐλεασά), fils de Rapha ou Raphaïa et père d'Asel. Il était de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül par Jonathas. I Par., VIII, 37; IX, 43.

3. **ÉLASA** (Septante : Ἠλασά), prêtre, descendant de Pheshur, qui, ayant épousé une femme étrangère pendant la captivité, la renvoya au retour de l'exil pour se conformer à la loi. I Esdr., X, 22.

4. **ÉLASA** (Septante : Ἐλεασάν; *Codex Alexandrinus :* Ἐλεασάς), fils de Saphan, un des deux envoyés du roi Sédécias près de Nabuchodonosor, à Babylone. Jérémie se servit de leur entremise pour faire parvenir une lettre aux captifs. Jer., XXIX, 3. Élasa était probablement frère d'Ahicam, l'ami de Jérémie. Jer., XXVI, 24.

ÉLATER, insecte coléoptère de la famille des sternoxes, tribu des élatérides, connu vulgairement sous le nom de *taupin.* Il est facilement reconnaissable avec son corps ovale et elliptique, sa tête enfoncée dans le corselet et son sternum terminé par une pointe qui, pénétrant dans une cavité antérieure, permet à cet insecte, couché sur le dos, de se contracter et de se heurter avec force contre le sol, de façon à sauter en l'air jusqu'à dix à douze fois la hauteur de son corps et à retomber sur ses pieds. L'espèce *elater segetis* (fig. 542), « taupin des moissons, » de couleur brune, à élytres striées, cause de grands préjudices aux céréales, non pas lorsque l'insecte est parvenu à l'état parfait, mais pendant qu'il n'est encore qu'à l'état de larve. C'est un petit ver filiforme, de vingt à vingt-cinq millimètres de long, au corps blanc jaunâtre, formé de douze segments et muni de six pattes courtes, à la peau luisante, écailleuse, à la tête brune. Il vit aux dépens de la racine ou de la partie souterraine des tiges du blé, du seigle, etc., qui ne tardent pas à

mourir ou à se casser. Cet insecte existe en Palestine; mais est-il désigné, comme l'ont cru certains auteurs, par le *ṣelâṣal* qui, selon Deut., xxviii, 42, dévorera les arbres et les fruits du sol? Ce n'est pas probable : le *ṣelâṣal* est plutôt une espèce de sauterelle au bruit strident. Voir Sauterelle. Du reste, comme le taupin des



542. — L'*elater segetis*. — Larve et insecte parfait.

moissons ne fait ses ravages qu'à l'état de larve, Hébreux ne devaient pas distinguer cette larve des vers ordinaires. E. Levesque.

ÉLATH (hébreu : *'Êlaṭ*, Deut., ii, 8; IV Reg., xiv, 22; xvi, 6; *'Êlôṭ*, « arbres; bois, » peut-être « bois de palmiers », III Reg., ix, 26; II Par., viii, 17; xxvi, 2; Septante : Αἰλὼν, Deut., ii, 8; Αἰλάθ, III Reg., ix, 26; IV Reg., xvi, 6; II Par., viii, 17; xxvi, 2; Αἰλὼθ; *Codex Alexandrinus*, Ἐλώθ; *Codex Vaticanus*, Αἰλώμ, IV Reg., xiv, 22; *Cod. Vat.* et *Alex.*, Αἰλάμ, IV Reg., xvi, 6; II Par., viii, 17; Vulgate : *Elath*, Deut., ii, 8; *Ailath*, III Reg., ix, 26; II Par., viii, 17; xxvi, 2; *Aila*, IV Reg., xvi, 6; *Ælath*, IV Reg., xiv, 22), ville du pays d'Édom, III Reg., ix, 26; IV Reg., xvi, 6; II Par., viii, 17, ordinairement mentionnée avec Asiongaber, sa voisine, Deut., ii, 8; III Reg., ix, 26; II Par., viii, 17, et située « sur le bord de la mer Rouge », III Reg., ix, 26; II Par., viii, 17, c'est-à-dire à l'extrémité septentrionale du golfe Arabique (fig. 543). Son nom, dont l'orthographe, on le voit, est assez variable dans les versions, a passé avec des changements analogues dans les traductions grecques, latines et arabes. On le retrouve ainsi sous les formes suivantes : Αἰλανή, Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, vi, 4; Αἰλὰθ, *Ant. jud.*, IX, xii, 1; Ἐλάνα, Ptolémée, v, 17; Αἰλανά, Strabon, xvi p. 768; *Aelana*, Pline, v, 12; vi, 32; *Ailath*, *Aila*, Αἰλάμ, Αἰλά, Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 84, 88, 210, 215. C'est d'Αἰλών, Αἰλανή, Ἐλάνα, *Aelana*, mots qui cachent une forme hébraïque ou chaldéenne, *'Êlôn*, *'Êlân*, semblable à *'Êlaṭ*, qu'est venue l'appellation d'*Élanitique*, donnée au bras oriental de la mer Rouge. Le nom arabe, ايلة, *'Aîlat* ou *'Ailéh*, reproduit exactement l'hébreu אילת, *'Êlaṭ*.

1° L'ancienne Élath n'est plus représentée que par quelques ruines et un pauvre village du nom d'*Akabah*. Voir la carte du golfe Élanitique, t. i, col. 1099. Voici, d'après L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode*, in-f°, Paris, 1841, p. 126, l'origine de cette dénomination. « Makrizi, l'historien de l'Égypte, parle du passage de la caravane de la Mecque dans ces parages. — C'est ici, dit-il, que commence la caravane de la Mecque (la réunion des deux caravanes, celle de l'Égypte et celle de la Syrie). A une lieue de là on voit un arc de triomphe des empereurs romains (ce qu'il reste de cet arc de triomphe dans l'ouadi Gétoun se réduit à la base des piliers). C'était une jolie ville qui avait beaucoup de mosquées, et où il habitait un grand nombre de Juifs. Le sultan Ibn-Ahmed-Ebn-Touloun rendit praticable le chemin de la caravane à travers la montée (*Akabah*) rapide qui est en face d'Ailah. — Ce chemin, créé à

543. — Vue d'Élath. D'après Léon de Laborde, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, in-f°, Paris, 1830.

grands frais, fut creusé dans le rocher. Une inscription rappelle à quel homme généreux les pèlerins doivent ce bienfait. Dès lors cette descente rapide, ou cette montée pénible, selon qu'on partait d'Ailah ou qu'on y arrivait, resta dans le souvenir des pèlerins, et le mot *akabah,* qui signifie escarpement, s'unit au nom d'Ailah, qui fut appelé *Akabah-Ailah,* puis, en définitive, seulement *Akabah;* c'est ainsi que ce lieu est nommé par les Arabes et qu'on le désigne dans les itinéraires modernes de la Mecque. » C'est de là que vient également le nom de *golfe d'Akabah.* Les ruines occupent en forme de buttes de sable et de décombres l'extrémité du golfe et les deux côtés du ravin creusé par les eaux. A quarante minutes plus bas se trouve le village, abrité sous des plantations de palmiers (d'où peut-être le nom d'*Élath*) et entourant un château quadrangulaire, de forme oblongue, flanqué d'une tour à chacun des quatre angles. Ce château, où le vice-roi d'Égypte entretient une petite garnison, n'a d'autre objet que de protéger les pèlerins de la Mecque et de servir de dépôt aux provisions qui leur sont nécessaires. Tout le long de la côte, devant les palmiers, en creusant avec la main dans le sable, on obtient de l'eau qui, bien qu'à peine séparée de celle de la mer, est cependant d'une douceur complète, lorsqu'on a soin de jeter le premier écoulement encore mêlé à l'eau salée dont le sable était imprégné. « Ces sources d'une espèce nouvelle excitent l'étonnement, mais on s'explique leur écoulement en considérant la côte. On voit alors qu'une croute de sable couvre depuis l'embouchure des vallées la masse de rochers qui s'étendent en pente jusqu'au bord de la mer, où ils forment des brisants à marée basse. Les sources des différentes vallées à l'est, ainsi que les pluies, n'ont d'écoulement qu'entre cette superposition de sable et le fond solide; c'est pourquoi elles descendent vers la mer en traversant les plantations de palmiers; elles entretiennent leur végétation, se montrent au même niveau partout où l'on creuse, soit dans les murs de la forteresse, soit au milieu des palmiers, soit enfin au bord de la mer, où elles sont plus faciles à atteindre. » L. de Laborde, *Voyage de l'Arabie Pétrée,* in-f°, Paris, 1830, p. 50.

2° Élath apparaît pour la première fois dans le Deutéronome, II, 8, à propos du chemin que suivirent les Hébreux, contournant les montagnes de Séir pour se diriger vers Moab. Elle appartenait alors aux Iduméens. Elle tomba plus tard au pouvoir de David, quand ce roi eut conquis le pays d'Édom. II Reg., VIII, 14; III Reg., XI, 15, 16. Son port fut utilisé par Salomon, avec celui d'Asiongaber. C'est de là que partait la flotte du monarque, montée par des marins phéniciens, pour aller à Ophir. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17. Elle prit sans doute part à la révolte de l'Idumée contre Joram. IV Reg., VIII, 20-22. Mais elle fut reconquise par Azarias, qui « la rebâtit et la rendit à Juda ». IV Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2. Bientôt après cependant, Rasin, roi de Syrie, s'en empara, en chassa les Juifs, et permit aux Iduméens de l'habiter de nouveau. IV Reg., XVI, 6. Il portait ainsi un coup terrible au commerce du royaume de Juda avec l'Orient. Elle disparaît ensuite de l'histoire jusqu'à l'époque romaine, où elle devient une ville frontière, la résidence de la dixième légion, et plus tard le siège d'un évêché. — Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 554-558; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 169-172; E. Hull, *Mount Seir,* in-8°, Londres, 1889, p. 71. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1097.

A. LEGENDRE.

EL-BÉTHEL (hébreu : *'Êl Bêṭ-'Êl,* « Dieu de Béthel »; Septante : Βαιθήλ; Vulgate : *Domus Dei;* les deux versions grecque et latine n'ont pas rendu le premier mot *'Êl,* « Dieu »), nom donné par Jacob, Gen. XXXV, 7, à l'autel qu'il érigea à Béthel, à l'endroit où il avait eu la vision de l'échelle mystérieuse qui montait de la terre au ciel, Gen., XXVIII, 11-17, lors de son retour de Mésopotamie, en exécution du vœu qu'il avait fait à l'époque de son départ, au moment de la vision. Gen., XXVIII, 20-22. Cf. Gen., XXXI, 13.

ELCANA. Hébreu : *'Élqânâh,* « Dieu a créé; » Septante : 'Ελκανά. Nom de huit Israélites.

1. ELCANA, lévite, second fils de Coré, de la branche de Caath. Exod., VI, 24. Aser (*Asir*) et Abiasaph sont donnés comme ses frères, tandis que dans I Par., VI, 22, 23 (hébreu, 7, 8), Asir, l'aîné des fils de Coré, semble être le père d'Elcana, et celui-ci le père d'Abiasaph. Il y a là une apparente contradiction, qui a été expliquée de deux façons. Ou bien l'expression de l'Exode : *fils de Coré,* doit s'entendre au sens large de descendants, et *Elcana, Abiasaph* après Asir seraient, comme dans I Par., VI, 22, 23 (hébreu, 7, 8), non pas ses frères, mais son fils et son petit-fils. Il faut avouer cependant qu'il est étrange de voir mentionnés comme vivant à la même époque les trois familles du père, du fils et du petit-fils. Aussi est-il plus naturel de regarder la liste de l'Exode comme donnant les vrais fils de Coré, ce qui va bien au contexte, tandis que dans les Paralipomènes, I Par., VI, 22-28 (hébreu, 7-13), et 33-39 (hébreu, 19-25), on présente la généalogie de Samuel d'une façon plus ou moins complète. Alors Elcana de I Par., VI, 22 (hébreu, 8), n'est que l'Elcana du ỳ. 36 (hébreu, 22), c'est-à-dire un descendant d'Abiasaph, le frère du premier Elcana. Voir P. de Broglie, *Les généalogies bibliques,* dans *Congrès scientifique international des catholiques,* 1888, t. I, p. 143.

2. ELCANA, père du prophète Samuel et fils de Jéroham, d'après la généalogie de I Reg., I, 1, et les deux généalogies de I Par., VI, 27 (hébreu, 12, 13), et ỳỳ. 33, 34 (hébreu, 19, 20). Ces listes, malgré quelques altérations de noms ou omissions, peuvent être mises d'accord. Voir de Broglie, *Les généalogies bibliques, loc. cit.* Il habitait la montagne d'Éphraïm, à Ramathaïm-Sophim. I Reg., I, 1. Le même livre des Rois le dit Éphratéen et ne parle pas de sa descendance lévitique. Aussi des critiques modernes ont-ils prétendu que l'auteur des Paralipomènes avait imaginé une origine lévitique à Samuel pour justifier le droit d'offrir des sacrifices que le prophète prétendait avoir. Mais dans ce cas il n'eut pas suffi d'en faire un lévite; il aurait fallu en faire un prêtre descendant d'Aaron. Cf. Ps. XCVIII, 6. De plus, « Éphratéen » du livre des Rois peut marquer simplement un habitant d'Éphraïm, et non pas nécessairement un membre de cette tribu. Enfin cette expression peut aussi désigner un homme d'Éphrata, c'est-à-dire Bethléhem, d'où les ancêtres d'Elcana ont pu sortir. Cf. Ruth, I, 2; I Reg., XVII, 12. — Elcana vivait à l'époque du grand prêtre Héli; chaque année il se rendait à Silo, pour adorer Dieu et offrir un sacrifice; mais on ne voit pas qu'il ait rempli quelque fonction lévitique, soit qu'il eût passé l'âge de cinquante ans, où l'on cessait d'y être astreint; soit qu'à cette époque troublée les obligations des lévites fussent tombées en désuétude, jusqu'à la restauration du culte par David. Elcana avait deux femmes : l'une, Anne, qu'il traitait avec prédilection, était stérile; l'autre, Phénenna, avait plusieurs enfants. Les prières d'Anne lui obtinrent Samuel. Elcana en remercia Dieu par un sacrifice, I Reg., I, 19-21, et selon leur promesse ils offrirent l'enfant au Seigneur, ỳ. 25. Elcana eut encore de sa première femme, Anne, trois fils et deux filles. I Reg., II, 21. Voir ANNE et SAMUEL.

3. ELCANA, fils de Joël, descendant d'Asir, et par conséquent de Coré par Abiasaph. I Par., VI, 22, 36 (hébreu, 8, 18). Voir ELCANA 1.

4. ELCANA, descendant du précédent par Amasai et Achimoth (ou Mahath). I Par., VI, 25, 35 (hébreu, 10, 20).

5. **ELCANA**, lévite, père d'Asa, habitait le village de Nétophati. I Par., IX, 16.

6. **ELCANA**, un de ceux qui se rangérent au parti de David à Siceleg. I Par., XII, 6. La Vulgate le dit de *Carehim*, mais le texte hébreu porte *haqqorḥim*, des Corahites ou fils de Coré. Ce sont des lévites fils de Coré habitant le territoire de Benjamin. Voir CAREHIM.

7. **ELCANA**, portier de l'arche du temps de David. I Par., XV, 23. On l'a souvent identifié avec le précédent. Rien ne s'y oppose, mais aussi rien ne le prouve.

8. **ELCANA**, premier ministre d'Achaz, roi de Juda. Il fut tué par un guerrier d'Éphraïm dans la guerre de Phacée, roi d'Israël. II Par., XXVIII, 7. E. LEVESQUE.

ELCÉSI (hébreu: *'Élqôš*), patrie du prophéte Nahum. Nah., I, 1. Ce mot n'apparait qu'en ce seul passage de l'Écriture, sous la forme dénominative, avec l'article, *hâ-'Elqôšî;* Septante : ὁ Ἐλκεσαῖος; *Codex Sinaiticus :* ὁ Ἐλκαισεός; Vulgate : *Elcesæus*, « l'Elcéséen » ou l'homme d'Elqoš. Ce n'est donc pas un nom patronymique, comme le prétendent quelques-uns, mais un nom d'origine. Son identification est encore un probléme, et elle a donné lieu aux hypothéses suivantes : — 1º Une tradition remontant au XVIᵉ siècle place le berceau de Nahum à *Alqousch*, village situé sur la rive orientale du Tigre, à une certaine distance de Mossoul, prés du monastére de Rabban Hormuzd. Il y a lá un tombeau, également vénéré par les chrétiens, les juifs et les musulmans, et qui passe pour être celui du prophéte. Mais le monument et le bourg n'ont, comme la tradition, rien d'ancien. Cette opinion est probablement née de la similitude des noms et de certains rapprochements entre Nahum, qui prophétisa sur Ninive, et Jonas, dont on montre également le tombeau dans ces parages. D'autre part, rien n'autorise la supposition d'aprés laquelle Nahum serait né en Assyrie, de parents déportés en ce pays aprés la prise de Samarie. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 1-2. — 2º D'autres, comme Hitzig et Knobel, croyant retrouver le nom du prophète dans celui de Capharnaüm (*Kefar Naḥûm*, « village de Nahum »), ont regardé *Elqôš* comme l'antique dénomination de cette ville bien connue dans le Nouveau Testament. Mais si elle est célèbre dans l'Évangile, elle est absolument inconnue dans l'Ancien Testament. Puis il n'est pas sûr que le second élément du nom composé puisse se rapporter á Nahum. On peut rattacher á la même conjecture celle de R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 149, plaçant le tombeau de Nahum á *Kefar-Tanḥûm* ou *Kefar-Naḥûm*, au nord de Tibériade. — 3º Le pseudo-Épiphane, dans son *De Vitis prophetarum*, t. XLIII, col. 409, met Elcési « au delà, c'est-à-dire á l'est du Jourdain, á *Bégabar*, Βήγχβαρ, de la tribu de Siméon », endroit où Nahum serait mort et aurait été inhumé. Il y a évidemment là une erreur, puisque la tribu de Siméon se trouvait á l'ouest du fleuve. Mais un autre manuscrit porte simplement « au delà de *Bethabarem*, Βηταβαρήμ, de la tribu de Siméon. » Cf. t. XLIII, col. 417. On pense même qu'il faudrait lire *Beth-Gabrê*. Il s'agirait alors de *Bethogabra*, aujourd'hui *Beit-Djibrin*, l'ancienne *Éleuthéropolis*, sur les confins de l'ancien pays philistin. Pourrait-on, dans ce cas, reconnaitre Elcési dans le lieu ruiné de *Qessiyêh*, au sud-est de cette ville? C'est une question difficile á trancher. Cf. E. Nestle, *Wo ist der Geburtsort des Propheten Nahum zu suchen?* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. I, 1878, p. 222-225. — 4º La plus ancienne hypothése et jusqu'ici encore la plus plausible est celle de saint Jérôme, *Comment. in Nahum*, t. XXV, col. 1232. D'aprés le saint docteur, Elcési était, de son temps, un petit village de Galilée, connu des Juifs, et qui lui fut montré á lui-même par un de ses guides. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1211, cherche sans raison á infirmer ce témoignage. Saint Jérôme ne dit pas qu'il demanda où se trouvait Elcési, question á laquelle un guide peu consciencieux eût pu répondre en indiquant n'importe quel site; mais que celui qui le conduisait lui montra de lui-même l'emplacement traditionnel, d'ailleurs bien connu des fils d'Israël. On croit alors qu'*Elqoš* pourrait être identifié avec *El-Kôzah*, non loin d'*Er-Raméh*, l'ancienne Ramah (Vulgate : *Arama*) de Nephthali.
A. LEGENDRE.

1. **ELCHANAN**, *Elḥanan*, guerrier dont la Vulgate a traduit le nom par *Adeodatus*. II Reg., XXI, 19; I Par., XX, 5. Voir ADÉODAT.

2. **ELCHANAN** (hébreu : *'Élḥânân*, « Dieu fait grâce » [cf. phénicien אלחנן]; Septante: Ἐλεανάν), un des officiers supérieurs de l'armée de David, cité dans la liste de II Reg., XXIII, 24, et dans le passage parallèle de I Par., XI, 26. Il était de Bethléhem et fils de Dodo, nom propre que la Vulgate a pris pour un nom commun, *patruus ejus*, chaque fois qu'il se présente dans le texte hébreu. Voir DODO. Ce guerrier paraît différent de Elḥanan, mentionné II Reg., XXI, 19; I Par., XX, 5 : ce dernier, que la Vulgate nomme *Adeodatus* (voir ce mot), est dit fils de Jaïr, tandis que le premier est fils de Dodo. On ne pourrait les identifier qu'á la condition de voir dans un des deux noms, Jaïr ou Dodo, le nom du grand-père ou d'un ancêtre. — Nos éditions de la Vulgate modifient légérement le nom de notre guerrier dans II Reg., XXIII, 24; elles l'appellent Èléhanan, au lieu de Elchanan dans I Par., XI, 26.
E. LEVESQUE.

ELDAA (hébreu: *'Éldâ'âh*, « appelé de Dieu(?); » Septante : Ἐλδαγά; *Codex Alexandrinus*, Θεργαμά; *Codex Cottonianus*, [Θ]ερπαμ[ά]; *Codex Bodleianus*, Ἀραγά, Gen., XXV, 4; Ἐλδαδά; *Codex Vaticanus*, Ἐλλαδά; *Codex Alexandrinus*, Ἐλδαά, I Par., I, 33), un des fils de Madian, descendant d'Abraham par Céthura. Gen., XXV, 4; I Par., I, 33. Ce nom ethnique n'a pu jusqu'ici être identifié. On l'a rapproché d'un nom de personne, *Yedi'a'il*, qu'on trouve dans les inscriptions himyarites. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. IV, Paris, t. I, 1889, p. 15; Frz. Delitzsch, *Genesis*, Leipzig, 1887, p. 348. On a également tenté d'assimiler les deux derniers fils de Madian, Abida et Eldaa, aux deux tribus importantes, *Abîdah* et *Ouâda'ah*, dans le voisinage des Asirs, population des montagnes de l'Hedjâz, sur les confins septentrionaux du Yémen. Cf. Keil, *Genesis*, Leipzig, 1878, p. 222.
A. LEGENDRE.

ELDAD (hébreu: *'Éldâd*, « Dieu aime; » Septante : Ἐλδάδ), Israélite qui avait été désigné pour faire partie des soixante-dix anciens appelés á aider Moïse dans le gouvernement du peuple. Mais lorsque le serviteur de Dieu fit ranger ces anciens devant le Tabernacle pour que l'Esprit du Seigneur se répandit de lui sur eux, Eldad et Médad se trouvèrent absents. Cependant ils ne laissèrent pas d'être remplis alors de l'Esprit-Saint et de prophétiser au milieu du camp. Comme ils n'avaient pas reçu ce don par l'intermédiaire de Moïse, Josué, croyant l'autorité de son maître intéressée, voulut les empêcher de parler au nom de Dieu. Mais Moïse lui fit cette belle réponse : « Plût á Dieu que tout le peuple prophétisât et fût rempli de l'Esprit d'en haut. » Num., XI, 24-29.
E. LEVESQUE.

ÉLÉALÉ (hébreu : *'El'âlêh;* Septante : Ἐλεαλή), ville de la tribu de Ruben, á l'est du Jourdain, dans une région riche en pâturages. Num., XXXII, 3, 37. Elle ne resta pas toujours dans la possession des Rubénites. Du temps d'Isaïe, XV, 4; XVI, 9, et de Jérémie, XLVIII, 34, elle appartenait aux Moabites. Ces deux prophètes annoncent les maux qui doivent fondre sur cette ville en même temps que sur ses voisines. Elle n'est aujourd'hui qu'un

vaste monceau de ruines, qui portent le nom arabe de *el-'Al*, « l'élevée. » C'est une transformation de son ancien nom d'Éléalé, qui faisait probablement aussi allusion à sa situation, sur une montagne de 334 mètres d'altitude, à larges gradins naturels, d'où l'on a une vue très étendue sur la plaine de toute la *Belka* méridionale. Elle était située à environ deux kilomètres d'Hésébon. Du temps d'Eusèbe, *Onomasticon,* Berlin, 1862, p. 182, Eléalé était encore une localité importante, mais quelques siècles après elle fut abandonnée; car, si l'on y trouve les restes d'une église et d'une tour byzantine, on n'y découvre aucun reste de construction arabe. On y voit encore des pressoirs taillés dans le roc, cf. Is., XVI, 9; Jer., XLVIII, 33-34; des murs de maisons hauts de trois à six mètres, de nombreuses cavernes taillées dans le calcaire, dont plusieurs servent aujourd'hui d'étables pour les bestiaux, d'abondantes citernes, des débris de colonnes, etc. « Toute [la] montagne, ses flancs et sa base évasée, ainsi que la vallée [profonde] au-dessous sont couverts d'arbres et d'arbustes. L'humidité qui doit régner longtemps sur ces régions élevées y entretient une végétation abondante pour la contrée. » De Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* t. I, p. 146. — Voir B. Tristram, *The Land of Moab,* in-12, Londres, 1873, p. 339-340; *The Survey of Eastern Palestine,* 1889, t. I, p. 16-19; F. Buhl, *Geographie der alten Palästina,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 266.

F. VIGOUROUX.

ÉLÉAZAR. Hébreu : *'Êl'âzâr,* « Dieu aide; » Septante : Ἐλεάζαρ. Nom de onze Israélites.

1. ÉLÉAZAR, fils d'Aaron et son successeur comme souverain pontife. Aaron avait eu de sa femme Élisabeth quatre fils: Nadab, Abiu, Éléazar et Ithamar. Exod. VI, 23; Num., III, 2. Par le fait de la mort de ses deux frères, Nadab et Abiu, qui ne laissaient point de fils, Num., III, 4, il se trouva l'aîné des enfants d'Aaron et par conséquent l'héritier de sa dignité de grand prêtre. Il avait épousé une des filles de Phutiel, dont il eut Phinées, qui devait plus tard lui succéder dans la suprême sacrificature. Exod., VI, 25. Il reçut en même temps qu'Aaron la consécration sacerdotale des mains de Moïse, avec ses trois frères. Lev., VIII; Num., III, 3. Nous le voyons, Num., III, 32, honoré du titre de « prince des princes des Lévites, placé à la tête de ceux qui veillent à la garde du sanctuaire »; et, Num., IV, 16, il est dit que les fils de Caath seront sous ses ordres, quand il faudra envelopper et transporter les vases et les ustensiles sacrés, et qu'à lui sera confié le soin d'entretenir l'huile des lampes, le parfum de composition, le sacrifice perpétuel, l'huile de l'onction, tout ce qui appartient au service du Tabernacle et tous les vases qu'il renferme. — Le nom d'Éléazar revient assez rarement dans le récit sacré jusqu'à son entrée en fonction comme grand prêtre. Après la mort tragique de Nadab et d'Abiu, il reçut de Moïse, ainsi qu'Aaron et Ithamar, la défense de pleurer sur les coupables et l'ordre d'achever le sacrifice interrompu par cet événement. Lev., X, 1-2, 8, 12-13. Il encourut dans cette circonstance, avec son père et son frère, les reproches de Moïse, parce que, dans le trouble où cette catastrophe les avait jetés, ils avaient mal exécuté les prescriptions du législateur d'Israël. Lev., X, 16-20. — Nous retrouvons plus tard Éléazar dans l'épisode de la révolte de Coré. Après le châtiment des révoltés, Dieu ordonna qu'il dispersât le feu de leurs encensoirs, dont l'airain, fondu et mis en forme de lames par ses soins, serait appliqué par lui à l'autel des holocaustes. Num., XVI, 36-40. Voir CORÉ, col. 971. Le Seigneur, après avoir confirmé d'une manière éclatante et terrible les droits généraux du sacerdoce aaronique, indiquait ainsi le droit spécial au souverain pontificat qu'il voulait conférer à Éléazar et à sa descendance. Cf. Num., XXV, 13. Bientôt après, il donna encore aux enfants d'Israël une autre marque de la prééminence du futur successeur d'Aaron. Il régla que, pour mettre le grand prêtre à l'abri de la souillure légale résultant de l'immolation de la vache rousse, Num., XIX, 7, ce serait Éléazar qui immolerait cet animal, ferait avec son sang sept aspersions sur les portes du Tabernacle et enfin le livrerait aux flammes. Num., XIX, 1-7. — Ce fut apparemment peu de temps après l'institution de ce rite qu'arriva la mort d'Aaron. Sur le sommet du mont Hor, où il était monté par ordre de Dieu, Aaron fut, avant d'expirer, dépouillé de ses vêtements sacerdotaux par Moïse, et celui-ci en revêtit aussitôt Éléazar en signe de l'investiture de la charge de grand prêtre, qu'il allait désormais exercer. Voir AARON, t. I, col. 8.

Dans la seconde période de la vie d'Éléazar, qui commence ici, non plus d'ailleurs que dans la première, nous ne trouvons aucun trait personnel, comme on en rencontre dans l'histoire de son père Aaron ou de son fils Phinées. Tout ce que l'Écriture nous raconte de lui se rapporte exclusivement à ses fonctions et aux faits auxquels sa dignité l'appelait à prendre part. C'est d'abord l'ordre qu'il reçoit, conjointement avec Moïse, de procéder au recensement du peuple après le châtiment des Israélites prévaricateurs. Num., XXVI, 1-63. Plus tard, les filles de Salphaad adressent à Éléazar, à Moïse et aux anciens leur requête concernant l'héritage de leur père, mort sans enfants mâles. Num., XXV, 1-3. Peu après le règlement de cette affaire, Moïse, averti par Dieu de sa mort prochaine, amena, selon les prescriptions divines, Josué son successeur à Éléazar. Cette présentation eut lieu en présence de tout le peuple, que son nouveau chef devait conduire d'après les instructions que le Seigneur donnerait en réponse à la consultation faite par le grand prêtre. Num., XXVII, 12-23. Dans l'intervalle entre ce dernier fait et la mort de Moïse, Éléazar nous apparaît encore associé à celui-ci dans quelques circonstances mentionnées au livre des Nombres. La première est la répartition, après la défaite de Madian, du butin qui leur est amené, et dont une partie déterminée est prélevée comme prémices à offrir à Dieu. Num., XXXI, 12-54. La seconde est la demande des terres situées au delà du Jourdain par les tribus de Gad et de Ruben, XXXII, 1-2, au sujet de laquelle il reçoit avec Josué les instructions de Moïse. Num., XXXII, 28-33. Enfin en ce qui concerne le pays en deçà du Jourdain, dont le partage ne devait être fait que plus tard, Dieu désigna à Moïse Éléazar pour être placé avec Josué à la tête des répartiteurs, désignés aussi par leurs noms, et qui étaient les chefs de leurs tribus respectives. Num., XXXIV, 16-29. Ce partage eut lieu en conséquence, quand le moment fut venu, sous la direction du grand prêtre Éléazar et de Josué, et par la voie du sort, comme Dieu l'avait prescrit. Jos., XIV, 1-2, cf. XIX, 51. — C'est le dernier renseignement que la Bible nous donne sur Éléazar. Sa mort est mentionnée à la fin du livre de Josué: « Éléazar, fils d'Aaron, dit l'écrivain sacré, mourut aussi, et on l'ensevelit à Gabaath, [ville] de Phinées, son fils, qui lui fut donnée en la montagne d'Éphraïm. » Jos., XXIV, 33. Il eut pour successeur dans la charge de grand prêtre son fils Phinées. Num., XXV, 13.

E. PALIS.

2. ÉLÉAZAR, fils d'Aminadab. Quand l'arche du Seigneur, renvoyée par les Philistins, fut portée dans la maison de son père, sur la colline (*hag-gib'âh;* Septante: ἐν τῷ βουνῷ; Vulgate: *Gabaa*) de Cariathiarim, Éléazar fut chargé de la garder. I Reg., VII, 1. Le texte dit qu'il fut consacré, c'est-à-dire exclusivement appliqué à cette fonction. Probablement il était lévite, bien que le texte n'en dise rien: au moins rien ne s'y oppose, et Josèphe, *Ant. jud.,* VI, I, 4, lui donne cette qualité.

3. ÉLÉAZAR, fils de Dodo l'Ahohite, c'est-à-dire descendant d'Ahoë, dans la tribu de Benjamin. II Reg., XXIII, 9; I Par., VIII, 4. Il est compté parmi les trois *gibbôrîm* ou vaillants guerriers qui se trouvaient avec David à Éphesdammim, dans la guerre contre les Philis-

tins. II Reg., XXIII, 9; I Par., XI, 12-13. Il tint longtemps téte á l'ennemi et en fit un tel carnage, que sa main se raidit par une contraction nerveuse et resta attachée á son épée. II Reg., XXIII, 10 Dans I Par., XI, 13, l'auteur racontait les mêmes exploits; mais, par la faute d'un copiste, un verset et demi a été omis. Aprés le début qui concerne Éléazar, I Par., XI, 13ª, et qui correspond au ℣. 9 de II Reg., XXIII, le texte des Paralipoménes passe aux exploits de Semma, ℣. 13ᵇ, qui correspond á 11ᵇ de II Reg., XXIII. On pourrait croire d'aprés la Vulgate, II Reg., XXIII, 13, qu'Éléazar faisait aussi partie des trois braves qui allèrent puiser de l'eau pour David dans la citerne de Bethléhem, en passant par le camp des Philistins, et c'est aussi l'opinion de Joséphe, *Ant. jud.*, VII, XII, 3; mais le texte original donne plutôt á entendre que ces trois braves, ℣. 13, sont différents des précédents, ℣. 8-12, et font partie des trente dont la suite du chapitre donne les noms. ℣. 23-39. Éléazar était chef de la garde royale pendant le second mois, comme le suppose I Par., XXVII, 4, restitué d'aprés XI, 12. Voir DODO 3.

4. ÉLÉAZAR, fils de Moholi et frére de Cis. Il n'eut pas de fils, mais seulement des filles, qui se mariérent selon la loi, Num., XXXVI, 6-9, á leurs cousins-germains, les fils de Cis. I Par., XXIII, 21, 22; XXIV, 28.

5. ÉLÉAZAR, fils de Phinées. Il fut un des lévites chargés par Esdras de vérifier le poids de l'or, de l'argent et des vases apportés de Babylone. I Esdr., VIII, 33.

6. ÉLÉAZAR, Israélite, fils de Pharos, qui répudia la femme étrangère qu'il avait prise pendant la captivité contre la loi. La Vulgate le nomme Éliézer. I Esdr., X, 25.

7. ÉLÉAZAR, prêtre qui prit part á la féte de la consécration solennelle des murs de Jérusalem sous Néhémie. II Esdr., XII, 42.

8. ÉLÉAZAR (Ἐλεάζαρ, quelques manuscrits Ἐλεάζαρος), quatrième fils de Mathathias et frère de Judas Machabée. I Mach., II, 5. La Vulgate lui donne le surnom d'Abaron, qui n'est que la transcription du grec, Αὐαράν. I Mach., II, 5; Joséphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 1; IX, 4, Αὐράν. Dans I Mach., VI, 43, il est appelé dans le latin *filius Saura :* c'est la traduction de la leçon des Septante, ὁ Σαυαράν, qu'on a interprété comme s'il y avait ὁ του Σαυαράν. Cette lecture des Septante paraît provenir d'une leçon Ἐλεάζαρος Αὐαράν, dans laquelle la terminaison ος a été séparée du premier nom et prise pour l'article ὁ, avec la lettre ς rattachée au mot suivant. Aussi certains manuscrits ont simplement: Ἐλεάζαρ Αὐαράν. Le sens de ce surnom (Αὐαράν, *Abaron*) n'a pu encore être déterminé avec certitude : on l'a rattaché á la racine *ḥâvar,* guidé en cela par la version syriaque, qui porte *ḥavron;* ce qui donnerait חוָּרן, « celui qui frappe un animal par derrière. » J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica,* t. I, p. 696. C'est une allusion á l'exploit d'Éléazar. Pendant qu'Antiochus Eupator assiégeait Bethsur, dans une sortie, Éléazar, apercevant un éléphant plus grand que les autres et plus richement harnaché, crut qu'il devait être monté par le roi. Alors, dans le dessein de délivrer son peuple et de se faire un nom immortel, il se fit jour á travers les ennemis, se glissa sous l'animal et le frappa de son épée; mais l'énorme bête en tombant l'écrasa sous son poids. I Mach., VI, 43-46: Joséphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 4; *Bell. jud.*, I, I, 5. Dans ce dernier endroit, l'historien juif, regardant comme erronée l'idée d'Éléazar, s'efforce sans succès de montrer que cet éléphant n'appartenait pas au roi, mais á un simple particulier, et que l'acte de ce héros n'était qu'un acte de bravoure, qui ne pouvait en rien contribuer au salut de la Judée. Dans un combat antérieur, livré prés d'Emmaüs, contre Nicanor, Éléazar (Vulgate : Esdras) fut chargé de lire avant le combat un passage des Livres Saints, afin d'enflammer les courages. Cf. Deut., XX, 6, et XXVIII, 1. Puis on donna pour mot d'ordre « le secours de Dieu », c'est-á-dire le nom d'Éléazar. II Mach., VIII, 23; cf. I Mach., IV, 3.

9. ÉLÉAZAR, père de Jason. I Mach., VIII, 17. Ce dernier fut un des ambassadeurs que Judas Machabée envoya á Rome pour contracter alliance. On a prétendu, mais sans raison positive, que cet Éléazar était le même que le frère de Judas.

10. ÉLÉAZAR, célèbre scribe ou docteur de la loi, qui souffrit le martyre dans la persécution d'Antiochus IV Épiphane, á l'âge de quatre-vingt-dix ans. II Mach., VI, 18-31; cf. I Mach., I, 57-63. On voulut le forcer de manger de la chair de porc, aliment impur défendu par la loi, Lev., XI, 7; mais le vieillard préféra la mort. Il cracha même le morceau de viande qu'on lui avait mis de force dans la bouche. ℣. 20 (grec). On lui fit subir le supplice du tympanum. ℣. 19 (grec). Pour le sauver, ses amis lui proposèrent de faire apporter des viandes permises, pour feindre d'avoir mangé les viandes défendues. Mais il s'y refusa, protestant qu'il ne voulait pas par cette lâche simulation déshonorer sa longue vie et donner le mauvais exemple aux jeunes. Du reste, que gagnerait-il á sauver ainsi sa vie, puisqu'il n'échapperait pas au jugement de Dieu? ℣. 21-28. Cette fermeté irrita ses bourreaux; mais lui supporta tout dans la crainte d'offenser Dieu, laissant au peuple un grand exemple de courage et de vertu. ℣. 29-31. Josèphe, *De Mach.*, 5-7, dit que ceci eut lieu en présence d'Antiochus lui-même, et il ajoute plusieurs circonstances sur la mort d'Éléazar, comme des détails sur les tourments du tympanum, le déchirement du corps avec des instruments de fer et le supplice du feu. D'aprés lui aussi, *De Mach.*, 5, et d'aprés le IVᵉ livre des Machabées, V, 3, Éléazar aurait été prêtre; mais le texte du IIᵉ livre des Machabées, VI, 18, qui en fait expressément un scribe, sans dire qu'il fût un prêtre, porte á croire que cette indication n'a pas une valeur historique. Encore moins peut-on dire avec Joseph Gorion, *Hist. Judæor.*, III, 2 et 4, in-4°, 1706, qu'il fut grand prêtre et qu'il fit partie des soixante-dix interprètes de la version grecque, ce qui ne s'appuie sur aucun témoignage ancien. Les auteurs sont partagés sur la question de savoir si ce fut à Jérusalem ou á Antioche qu'il souffrit le martyre. Plus généralement on le place au même lieu que les sept frères Machabées, par conséquent dans cette dernière ville.

11. ÉLÉAZAR, fils d'Éliud et père de Mathan, dans la généalogie de saint Joseph donnée par saint Matthieu, I, 15. Il est d'ailleurs inconnu. E. LEVESQUE.

ÉLECTA (grec : Ἐκλεκτή), destinataire de la seconde Épître de saint Jean. II Joa., 1. Dès l'antiquité on s'est demandé si ce nom désignait une personne ou une Église, et la question a été résolue en des sens très divers. 1° Pour ceux qui ont pensé qu'il s'agissait d'une personne, les uns, comme la Vulgate clémentine, probablement, et comme Nicolas de Lyre, dans *Biblia cum glossa ordinaria*, in-f°, Anvers, 1634, t. VI, col. 1421; Wetstein, *Novum Testamentum græce*, in-4°, Amsterdam, 1752, t. II, p. 729, etc., croient qu'elle s'appelait Ἐκλεκτή; mais il n'est guère vraisemblable qu' Ἐκλεκτή soit un nom propre, puisque au ℣. 13 saint Jean donne le même nom á sa sœur. D'autres auteurs, comme l'auteur de la *Synopsis Scripturæ Sacræ*, *Patr. gr.*, t. XXVIII, col. 409, et plusieurs modernes (H. Poggel, *Der zweite und dritte Brief des Johannes*, in-8°, Paderborn, 1896, p. 127-132), lui donnent le nom de Κυρία (cf. araméen : מָרְתָא, *Marṭâ'*, *Domina*). Sans doute on trouve Κυρία employé chez les Grecs comme nom propre,

mais il devrait y avoir dans l'adresse : Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ; puis, au ỳ. 5, ce nom paraît un titre plutôt qu'un nom. Aussi d'autres exégètes, comme Cornelius a Lapide, *Comm. in Epist. canon.*, édit. Vivès, t. XX, p. 633, pensent que le nom propre n'est pas exprimé, et que l'adresse porte seulement : « à la dame élue. » Cet exégète va même jusqu'à rapporter, d'après la Chronique de Lucius Dexter, une tradition qui lui donnait le nom de Drusia ou Drusiana. Il est bien difficile de croire qu'il s'agit d'une personne privée, quand on voit l'apôtre employer des expressions comme celles-ci : *Tous* ceux qui connaissent la vérité aiment ses enfants comme lui les aime; « Je te prie, κυρία, *domina,* que nous nous aimions les uns les autres, » ỳ. 5; et « J'ai trouvé *de tes fils* qui marchent dans la vérité », ỳ. 4, quelques versets après s'être adressé à elle et à ses enfants. — 2° Ces difficultés ont amené de nombreux interprètes à penser que saint Jean avait désigné une Église. Saint Jérôme, *Ep. CXXIII ad Ageruchiam,* t. XXII, col. 1053, semble avoir en vue l'Église universelle. Mais plus communément, et avec raison, on entend une Église particulière. Cassiodore, *Complex. in Epist. Apost.*, t. LXX, col. 1373; Serarius, *Prolegomena biblica et comm. in Epist. canon.*, in-f°, 1704, p. 99. L'apôtre s'adresse à une Église qu'il appelle l'élue, et lui envoie en terminant des salutations de la part des membres d'une autre Église, qu'il nomme sa sœur l'élue. De plus l'Église, comme épouse du Seigneur, Κυρίος, peut bien porter le titre de Κυρία, *domina.* Quant au nom d'« élue » donné à une Église, ne trouvons-nous pas dans saint Ignace, *Ep. ad Trall.*, t. V, col. 673, la même expression? On peut comparer aussi la façon dont saint Pierre, V, 13, nomme l'Église de Rome : ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή. Cf. ἐκλεκτοῖς, I, 1. Tout porte à croire que « l'élue », ἐκλεκτή, dont parle saint Jean est « une Église personnifiée sous la figure d'une femme, avec les enfants qu'elle a mis au monde pour le Seigneur. Cette forme de langage est tout à fait en harmonie avec le style de saint Jean ». H. de Valroger, *Introduction historique et critique au Nouveau Testament,* in-8°, Paris, 1861, t. II, p. 410. Quelle est cette Église? On a mis en avant Corinthe, Rome, Jérusalem, sans raison valable; la lettre de saint Jean s'adresse probablement à une des Églises de l'Asie Mineure. Cf. Cornely, *Introductio specialis in N. T. libros,* in-8°, Paris, 1886, p. 682-683. E. LEVESQUE.

ÉLECTION, choix qu'on fait de quelqu'un pour lui confier certaines fonctions importantes. En hébreu, le verbe *bâḥar,* qui signifie « choisir » et « élire », désigne ordinairement la mise à part d'un homme ou d'un objet, à raison de leurs qualités éminentes. Aussi le substantif *mibḥar,* « élection, » se prend-il toujours dans le sens concret de « chose de choix, chose excellente. » Il faut distinguer l'élection divine et l'élection par le peuple.

I. ÉLECTION DIVINE. — Comme les Hébreux sont soumis au régime théocratique, c'est Dieu qui élit directement les hommes qu'il veut mettre à la tête de son peuple, Moïse, Ps. CVI (CV), 23; Saül, II Reg., XXI, 6; le Messie, Is., XLII, 1, etc. Chacun d'eux est alors un *bâḥîr,* ἐλεκτός, *electus.* De même, sous la Loi nouvelle, Notre-Seigneur fait en personne l'élection de ses Apôtres. Luc., VI, 13; Joa., VI, 71; XIII, 18; XV, 16; Act., I, 2. L'appel à la vie surnaturelle et au salut est également appelé « élection », ἐκλογή, *electio.* Rom., XI, 5, 7, 28; I Thess., I, 4; II Petr., I, 10. Le nom d'« élus », ἐκλεκτοί, est donné à ceux qui obéissent sur la terre à cet appel, Matth., XX, 16; XXII, 14; XXIV, 22, 24, 31; Rom., VIII, 33; Col., III, 12; II Thess., II, 12; II Tim., II, 10; I Petr., I, 1; II, 9; Apoc., XVII, 14, et à ceux qui, en conséquence de leur fidélité, parviennent à la gloire éternelle. Voir ÉLU. Saint Paul, Rom., VIII, 28-34, justifie ce mot d'« élection » en montrant que toute prédestination, comme toute glorification, vient de Dieu. Voir PRÉDESTINATION.

II. ÉLECTION PAR LE PEUPLE. — 1° Dans l'Ancien Testament, on ne voit guère en usage l'élection populaire proprement dite. Saül, le premier roi, est désigné directement par le Seigneur, I Reg., IX, 17, bien que les anciens du peuple aient pris l'initiative de l'établissement de la royauté. I Reg., VIII, 5, 18. Mais plus tard, même quand David a été choisi par le Seigneur, I Reg., XVI, 12, les tribus rassemblées à Hébron confirment son élection, II Reg., V, 1-3, et ensuite les anciens de Juda la ratifient de nouveau après la révolte d'Absalom. II Reg., XIX, 11-14. Les rois suivants se succèdent ordinairement par voie d'hérédité; mais assez souvent c'est la violence qui se substitue au droit, et dans le royaume d'Israël plusieurs rois ne sont que des usurpateurs. — 2° Dans le Nouveau Testament, les Apôtres préparent par voie d'élection la désignation du successeur de Judas. Joseph Barsabas et Mathias sont élus parmi les disciples; mais c'est au Seigneur qu'est réservé le choix définitif entre ces deux candidats. Act., I, 23-26. — Les sept premiers diacres sont élus par l'assemblée des fidèles et présentés aux Apôtres, qui leur confèrent l'ordre et la mission en leur imposant les mains. Act., VI, 5, 6. — L'assemblée de Jérusalem, composée des Apôtres, des anciens et des fidèles, élit Judas Barsabas et Silas pour accompagner Paul et Barnabé à Antioche. Act., XV, 22, 25. Ces deux derniers exemples montrent l'élection en usage pour désigner des hommes auxquels doivent être confiées des missions spéciales. Mais on ne la voit jamais employée pour la désignation des pasteurs de l'Église. H. LESÊTRE.

ÉLECTRUM (hébreu : *ḥašmal;* Septante : ἤλεκτρον), expression latine, calquée sur le grec ἤλεκτρον, qui a servi à désigner l'ambre jaune, un alliage d'or et d'argent et même, dans la basse latinité, l'émail. Ce mot se lit dans les Septante et la Vulgate pour rendre le terme hébreu *ḥašmal,* qui se rencontre seulement dans deux chapitres d'Ézéchiel. Dans la vision dite des chérubins, le prophète aperçoit d'abord dans le lointain s'avancer vers lui une nuée sombre, et, au milieu de la nuée et projetant son éclat sur elle, un globe de feu, au centre duquel brillait comme l'éclat du *ḥašmal.* Ezech., I, 4. Quand la vision, rapprochée de lui, se laissa voir dans ses détails, Ézéchiel remarqua comme une sorte de firmament d'un éclat éblouissant étendu sur la tête des chérubins, et au-dessus un trône de saphir, occupé par une apparence d'homme. ỳ. 26. Au verset suivant et au chapitre VIII, 2, il décrit ainsi ce personnage : Depuis les reins jusqu'en bas, on aurait dit l'aspect du feu, dont l'éclat rejaillissait tout autour, et depuis les reins jusqu'en haut, on apercevait quelque chose de plus éclatant encore, comme l'aspect du *ḥašmal.* Sur la nature de ce *ḥašmal* trois opinions ont été émises.

1° Quelques commentateurs ont pensé qu'il s'agissait de l'ambre jaune ou succin. Il est certain que les Grecs du Ve et IVe siècle avant J.-C. donnaient à l'ambre le nom d'ἤλεκτρον, et que c'était même alors la signification la plus usitée de ce mot. Cette substance était bien connue, car on a trouvé dans de nombreux tombeaux antiques de la Grèce et de l'Italie des colliers en grains d'ambre et divers objets ornés avec cette substance servant de matière incrustante. En particulier, on a rencontré en Étrurie l'ambre mêlé à des objets d'importation phénicienne ou carthaginoise. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* in-4°, Paris, 1892, t. II, p. 534. De plus, M. Oppert, *L'ambre jaune chez les Assyriens,* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne,* t. II, 1880, p. 33, croit pouvoir lire le nom de l'ambre dans une inscription cunéiforme; mais cette lecture a été contestée, et jusqu'ici les fouilles de Chaldée ou d'Assyrie n'ont jamais découvert le moindre morceau de cette substance. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 768-769. Cette raison ne permet guère d'identifier le *ḥašmal* avec l'ambre, bien

que le contexte ne s'y oppose pas : on dit, en effet, que le buste du personnage de la vision était non pas en *ḥašmal,* mais avait l'aspect, c'est-à-dire le reflet, la couleur du *ḥašmal.* Voir Ambre, t. i, col. 449.

2° La plupart des exégètes et des philologues voient dans le *ḥašmal* un alliage d'or et d'argent, bien connu des anciens. Il avait été remarqué à l'état natif en beaucoup de mines d'or, particulièrement en Lydie. Sophocle, *Antigone,* 1038 ; Pline, *H. N.,* xxxiii, 23 ; F. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité,* t. i, p. 192. On l'obtenait aussi artificiellement, en mélangeant quatre parties d'or contre une d'argent. Sa couleur varie du jaune clair au blanc légèrement jaunâtre, selon que la proportion d'argent augmente. Son éclat est plus vif aux lumières que l'argent, dit Pline, *H. N.,* xxxiii, 23, propriété que reconnaît saint Grégoire, *Homil. in Ezech.,* l. i, hom. ii, 14, t. lxxvi, col. 801. Dans les fouilles de Troie, Schliemann, *Ilios,* trad. franç., p. 594, a trouvé une petite coupe d'électrum d'un blanc étincelant à l'intérieur comme à l'extérieur. — L'électrum métallique était connu des Égyptiens ; il se nommait , , *àsem, àsemu,* nom qui a beaucoup d'analogie avec *ḥašmal.* « ח (ḥeth) se change souvent avec א (aleph), qui répond exactement à l'*à,* , des hiéroglyphes ; quant à ל (lamed), c'est un suffixe nominal assez employé à former, par exemple, des diminutifs. » Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes,* trad. Berend, in-4°, Paris, 1877, p. 13. Comme l'or, l'électrum venait en grande partie de Syrie,



544. — Électrum en poudre et en anneaux. Tombeau de Rekhmara.

en briques, en anneaux (fig. 544) ; il servait entre autres usages à recouvrir les portes des temples, les pyramidions d'obélisques, etc. Les obélisques de la reine Hatasou, à Karnak, étaient bardés d'électrum. « On les apercevait des deux rives du Nil, et ils inondaient les deux Égyptes de leurs reflets éblouissants, quand le soleil se levait entre eux, comme il se lève à l'horizon du ciel. » G. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* in-8°, Paris, 1887, p. 297 ; *Histoire ancienne,* in-4°, t. ii, 1897, p. 244. — La Chaldée et l'Assyrie n'ignoraient pas non plus cet alliage. Les annales de Thothmès, à Karnak, Lepsius, *Denkmäler,* Abth. iii, pl. 32, lig. 14, 33, signalent des chariots recouverts de ce métal, qu'il avait enlevés aux Assyriens. Le nom même paraît avoir été retrouvé. Après la prise de Suse, Assurbanipal emporta de cette ville de l'or, de l'argent et des *eš-ma-ru-u êbbu.* Le mot *ešmarû,* qui se rapproche beaucoup de *ḥašmal,* d'après Frd. Delitzsch, *Specimen glossarii Ezechielico-Babylonici,* pl. xii, dans la Bible hébraïque de Baer, *Liber Ezechielis,* in-8°, Leipzig, 1884, paraît être un métal d'une blancheur éclatante, l'emportant par cet éclat sur la lueur rougeâtre du feu. — L'emploi de l'électrum en Égypte et en Assyrie est donc suffisamment établi. Et à ce titre les Septante n'ont pas eu tort de rendre le *ḥašmal* d'Ézéchiel par ἤλεκτρον, qui avait certainement en grec, à l'époque où ils ont fait leur traduction, le sens d'alliage d'or et d'argent. Sans doute on a expliqué en des sens très divers l'ἤλεκτρον dont parle Homère, *Odyss.,* iv, 71 ; cependant sa place entre l'or et l'argent s'explique tout naturellement dans l'hypothèse d'un alliage de ces deux métaux, plus estimé que l'argent. Pline, *H. N.,* xxxiii, 23. En tout cas, Sophocle, par l'ἤλεκτρος de Sardes, entend bien un alliage natif d'or et d'argent, qui existait en grande abondance en Lydie, dans les sables du Pactole. De ce pays, Crésus pouvait envoyer au temple de Delphes cent treize lingots d'électrum ou or blanc contre quatre seulement d'or pur. Hérodote, i, 50. On utilisait cet alliage dans les travaux de bijouterie, d'orfèvrerie, comme bracelets, colliers, vases, coupes ; ou simplement on ornait ces objets de reliefs dont la couleur plus blanche tranchait sur le jaune de l'or. — Tout se prête parfaitement à la signification d'alliage d'or et d'argent donnée au *ḥašmal* d'Ézéchiel. Le personnage qui lui apparaît sur le trône de saphir a donc la partie inférieure du corps semblable à la flamme rougeâtre, et la partie supérieure comme la flamme blanche, comme l'aspect blanc jaunâtre de l'électrum. Cf. le personnage du disque ailé dans V. Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. iii, pl. 21. — Bochart, *Hierozoicon, Opera,* Leyde, 1692, t. iii, col. 870-888, dans sa longue et savante dissertation sur le *ḥašmal,* montre bien que c'est un métal ; mais, sur une étymologie peu fondée, il s'arrête à un alliage de cuivre et d'or, l'*aurichalcum.* Cependant d'après Pline, *H. N.,* xxxiii, 23 ; Pausanias, V, xii, 6, et de nombreuses autorités qu'il cite lui-même, l'électrum était certainement un alliage d'or et d'argent.

3° Plus récemment quelques auteurs ont cru pouvoir identifier le *ḥašmal* et l'ἤλεκτρον des Septante avec l'émail. On a plusieurs fois même rattaché comme étymologie le mot émail au nom hébreu. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. iv, p. 233, note 1. Quoi qu'il en soit de cette étymologie, il est certain qu'au moyen âge on s'est servi du mot *electrum* pour désigner l'émail. Berthelot, *Un chapitre de l'histoire des sciences,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er sept. 1892, p. 54. Mais en était-il de même du mot *electrum* chez les Latins et surtout de l'ἤλεκτρον des Septante ? Dans ses *Recherches sur la peinture en émail dans l'antiquité,* in-4°, Paris, 1856, p. 77-92, J. Labarte le prétend. F. de Lasteyrie soutient le contraire : *L'électrum des anciens était-il de l'émail ? Dissertation sous forme de réponse à M. Jules Labarte,* in-8°, Paris, 1857. Sans doute les Assyriens et les Chaldéens ont connu l'émail ; ils ont orné leurs palais d'émaux aux couleurs vives et éclatantes, représentant des personnages, des scènes diverses, qui ont dû vivement frapper les yeux des Hébreux captifs. Ézéchiel, au chapitre xxiii, 14-16, paraît bien les avoir en vue. Voir Émail. C'est ce qui a incliné plusieurs exégètes à voir l'émail dans le *ḥašmal.* Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. iv, p. 233-237. On objecte que le contexte paraît difficilement permettre cette identification. Ézéchiel, viii, 2, indique une différence d'aspect entre la partie supérieure du personnage et la partie inférieure : celle-ci avait l'aspect rougeâtre du feu, celle-là l'aspect du *ḥašmal.* Or ce serait désigner cette différence d'une manière bien vague que de la comparer à l'émail, celui-ci n'ayant par lui-même aucune couleur spéciale. On ne pourrait voir l'émail dans le *ḥašmal* qu'à la condition que ce mot désigne un émail spécial, soit l'émail blanc, soit l'émail polychrome, ou bien encore si le prophète entendait l'éclat fixe de l'émail en opposition au mouvement de la flamme. E. Levesque.

ÉLÉHANAN, guerrier, II Reg., xxiii, 24, dont le vrai nom est Elchanan, I Par., xi, 26. Voir Elchanan 2.

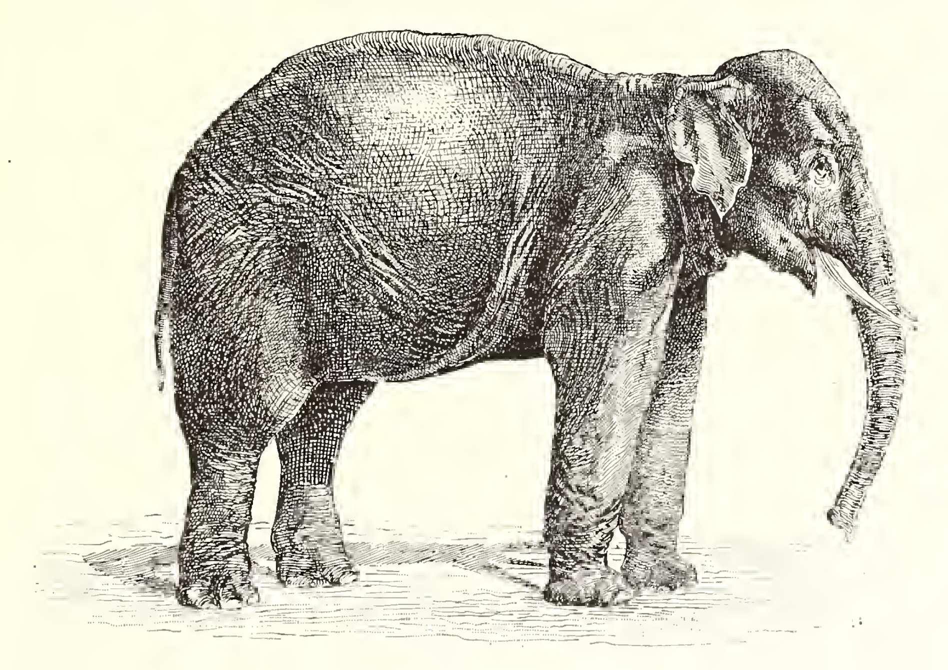
EL-ELOHÉ-ISRAEL (hébreu : *'Êl 'Ĕlohê-Iśrâ'êl,* « Dieu, Dieu d'Israël » ; Septante : ὁ Θεὸς Ἰσραήλ ; Vulgate : *Fortissimus Deus Israel*), nom donné par Jacob à l'autel qu'il érigea près de Sichem, dans le champ qu'il acheta aux fils d'Hémor. Gen., xxxiii, 20. « Et il éleva là un autel, dit le texte hébreu, et il l'appela (*vayyiqrâ'*) El-Élohé-Israël, » ce que la Vulgate traduit, en donnant un autre sens à *vayyiqrâ'* : « Ayant érigé là un autel, il y invoqua le Dieu très fort d'Israël. » Jacob érigea sans doute cet autel et lui donna ce nom en mémoire de la lutte qu'il venait de soutenir contre l'ange et des paroles qu'il lui avait dites : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais

Israël, parce que tu as été le plus fort en luttant avec Dieu et avec les hommes. » Gen., XXXII, 28.

ÉLÉMENTS (grec : στοιχεῖα; Vulgate : *elementa*), principes d'où ont été formées toutes choses. Ce mot vient de στοῖχος, « ordre, série, » parce qu'il désigne ce qui sert à mettre en ordre. Les philosophes grecs, et, à leur suite, l'école juive d'Alexandrie, admettaient quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu. Τεττάρων ὄντων στοιχείων, dit Philon, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, πυρός. *De Incorr. mundi*, 21, Londres, 1742, t. II, p. 508. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 7. L'auteur de la Sagesse, VII, 17; XIX, 17, et S. Pierre, II Petr., III, 10, 12, emploient le mot στοιχεῖα, *elementa*, dans ce sens. — S. Paul s'est servi du mot στοιχεῖα dans une acception différente et dont la signification précise a donné lieu à beaucoup de discussions. « Quand nous étions enfants, dit-il, Gal., IV, 3, nous étions asservis aux éléments du monde », ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Ces éléments, selon l'explication de Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 19, t. II, col. 521, sont les premiers éléments, les principes des connaissances, l'enseignement élémentaire, rudimentaire : « Secundum elementa mundi, non secundum cælum et terram docens, sed secundum litteras sæculorum. » De même, Gal., IV, 9 et Col., II, 8. Dans Heb., V, 12, rudiments de l'enseignement divin. Voir E. Schaubach, *Comment. qua exponitur quid* στοιχεῖα τοῦ κόσμου *in Novo Testamento sibi velint*, Meiningen, 1862.

ÉLEPH (hébreu : *Hâ-'Éléf*, avec l'article; Septante : *Codex Alexandrinus*, Σελαλέφ; omis par le *Codex Vaticanus*), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XVIII, 28. Le nom est diversement interprété et différemment rendu par les versions. Quelques auteurs le traduisent par « le bœuf », et y voient une allusion aux occupations pastorales des habitants. D'autres lui attribuent le sens numérique, « mille, » qui indiquerait une nombreuse population. Les Septante, d'après le manuscrit alexandrin, ont uni *Éleph* au mot précédent *Séla*, d'où Σελαλέφ. Comme la conjonction *vav*, « et, » n'existe pas entre les deux, on a pu supposer, en effet, qu'il n'y avait là qu'une seule ville; mais alors le chiffre de « quatorze » ne serait plus juste pour les cités de ce second groupe, et puis l'omission du *vav* se remarque dans d'autres énumérations entre des localités parfaitement distinctes, par exemple, entre *'Ên-Gannim* et *Tappûaḥ*, Jos., XV, 34; *'Adullâm* et *Śôkôh*, Jos., XV, 34, etc. Enfin la Peschito a mis ici, on ne sait pourquoi, *Gebîro*, au lieu de *Hâ-'Éléf*. — Dans l'énumération de Josué, XVIII, 21-28, cette ville fait partie du groupe qui s'étend à l'ouest et au sud de la tribu. Elle précède immédiatement Jébus ou Jérusalem. C'est pour cela que les explorateurs anglais croient la reconnaître dans *Lifta*, à peu de distance au nord-ouest de cette dernière. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 47; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 56. Bien qu'il n'y ait que peu de rapport entre les deux noms, la position peut s'accorder avec les données du texte. Nous n'avons là cependant qu'une conjecture. Voir BENJAMIN 4, t. I, col. 1589.

A. LEGENDRE.

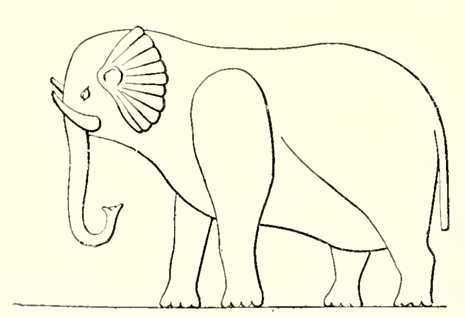


545. — L'éléphant d'Asie.

ÉLEPHANT (Septante : ἐλέφας; Vulgate : *elephas, elephantus*).

I. HISTOIRE NATURELLE. — L'éléphant est un grand mammifère terrestre, de l'ordre des proboscidiens (fig. 545). Il est caractérisé tout d'abord par sa masse, mais aussi par sa trompe et par ses défenses. La trompe n'est autre chose qu'un prolongement nasal, terminé par l'ouverture des narines. Elle sert à l'animal pour flairer les objets, les saisir et les porter à la bouche. Elle peut puiser l'eau, que deux valves cartilagineuses, placées à la base intérieure de l'appendice, empêchent de pénétrer dans les fosses nasales. Elle constitue aussi une puissante arme offensive et défensive, à l'aide de laquelle l'éléphant saisit ses ennemis, les projette en l'air ou les met sous ses larges pieds pour les écraser. Les défenses ne sont que des incisives qui peuvent atteindre jusqu'à deux mètres et demi de longueur et peser de cinquante à soixante kilogrammes. Elles protègent la trompe en

l'abritant contre les arbustes épineux à travers les forêts, mais surtout assurent à l'animal une supériorité terrible dans la lutte contre ses ennemis. La matière dont elles sont formées est précieuse et recherchée. Voir IVOIRE. Les molaires de l'éléphant sont appropriées au régime végétal. Elles se composent de lames osseuses enveloppées d'émail et reliées par une substance corticale. Au lieu de se remplacer verticalement, comme chez les autres mammifères, elles sont poussées en avant, à mesure qu'elles s'usent, par les molaires postérieures. L'éléphant a la tête énorme, le cou très court, les jambes de devant plus hautes que les deux autres, le corps revêtu d'une peau calleuse et presque sans poils, l'aspect général lourd et informe. Les pieds ont cinq doigts, et, pour qu'ils ne fléchissent pas sous le poids du corps, ces doigts sont soutenus en dessous par une sorte de grosse pelote en tissu fibreux et élastique. Les éléphants vivent en troupes dans les forêts et les endroits marécageux. Ils se nourrissent d'herbes, de racines, de graines, et font parfois



546. — Éléphant d'Afrique. XXVe dynastie. Ouadi E'Sofra. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. v, Bl. 75.

de grands ravages dans les champs cultivés. — On connaît une dizaine d'espèces d'éléphants fossiles, dont la principale est celle du mammouth ou *elephas primigenius*. Deux espèces subsistent seules aujourd'hui. L'*elephas africanus* a la tête simplement bombée, les oreilles longues et les défenses très fortes. Il habite l'Afrique, depuis l'extrême sud jusqu'à la Haute-Égypte. On le chasse surtout pour avoir la nourriture que fournit sa chair abondante et pour s'emparer de l'ivoire de ses défenses. L'*elephas indicus* habite le Siam, la Birmanie, le Bengale, l'Hindoustan et quelques îles de l'Océanie. Il a la tête doublement bombée et les oreilles plus courtes que dans l'autre espèce. L'éléphant d'Asie est domesticable. Il met facilement son intelligence et sa force au service de l'homme et exécute pour le compte de son maître de rudes travaux. Sa force équivaut à environ cinq fois celle du chameau. On habitue aisément ce mammifère à boire du vin et des liqueurs spiritueuses.

II. LES ÉLÉPHANTS DANS L'ANTIQUITÉ. — Les anciens Égyptiens connaissaient l'éléphant, qu'ils nomment *âb*, *âbu* (fig. 546). Un officier de Thothmès III, Amanémeb, raconte dans son inscription funéraire qu'il a tué cent vingt éléphants dans l'Asie occidentale. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 573-575. L'éléphant figure avec l'ours, sur le tombeau de Rakhmirî, parmi les tributs que les Syriens apportaient à l'Égypte, sous les rois de la XVIIIe dynastie thébaine. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. CLXXVI, 1-2; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XXII, 3-5. Mais c'est surtout dans le Pouanît, région située entre la mer Rouge et le Haut-Nil, que les Égyptiens allaient chercher l'ivoire que leur apportaient les naturels du centre africain. L'île d'Éléphantine, située sur le Nil, près de la première cataracte, paraît avoir été longtemps un des principaux entrepôts de ce commerce, comme d'ailleurs de tout le trafic avec le sud. — L'éléphant fréquentait primitivement les régions du moyen Euphrate. Il en disparut vers le XIIIe siècle avant notre ère et ne devint plus dès lors, en Assyrie, qu'un objet de curiosité importé d'ailleurs. Fr. Lenormant, *Sur l'existence de l'éléphant dans la Mésopotamie au XIIe siècle avant l'ère chrétienne*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 2e série, t. I, p. 178-183. Il existait encore en Syrie, au moins à l'état sauvage, et c'est de là que les rois assyriens tiraient l'ivoire. Théglathphalasar Ier se vante d'avoir tué à la chasse dix éléphants et d'en avoir pris quatre vivants. *Prisme de Théglahtphalasar Ier*, VI, 70-75. Sur l'obélisque de Nimroud, qui raconte les hauts faits de Salmanasar II, un des registres représente un éléphant amené comme tribut au prince assyrien (fig. 547). Sur un autre registre, un groupe de quatre hommes portent des objets qui paraissent être des dents d'éléphants, que l'inscription fait venir du pays de Soukhou, à l'embouchure du Khabour dans l'Euphrate. — Le nom assyrien de l'éléphant est *pîru*. L'obélisque de Salmanasar nomme les *pîrâti*. Delattre, *L'Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes*, et *Encore un mot sur la géographie assyrienne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1884, octobre, p. 513-516; 1888, avril, p. 452-456. Ce nom devient *phîl* ou *pîl* en arabe, *pîl* en perse, *pilu* en sanscrit. L'hébreu n'a pas de nom pour désigner l'animal. C'est à tort que pendant longtemps les commentateurs ont cru trouver ce nom dans l'hébreu *behêmôṭ*, qui ne convient qu'à l'hippopotame. Voir t. I, col. 1551. Toutefois, parmi les produits que Salomon tire d'Ophir, on trouve les *šênhabbîm*, mot que les versions traduisent par ὀδόντα ἐλεφάντινα, *dentes elephantorum*, Targum : *šên dephîl*. III Reg., X, 22; II Par., IX, 21. Pour les anciens traducteurs, *habbîm* était donc un pluriel désignant les éléphants. A l'époque de Salomon, l'éléphant, depuis longtemps traqué par les chasseurs, avait sans doute disparu de Syrie, et, en important de loin ses défenses, on importait également le nom étranger qui désignait l'animal. Un autre mot sanscrit, *ibha*, sert à nommer l'éléphant, et le grec ἐλέφας ne serait autre que le mot *ibha* précédé de l'article sémitique. Max Müller, *La science du langage*, 2e édit., Paris, 1867, p. 255. Bien que cette étymologie ne soit pas absolument certaine, elle est confirmée par les anciennes versions et semble beaucoup plus probable que toutes les autres conjectures imaginées pour rendre compte de l'hébreu *habbîm*. Cf. Gesenius-Rœdiger, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1453, et *Addenda*, p. 115. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 81, assure que le mot *habba* se retrouve actuellement à Malabar et à Ceylan pour désigner l'éléphant.

III. LES ÉLÉPHANTS A LA GUERRE. — Les anciens savaient domestiquer les éléphants et se servir d'eux à la guerre. Ils employaient dans ce but les éléphants d'Asie, plus dociles et plus braves que ceux d'Afrique. Diodore de Sicile, II, 16; Pline, *H. N.*, VI, 24; Philostrate, *Apollon.*, II, 12; Élien, *Nat. animal.*, XVI, 15. Dès le temps d'Alexandre, les éléphants apparaissent dans les armées d'Asie et même d'Occident. Tite-Live, XIV, 34; XXXI, 36; XXXVIII, 39; Hirtius, *Bell. afric.*, 48, 83, 86; Pline, *H. N.*, VIII, 5; Végèce, *De re milit.*, III, 24, etc. Les Séleucides en firent grand usage dans leurs armées de Syrie. Plutarque, *Demetr.*, 28; Appien, *Syr.*, 46; Polybe, XI, 32. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 371. Ils leur venaient de l'Inde par la Perse (voir t. I, fig. 272, col. 999). Il n'est donc pas étonnant que les livres des Machabées fassent fréquemment mention de la présence de ces animaux dans les armées syriennes. — Antiochus III le Grand a des éléphants dans son armée. I Mach. I, 18. Quand il entreprend sa campagne contre la Perse, il laisse à Lysias la garde de la Syrie avec la moitié de son effectif de guerre et de ses éléphants. I Mach., III, 34. Il fut vaincu par les Romains, malgré ses cent vingt éléphants. I Mach., VIII, 6. — Sous Antio-

chus V Eupator, l'armée syrienne qui opère contre Judas Machabée compte trente-deux éléphants d'après I Mach., VI, 30, et quatre-vingts d'après II Mach., XI, 4. On ne doit pas s'étonner de la différence entre des chiffres qui ont eu à souffrir des copistes. Pour exciter ces éléphants au combat, on leur montra du jus de raisin et de mûres dont ils sont très friands. Cf. III Mach., V, 2. Le texte porte ἔδειξαν, « on montra » sans leur permettre de boire, comme pour leur faire espérer la récompense après la lutte. — Sur chaque éléphant, entouré d'ailleurs de mille fantassins et de cinq cents cavaliers, se dressait une tour de bois contenant des machines de guerre, trente-deux hommes et en plus un Indien servant de cornac. I Mach., VI, 34-37. Ce nombre de trente-deux hommes paraît constituer une charge excessive pour l'animal, sans parler de la difficulté pour tant de combattants de se mouvoir dans un étroit espace. Les auteurs profanes parlent aussi des tours de bois fixées sur le dos des éléphants à l'aide de courroies. Pline, *H. N.*, VIII, 7; Philostrate, *Apollon.*, II, 6; Juvénal, *Sat.*, XII, 110. Mais ils ne comptent dans ces tours qu'un bien moindre nombre de combattants, quatre dans les tours des armées syriennes, Tite-Live, XXXVII, 40; trois dans les tours des armées indiennes, Élien, *Nat. animal.*, XIII, 9, et quelquefois de dix à quinze dans les premières d'après Philostrate, *Apollon.*, II, 12. Il est donc à croire que les trente-deux combattants du texte sacré se relayaient mutuellement et n'étaient pas tous à la fois dans la tour, ou bien que le traducteur aura lu *šelišim ušenayîm*, « trente-deux, » au lieu de *šâlôš šenayîm*, « trois ou deux. » Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 612-619. — Un guerrier juif, Éléazar, frère de Judas Machabée, apercevant un de ces éléphants qui portait les insignes de la royauté (voir col. 1145), se glissa jusque sous lui, en pensant que le roi était dans la tour, frappa l'animal au ventre et périt lui-même écrasé dans sa chute. I Mach., VI, 43-46. Antiochus V Eupator n'était pas dans la tour, parce que son jeune âge ne lui permettait pas encore de prendre part au combat. Les marques distinctives de cet éléphant avaient avec raison attiré le regard d'Éléazar, quoi qu'en dise Josèphe, *Bell. jud.*, I, I, 5. Plutarque, *Alexand.*, 60, raconte aussi que le roi Porus était monté sur un éléphant plus grand que les autres. — Dans une nouvelle guerre contre les Juifs, Lysias, général d'Eupator, a vingt-deux éléphants; Judas Machabée surprend le camp des Syriens et tue le plus grand de leurs éléphants. II Mach., XIII, 2, 15. — Sous Démétrius Ier apparaît un chef des éléphants, ἐλεφαντάρχης, Nicanor, chargé de faire la guerre contre les Juifs. II Mach., XIV, 12. Cf. III Mach., V, 4; Plutarque, *Demetr.*, 25. Ce genre de commandement s'appelait ἐλεφανταρχία. Élien, *Tact.*, 23. Le conducteur de l'éléphant est appelé Ἰνδός, « Indien. » II Mach., XIV, 2. — Voir P. Armandi, *Histoire militaire des éléphants*, in-8°, Paris, 1843; Ch. Frd. Holder, *The Ivory King, a popular History of the Elephant illustrated*, in-12, Londres (1886); G. de Cherville, *Les éléphants*, in-8°, Paris (sans date); N. S. Shaler, *Domesticated Animals*, in-8°, Londres, 1896, p. 127-139.

H. LESÊTRE.



547. — Éléphant offert en tribut à Salmanasar II. Obélisque de Nimroud. British Museum.

ÉLÉPHANTIASIS, maladie des pays chauds ayant pour cause l'introduction dans l'organisme d'un ver parasite, la filaire, qui obstrue les vaisseaux lymphatiques et entraîne toutes sortes de désordres : engorgement des vaisseaux, irritation de leurs tissus, intumescence de la peau et des parties sous-jacentes, résultant de l'inflammation générale de tout le système lymphatique. L'effet produit sur les membres est surtout sensible aux jambes et aux pieds, qui deviennent informes comme ceux de l'éléphant, d'où le nom d'éléphantiasis donné à la maladie (fig. 548). Ces altérations de l'organisme ne vont pas sans causer de cuisantes douleurs au patient. Le mal peut durer des années, mais parfois se termine par un étouffement qui amène subitement la mort. La maladie s'appelle « éléphantiasis des Arabes », à raison du pays où elle se fait le plus sentir, ou *lepra nodosa*, à cause de ses analogies avec la lèpre et des nœuds que produit à la surface des membres l'engorgement des vaisseaux. Cf. Heer; *De elephantiasi Græcorum et Arabum*, Breslau, 1842, Danielssen et Boek, *Traité de la Spédalskhed ou éléphantiasis des Grecs*, traduit du norvégien par Cosson, Paris, 1848; Hecker, *Elephantiasis, lepra arabica*, Lahr, 1858; H. von Hebra, *Die Elephantiasis Arabum*, in-8°, Vienne, 1885. — On s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'éléphantiasis dans la maladie dont Job fut frappé. Rosenmüller, *Iobus*, Leipzig, 1806, t. I, p. 62; Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 61; Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 251; Knabenbauer, *In Job*, Paris, 1885,

p. 54, etc. Parmi les anciens, Origène, *Cont. Cels.*, VI, 43, t. XI, col. 1365, dit que Job fut atteint ἀγρίῳ ἐλέφαντι. Cette maladie était endémique en Égypte. Pline, *H. N.*, XXVI, 5; Lucrèce, VI, 112. Un roi de ce pays en mourut, et Baudouin, roi de Jérusalem, eut à en souffrir. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, p. 61. Le texte sacré appelle le mal de Job *šeḥîn ra'*, ἕλκος πονηρόν, *ulcus pessimum*, « ulcère très malin. » Job, II, 7. C'est le même mal qui est nommé dans le Deutéronome, XXVIII, 27 : *šeḥîn miṣrayîm*, « ulcère d'Égypte, » et dont il est dit : « Le Seigneur te frappera du mal d'Égypte, » et plus loin, ỳ. 35 : « Le Seigneur te frappera d'une plaie très maligne, dans les genoux et les mollets, et dont tu ne pourras être guéri



548. — Jambe atteinte d'éléphantiasis.

de la plante des pieds au sommet de la tête. » Cf. Schilling, *De lepra*, Leyde, 1778, p. 184. Les différents effets de la maladie sont décrits dans le courant du livre de Job. Le corps est tout couvert d'ulcères, conséquences de l'engorgement et de l'inflammation des vaisseaux, et ces ulcères sont pleins de pus et de vers. VII, 5. Le patient gratte ses ulcères avec un tesson, II, 8, car ses mains boursouflées et rongées par le mal ne peuvent lui servir. La peau est noire, sèche, rugueuse comme celle de l'éléphant, et elle s'en va en pourriture. VII, 5; XIX, 20; XXX, 15, 30. Les membres sont affreusement tuméfiés et en même temps sont rongés et se détachent. XVI, 8, 14, 17; XIX, 20; XXX, 27. L'haleine devient fétide, XIX, 17. Le sommeil est troublé par d'horribles cauchemars. VII, 14. Les entrailles sont endolories, XVI, 14; XXX, 27, et brûlées comme par un feu intérieur. XXX, 30. La voix ressemble à un rugissement d'animal. III, 24. Enfin le patient est rendu méconnaissable par le mal. II, 12. Dans Job, tous ces caractères se présentaient avec d'autant plus d'acuité que le démon lui-même était l'instigateur de la maladie, d'ailleurs d'ordre naturel, et la souffrance devait être d'autant plus cruelle que la mort ne pouvait intervenir pour y mettre un terme. II, 5, 6. On ne voit pas que Job ait employé des remèdes pour se guérir. Ceux auxquels on a recours aujourd'hui n'étaient guère à sa portée, et le Deutéronome, XXVIII, 35, semble représenter la maladie comme incurable. L'éléphantiasis n'est pas contagieuse comme la lèpre; on s'explique ainsi que les amis de Job aient pu demeurer auprès de lui pendant plusieurs jours. H. LESÊTRE.

ÉLEUTHÈRE (Ἐλεύθερος), fleuve de Phénicie. Jonathas livra bataille au roi d'Égypte Ptolémée VI Philométor aux environs du fleuve Éleuthère. I Mach., XI, 7; XII, 30. D'après Strabon, XVI, II, 12, ce fleuve séparait la Syrie de la Phénicie. Cf. Pline, *H. N.*, V, 17; IX, 12; Ptolémée, V, XV, 4. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IV, 1; *Bell. jud.*, I, XVIII, 5, dit qu'Antoine donna à Cléopâtre toutes les contrées situées entre l'Éleuthère et l'Égypte, à l'exception de Tyr et de Sidon. On l'identifie généralement aujourd'hui avec le *Nahr el-Kébir*, « la grande Rivière. » Il prend sa source au nord-est du Liban, dans une sorte de cratère naturel formé de basalte noir, appelé *el-Bukeia*, et coule le long de la partie nord de cette chaîne de montagne, en se précipitant à travers la gorge appelée l'entrée d'Émath. Cf. Num., XXXIV, 8. Voir AMATHITE, t. I, col. 447, et ÉMATH. Il se jette dans la Méditerranée à une trentaine de kilomètres au nord de Tripoli. L'Eleuthère est presque à sec en été; mais en hiver son cours est large et rapide. E. BEURLIER.

ELHANAN, voir ADÉODAT, t. I, col. 215.

ÉLI. Saint Matthieu, XXVII, 46, et saint Marc, XV, 34, nous ont conservé en araméen quelques paroles que Notre-Seigneur prononça sur la croix en cette langue et qui commencent par le mot Éli ou Éloï. Ces paroles sont empruntées au Psaume messianique XXII (Vulgate, XXI), 2. Comme c'est une phrase en langue étrangère, les copistes l'ont naturellement écrite de façons bien différentes. Notre Vulgate porte, Matth., XXVII, 46 : *Eli, Eli, lamma sabachtani?* et Marc., XV, 34 : *Eloi, Eloi, lamma sabachtani?* Le *textus receptus* grec a : Ἐλὶ ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί, dans le premier Évangile, et dans le second : Ἐλωῒ ἐλοΐ, λαμμᾶ σαβαχθανί. Les manuscrits écrivent chacun de ces mots de manières différentes. Voir E. Kautsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 11. Le texte hébreu du Ps. XXII, 1, est : *'Êlî 'Êlî lâmâh 'azabṭâni :* « Mon Dieu (El), mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » ce qui fait en araméen : אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתַּנִי, *'Ĕlôhî, 'Ĕlôhî, lemâ' šebaqṭânî*. Les deux derniers mots sont en bon araméen; mais, au lieu de *'Élôhî*, il faudrait *'Élâhî*, car on ne rencontre point d'*o* pour l'*a* dans les autres mots araméens conservés dans le Nouveau Testament. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 30-37. « Le ω, dit G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinenschen Aramäisch*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 123, doit s'expliquer comme un emprunt fait par mégarde à l'hébreu, comme dans le Targum du Ps. XXII, 3 (édit. Ven. 1518), ponctué אֱלֹהַי au lieu de אֱלָהִי. » Cependant, comme ceux qui sont auprès de la croix s'imaginent que le Sauveur appelle le prophète Élie à son aide, il est possible que Notre-Seigneur ait invoqué son Père par le mot hébreu : *'Êlî*, « mon Dieu, » comme dans le texte original du Psaume. F. VIGOUROUX.

ÉLIA. Hébreu : *'Êliyâh*, « celui dont Yâh ou Jéhovah est le Dieu ». Nom de trois Israélites.

1. ÉLIA (Septante : Ἐρία; *Codex Alexandrinus :* Ἠλία), fils de Jéroham et frère de Jersia et de Zechri. Ce fut un des chefs de familles benjamites qui se fixèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 27.

2. ÉLIA (Septante : Ἐλειά; *Codex Alexandrinus :* Ἐλία), prêtre, second fils de Harim, qui fut amené par Esdras à répudier la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi pendant la captivité. I Esdr., x, 21.

3. ÉLIA (Septante : Ἠλία), fils d'Élam, Israélite qui lui aussi renvoya la femme qu'il avait prise à Babylone contre la loi. I Esdr., x, 26.

ÉLIAB (hébreu : *'Ĕlî'âb,* « celui dont Dieu est le père; » Septante : Ἐλιάβ), nom de sept Israélites.

1. ÉLIAB, père d'Hélon et chef de la tribu de Zabulon au temps du recensement opéré dans le désert du Sinaï, la seconde année après la sortie d'Égypte. Num., I, 9; II, 7; x, 16. Lorsque les chefs de tribu offrirent leurs présents au Seigneur, Éliab offrit deux vases d'argent remplis de farine arrosée d'huile pour le sacrifice non sanglant, un vase d'or plein d'encens, et divers animaux pour l'holocauste, le sacrifice du péché et le sacrifice d'action de grâces. Num., VII, 24-29.

2. ÉLIAB, fils de Phallu, de la tribu de Ruben, et père de Dathan et Abiron, chefs des révoltés contre l'autorité de Moïse, Num., XVI, 1; Deut., XI, 6; il avait encore pour fils Namuel. Num., XXVI, 8.

3. ÉLIAB, fils aîné d'Isaï, le père de David. Sa belle taille, ses qualités extérieures, avaient fait penser à Samuel qu'il était peut-être l'élu de Seigneur à la place de Saül; mais Dieu, qui sonde les cœurs, avait préféré son plus jeune frère, David. I Reg., XVI, 6; XVII, 13; I Par., II, 13. Quelque temps après ce choix, avec un certain sentiment de jalousie ou d'égoïsme, Éliab reprocha à tort à David, qui avait été envoyé au camp par son père, d'avoir abandonné la garde des troupeaux afin d'aller jouir du spectacle de la guerre avec les Philistins, lorsque Goliath défiait Israël. I Reg., XVII, 28. — Une des filles, c'est-à-dire petites-filles, d'Éliab, Abihaïl, épousa Roboam. II Par., XI, 18. — Dans I Par., XXVII, 18, selon les Septante, Éliab, frère de David, était chef de la tribu de Juda. Au lieu d'Éliab, le texte hébreu et la Vulgate ont Éliu : ce qui doit être une faute de copiste, puisque David n'avait pas de frère de ce nom; la vraie leçon du texte est Éliab, comme ont lu les Septante, bien que quelques critiques croient que « frère » dans ce texte aurait le sens large de parent, comme I Par., XII, 2, et qu'il faut conserver la leçon Éliu.

4. ÉLIAB, lévite dans la descendance de Coré, ancêtre de Samuel. I Par., VI, 27 (hébreu, 12). Dans la généalogie de Samuel donnée plus loin, ŷ. 34 (hébreu, 19), il est appelé Éliel, et dans celle du premier livre des Rois, I, 1, il porte le nom d'Éliu, qui est plus généralement regardé comme le vrai. Les deux autres formes de son nom seraient dues à des fautes de copiste.

5. ÉLIAB, un des guerriers de la tribu de Gad, qui vinrent offrir leurs services à David, pendant qu'il était réfugié dans le désert pour fuir la persécution de Saül. I Par., XII, 9, 14.

6. ÉLIAB, lévite, musicien du second ordre, qui jouait du *nêbêl* au temps de David. I Par., XV, 18, 20; XVI, 5. Il n'était pas portier, comme il a semblé à quelques exégètes, d'après I Par., XV, 18; car le mot « portiers », qui termine la liste des lévites de ce verset, ne se rapporte d'après le ŷ. 24 qu'aux deux derniers noms, Obédédom et Jéhiel ou Jéhias.

7. ÉLIAB, fils de Nathanael, un des ancêtres de Judith d'après les Septante, VIII, 1. Dans la Vulgate, il est nommé Énan. Du reste, le nom varie même dans les différents manuscrits des Septante : si le *Codex Alexandrinus* porte Ἐλιάβ, le *Vaticanus* a Ἐλειάβ, et le *Sinaiticus* Ἐνάβ. E. LEVESQUE.

ÉLIABA (hébreu : *'Ĕlyaḥbâ',* « celui que Dieu cache; » Septante : Ἐμασοὺ ὁ Σαλαβωνείτης; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιάβ, II Reg., XXIII, 32; Σαμαβὰ ὁ Ὀμεί; *Codex Sinaiticus :* Ἑαμαβὰ ὁ Σωμει; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιαβὰ ὁ Σαλαβώνι, I Par., XI, 33), un des trente braves de David, originaires de Sélébim, Jos., XIX, 42, dans la tribu de Dan. II Reg., XXIII, 32; I Par., XI, 33.

ÉLIACHIM. Hébreu : *'Ĕlyâqîm.* Nom de deux Israélites. La Vulgate écrit ailleurs Éliacim. Voir ÉLIACIM.

1. ÉLIACHIM, prêtre qui à la dédicace des murs de Jérusalem, sous Néhémie, jouait de la trompette. II Esdr., XII, 40. Plusieurs manuscrits des Septante, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, le *Sinaiticus*, omettent ce verset; il a été inséré dans le *Sinaiticus* de seconde main.

2. ÉLIACHIM, grand prêtre du temps de Judith, IV, 5, 7, 11, que les Septante appellent constamment Ἰωακείμ, et que la Vulgate, au chapitre XV, 9, nomme Joachim. Voir JOACIM. E. LEVESQUE.

ÉLIACIM. Hébreu : *'Ĕlyâqîm,* « celui que Dieu établit; » Septante : Ἐλιακίμ et Ἐλιακείμ. Nom de quatre Israélites. Deux autres Israélites ont porté le même nom, mais la Vulgate les a appelés Éliachim. Voir ÉLIACHIM.

1. ÉLIACIM, fils d'Helcias, intendant de la maison du roi Ézéchias. IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3. L'intendant de la maison du roi était comme un préfet du palais, un lieutenant ou premier ministre du roi. III Reg., IV, 6; XVIII, 3; II Par., XXVI, 21; Is., XXII, 15. Sobna, l'adversaire de la politique d'Isaïe, s'étant rendu indigne de cette charge importante par son orgueil et ses menées antithéocratiques, le prophète lui annonce que le Seigneur le déposera de ses fonctions et les confiera à son fidèle serviteur Éliacim. Is., XXII, 15-20. Il sera comme un père pour les habitants de Jérusalem. ŷ. 21. Dieu le comblera de puissance et d'honneurs, qui rejailliront sur sa famille. Is., XXII, 21-24. Nous voyons, en effet, Éliacim agir comme maître du palais. Avec Sobna le scribe, différent du précédent, et Joahé le chancelier, il est chargé par Ézéchias d'aller sous les murs de Jérusalem, écouter les propositions du Rabsacès de Sennachérib. IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3. Comme l'envoyé du roi d'Assyrie élevait la voix, Éliacim et ses deux collègues le prièrent de parler en araméen, pour que le peuple accouru sur les remparts n'entendît pas les propositions qu'il venait faire à Ézéchias. IV Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11. Mais le Rabsacès, s'adressant à haute voix et en hébreu au peuple, l'engagea à faire sa soumission et blasphéma contre le Dieu d'Israël. Aussi les envoyés d'Ézéchias, sans rien lui répondre, s'en revinrent rapporter ses paroles au roi et se présentèrent devant lui les vêtements déchirés, en signe de l'horreur que leur avait causée le langage du Rabsacès. IV Reg., XVIII, 37; Is., XXXVI, 21-22. Ézéchias les envoya trouver Isaïe, pour savoir ce qu'il avait à faire en ces circonstances. IV Reg., XIX, 2; Is., XXXVII, 2. D'après la fin de la prophétie qui concerne Éliacim, Is., XXII, 25, celui-ci, peut-être à cause de sa faiblesse envers les siens, ŷ. 24, devait un jour perdre sa haute situation. Il faut dire cependant que nombre de commentateurs appliquent ce ŷ. 25 à Sobna; mais ce serait une redite peu naturelle, et il est préférable, avec Frz. Delitzsch, *Commentary on Isaiah,* 1857, t. I, p. 404, de rapporter à Éliacim cette image du clou, qui avait servi à le désigner deux versets plus haut. ŷ. 23. — Les expressions dont Isaïe se sert, ŷ. 22, pour décrire

la puissance d'Éliacim, ont été employées par l'auteur de l'Apocalypse, III, 7, pour désigner Jésus-Christ lui-même, en sorte que le fils d'Helcias a été regardé par les Pères comme un type du Messie, fils de David. — C'est une erreur des anciens interprètes, trompés en cela par les Septante, d'avoir de la charge עַל־הַבַּיִת, *'al-habbâiṯ*, « intendant du palais, » cf. Gen., XLI, 40; III Reg., IV, 6, fait un office de préfet du Temple, *præpositus templi*, et d'avoir considéré Sobna et Éliacim comme des grands prêtres. S. Jérôme, *Comment. in Is.*, l. VII, c. XXII, t. XXIV, col. 272-274; Cornelius a Lapide, *Comment. in Isaiam*, édit. Vivès, t. XI, p. 342. Tout indique une charge dans le palais du roi. Rosenmüller, *Scholia in Isaiam*, c. XXII, 15, 1823, t. II, p. 135.

2. **ÉLIACIM** ou **ÉLIAKIM**, fils de Josias, roi de Juda. Il fut établi sur le trône par Néchao, roi d'Égypte, qui changea son nom en celui de Joakim, sous lequel il est plus connu. IV Reg., XXIII, 34; II Par., XXXVI, 4. Voir JOAKIM.

3. **ÉLIACIM**, nommé comme fils ou descendant d'Abiud et père ou ancêtre d'Azor, après la captivité de Babylone, dans la généalogie de Jésus-Christ donnée par saint Matthieu, I, 13.

4. **ÉLIACIM** ou **ÉLIAKIM**, placé entre Jona et Méléa dans la généalogie de Jésus-Christ donnée par saint Luc, III, 30, pour le temps qui s'écoula entre la captivité de Babylone et le règne de David. E. LEVESQUE.

ÉLIADA. Hébreu : *'Élyâdâh*, « celui que Dieu connaît. » Nom d'un Araméen et de deux Israélites.

1. **ÉLIADA** (Septante : Ἐλιαδαέ), Araméen de Soba, père de Razon, célèbre aventurier du temps de Salomon. III Reg., XI, 23.

2. **ÉLIADA** (Septante : Ἐλειδά; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιεδά), un des plus jeunes fils de David, qui lui naquit après son établissement à Jérusalem. I Par., III, 8. Il est appelé *Élioda*, II Reg., V, 16, et *Baaliada*, I Par., XIV, 7. Les critiques sont partagés sur le nom à adopter comme authentique, Éliada ou Baaliada. Si l'on attribue cette divergence de noms à une faute de copiste, il est plus vraisemblable d'admettre que l'erreur a eu lieu dans un seul endroit, c'est-à-dire dans I Par., XIV, 7. Et d'ailleurs l'erreur peut s'expliquer, puisque entre ואלידע et בעלידע il n'y a de différent que les deux premières lettres; un manuscrit même a באלידע. Dathe, *Libri historici Vet. Test.*, in-8°, Halle, 1784, p. 654. J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Testament.*, t. IV, in-4°, Parme, 1788, p. 179, en signale un autre qui porte ואלידע, et la Peschito a Élidaa. Pour d'autres critiques, comme Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Oxford, 1890, p. 201, la leçon *Baaliada* serait la primitive, et Éliada serait une correction postérieure de copistes, scandalisés de trouver le nom de Baal entrant comme élément dans l'appellation d'un fils de David. Il est à remarquer que les manuscrits du Vatican et du Sinaï ont Βαλεγδάε, et le *Codex Alexandrinus*, Βαλλιαδα, dans I Par., XIV, 7; et dans II Reg., V, 16, les Septante ont aussi Βααλειμάθ.

3. **ÉLIADA** (Septante : Ἐλειδά; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιαδά), vaillant homme de guerre de la tribu de Benjamin, qui dans l'armée de Josaphat était à la tête de deux cent mille de ses compatriotes, armés de l'arc et du bouclier. II Par., XVII, 17. E. LEVESQUE.

ÉLIAM. Hébreu : *'Ĕlî'âm*, « mon Dieu est parent, allié; » cf. *Ammî'êl*, « Dieu est mon parent, allié; » Septante : Ἐλιάβ. Nom de deux Israélites.

1. **ÉLIAM**, père de Bethsabée, l'épouse de David après la mort d'Urie. II Reg., XI, 3. Dans I Par., III, 5, le nom, par transposition des deux éléments qui le composent, est devenu Ammiel. Il est difficile de décider laquelle de ces deux formes est primitive.

2. **ÉLIAM**, fils d'Achitophel, de la ville de Gilo, un des trente vaillants guerriers de David. II Reg., XXIII, 34; cf. XV, 12. Dans la liste de I Par., XI, 36, le nom a été altéré par les copistes en *Ahia Phelonites.* Dans la phrase אליעם בן הגלני אחיתפל, les deux premiers mots devaient être effacés dans le manuscrit à copier, et la fin, sans doute difficile à lire, a été transformée en אחיה הפלני. D'après une tradition juive, l'auteur des *Questiones hebraicæ in libros Regum et Paralipomenon*, t. XXIII, col. 1352, 1370, fait de cet Éliam et du précédent une seule et même personne. Voir ACHITOPHEL, t. I, col. 146.

E. LEVESQUE.

ÉLIASAPH. Hébreu : *'Élyâsâf*, « Dieu accroît; » Septante : Ἐλισάφ. Nom de deux Israélites.

1. **ÉLIASAPH**, fils de Duel et chef de la tribu de Gad, à l'époque où Moïse réunit les chefs des douze tribus pour l'aider dans le recensement d'Israël, et quand les Hébreux quittèrent le Sinaï. Num., I, 14; II, 14. Quand ces chefs offrirent des présents pour le Tabernacle au nom de la tribu qu'ils représentaient, Éliasaph offrit comme les autres les vases d'argent et d'or et les victimes pour les sacrifices. Num., VII, 42, 47.

2. **ÉLIASAPH**, fils de Lael, lévite, chef de la famille de Gerson au temps de Moïse. Num., III, 24.

ÉLIASIB. Hébreu : *'Élyâšîb*, « Dieu récompense. » Nom de cinq Israélites selon la Vulgate, et d'un sixième selon l'hébreu, appelé Éliasub par la version latine.

1. **ÉLIASIB** (Septante : Ἐλιαβιεί; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιασείβ), prêtre, chef de la onzième classe parmi les vingt-quatre instituées par David. I Par., XXIV, 12.

2. **ÉLIASIB** (Septante : Ἐλεισάφ; *Codex Alexandrinus* et *Sinaiticus :* Ἐλισάφ), lévite, du nombre des chantres, qui, à l'instigation d'Esdras, renvoya la femme qu'il avait prise à Babylone contre la loi. I Esdr., X, 24.

3. **ÉLIASIB** (Septante : Ἐλεισούβ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλισούβ; *Sinaiticus :* Ἐλισού), Israélite, fils de Zéthua, qui obéit à la loi comme le précédent. I Esdr., X, 27.

4. **ÉLIASIB** (Septante : Ἐλιασείφ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιασείβ; *Sinaiticus :* Ἐλειασείβ), un des fils de Bani, qui accomplit le même acte que les deux précédents. I Esdr., X, 36.

5. **ÉLIASIB** (Septante : Ἐλεισούβ, Ἐλιασείβ, Ἐλειασείβ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλισούβ; *Sinaiticus :* Ἐλιασίβ), grand prêtre à l'époque de la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie. II Esdr., III, 1. D'après la généalogie de II Esdr., XII, 10-11, il était fils de Joacim et père de Joïada; au ℣. 23 selon la Vulgate, Jonathan est dit fils d'Éliasib; mais d'après l'hébreu et d'après le ℣. 22, il faut lire Johanan et prendre le mot « fils » dans le sens large de « petit-fils, descendant ». Très probablement c'est le même personnage que le prêtre Éliasib, chargé de la garde du trésor du Temple et allié à Tobie l'Ammonite. II Esdr., XIII, 4. Pendant l'absence de Néhémie, il aménagea pour cet étranger une chambre dans les parvis du Temple, profanation qui excita l'indignation de Néhémie. ℣. 5-9. Un des fils de Joïada, petit-fils par conséquent du grand prêtre Éliasib, avait épousé la fille de Sanaballat l'Horonite : pour avoir déshonoré

ainsi le sacerdoce, Néhémie l'exila. II Esdr., XIII, 28-29. L'Éliasib père, c'est-à-dire grand-père de Johanan, qui est mentionné I Esdr., X, 6, est selon toute vraisemblance notre personnage. E. LEVESQUE.

ÉLIAS-LEVITA (*'Elyahu ben 'ašer hallevî*), célèbre grammairien juif, né en 1471 à Neustadt en Bavière, mort à Venise en 1549. Il porte le surnom d'Achkenazi, אַשְׁכְּנַזִּי, à cause de son origine germaine; mais il passa la plus grande partie de sa vie en Italie, tour à tour à Venise, à Padoue, à Rome. Il se livra presque entièrement à l'étude et à l'enseignement de la langue hébraïque : de là le surnom d'Élie le Grammairien, et aussi de Bachur, בחור, « maître, » du titre d'une de ses grammaires. Il acquit sous ce rapport une vraie célébrité, reconnue par Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* 1685, l. I, c. XXXI, p. 177. Sans parler ici de ses œuvres grammaticales proprement dites, il est utile de signaler : 1° *Meṭûrgemân,* « Interprète, » dictionnaire des Targums et de la langue talmudique, in-f°, Isny, 1541, et avec la préface traduite en latin par Paul Fagius, in-f°, Venise, 1560. Sous la racine משח, il avait réuni avec soin tous les passages où les targumistes ont employé le mot משיח, *Mašiaḥ*, « Messie; » cette partie a été publiée séparément en latin par Génébrard, in-8°, Paris, 1572. — 2° *Sêfér zekarônôt,* « Livre des souvenirs, » ou concordance hébraïque composée sur un plan différent de celle que rédigea Mardochée Nathan. Le manuscrit autographe, que l'auteur avait envoyé à Paris pour l'y faire imprimer, ne l'a pas encore été, sauf une première livraison publiée par M. Goldberg, en 1874. L'ouvrage inédit en deux volumes de 514 et 606 feuillets est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds hébreu, n°s 479 et 480. — 3° *Ṭišbî,* « le Tischbite, » ainsi appelé parce que ce mot hébreu, תשבי, forme numériquement le nombre de 712, et que l'ouvrage donne l'explication de 712 mots hébreux, chaldéens, arabes, etc. Le mot Thischbi rappelle aussi le nom de l'auteur, Élyah ou Élias (III Reg., XVII, 1). L'ouvrage parut en in-4°, à Bâle, en 1527, et avec une traduction latine de Paul Fagius, in-4°, Isny, 1541. — 4° *Šemôt debârîm,* « Noms de choses, » dictionnaire hébreu-allemand, avec une traduction latine de Paul Fagius, in-8°, Isny, 1542; avec un dictionnaire grec composé par les deux Drusius, in-8°, Francfort, 1652 et 1653. — 5° *Mâsôrêṭ hammâsôrêṭ,* « Tradition de la tradition, » ou, en d'autres termes, « Clef de la Massore, » ouvrage de critique sur le texte hébreu. Le premier il soutient que les points-voyelles ne remontent pas au delà de l'an 500 après J.-C., thèse qui fut depuis l'objet de vifs débats. — Parmi ses travaux qui rentrent davantage dans l'exégèse, on doit citer : 1° *Le Targum des Proverbes de Salomon,* édition avec notes explicatives, in-4°, Isny, 1541; 2° les Psaumes avec le commentaire de Kimchi et des revisions et corrections de l'éditeur, in-f°, Isny, 1542; 3° une traduction littérale des Psaumes en allemand, in-8°, Venise, 1545; 4° le livre de Job en vers, in-8°, Venise, 1544; Cracovie, 1574. D'après Steinschneider, il ne serait que l'éditeur de ce dernier ouvrage, composé par Sarek Barfat. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 118, 198, 299-301; J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* in-8°, Leipzig, 1863, t. II, p. 239-242; M. Steinschneider, *Catalogus libr. hebr. in Bibl. Bodleiana,* in-4°, Berlin, 1852-1860, col. 934-942; C. Oertel, *Vita Eliæ Levitæ Germani,* in-4°, Altdorf, 1776. E. LEVESQUE.

ÉLIAS-MISRACHI ('Eliahu ben Abraham, Mizrâḥî, « l'Oriental »), célèbre rabbin du XVe siècle, qui vécut à Constantinople, et mourut vers 1522 à 1527. Il composa un commentaire sur le Pentateuque. Ce n'est au fond qu'un supercommentaire de Raschi, édité en in-f°, Venise, 1527, et réédité en 1545, 1574; Cracovie, 1595, Amsterdam, 1718, etc.

ÉLIASUB (hébreu : *'Élyašîb;* Septante : 'Ασειβ; *Codex Alexandrinus :* 'Ελιασειβ), fils d'Élioénaï, dans la descendance de Zorobabel. I Par., III, 24.

ÉLIATHA (hébreu : *'Ělî'âṭâh* et *'Ěliyyâṭâh,* « Dieu lui est venu; » Septante : Ελιαθά), lévite, un des fils de Héman, chanteur et musicien du Temple. Il faisait partie de la vingtième classe de musiciens. I Par., XXV, 4, 27.

ÉLICA (hébreu : *'Ělîqâ'; Septante* : 'Ενακά), un des trente braves de David, natif d'Harad (*de Harodi*). II Reg., XXIII, 25. Il paraît oublié dans la liste parallèle de I Par., XI.

ÉLICIENS (Vulgate : *Elici*), peuple dont était roi Érioch. Judith, I, 7. Le mot *Elici* de la Vulgate doit être altéré. Le texte grec (I, 6) porte 'Ελυμαῖοι, « les Élyméens » ou Élamites, habitants du pays d'Élam, leçon qui paraît être la véritable. Voir ÉLAMITES.

ÉLIDAD (hébreu : *'Ělîdâd,* « que Dieu aime; » Septante : 'Ελδάδ), fils de Chaselon, de la tribu de Benjamin, choisi pour représenter sa tribu dans le partage de la terre de Chanaan. Num., XXXIV, 21.

ÉLIE (hébreu : *'Eliyâh* ou *'Eliyâhû;* Septante : 'Ηλίας; Vulgate : *Elias,* « Jéhovah est mon Dieu »), surnommé « le Thesbite », du lieu de sa naissance, Thisbé, est le plus grand et le plus surprenant des prophètes d'action de l'Ancien Testament. Il apparut soudain dans l'histoire comme un éclair, sortant des nuages, et sa parole était enflammée comme une torche. Eccli., XLVIII, 1. Les livres des Rois sont sobres de détails sur son origine et ne rapportent que des traits détachés de sa vie mouvementée. Les légendes juives le disent de race sacerdotale, et la tradition chrétienne prétend qu'il a gardé une virginité perpétuelle. S. Ambroise, *De virginib.,* I, 3, 12, t. XVI, col. 192; S. Jérôme, *Ad Jovinian.,* I, 25, t. XXIII, col. 255.

I. PREMIÈRES ACTIONS D'ÉLIE. — Il habitait la province de Galaad, quand il vint annoncer à Achab, sous le sceau d'un serment solennel, la sécheresse pour plusieurs années. III Reg., XVII, 1. Ce premier acte prophétique n'avait pas été préparé ; c'était le début d'une longue lutte contre l'idolâtrie qui avait été introduite par Achab en Israël. Saint Jacques, V, 17-18, attribue à la prière d'Élie le commencement et la fin du fléau. Le message accompli, Dieu ordonna à son prophète, pour le mettre à l'abri de la colère d'Achab, de se cacher sur le bord du torrent de Carith. Voir col. 285-288. Élie buvait l'eau du torrent et mangeait les aliments que des corbeaux lui apportaient. Voir col. 961. — Après six mois, quand le torrent fut desséché complètement, le prophète se rendit par l'ordre de Dieu à Sarepta, chez une veuve étrangère, Luc., IV, 25-26, qui devait pourvoir à son entretien. Elle ramassait du bois mort auprès de la porte de la ville. Élie lui demanda de l'eau et une bouchée de pain. La pauvre femme n'avait plus qu'une poignée de farine et quelques gouttes d'huile, avec lesquelles elle allait préparer son dernier repas. Afin de mettre sa foi à l'épreuve, Élie sollicita pour lui un petit gâteau cuit sous la cendre; il lui laissait le reste, avec la promesse que la farine ne diminuerait pas dans la jarre ni l'huile dans le vase, tant que la pluie ne tomberait pas. Le miracle de la multiplication des provisions récompensa la confiance de la pieuse veuve, pendant les trois ans et demi que dura la sécheresse. — La présence d'Élie chez cette femme fut bienfaisante dans une autre circonstance, bien douloureuse pour le cœur d'une mère. Le fils unique de la veuve tomba malade et mourut. La mère désolée se plaignit amèrement au prophète de ce malheur, qu'elle regardait comme la punition de ses propres fautes. Afin de lui montrer que Dieu tenait pour agréable l'hospita-

lité qu'elle donnait à son prophète, celui-ci prit le cadavre dans ses bras, l'emporta à la chambre haute et le coucha sur son lit. Après une ardente prière, il s'étendit par trois fois sur l'enfant, se rapetissant à sa taille, et chaque fois il s'écriait : « Faites, Seigneur, que l'âme de cet enfant rentre dans son corps. » Ces vœux furent exaucés, et l'enfant revint à la vie. Élie le descendit dans la chambre inférieure de la maison et le remit vivant à sa mère. A ce signe, celle-ci reconnut de nouveau qu'elle avait reçu chez elle un ministre du vrai Dieu. III Reg., XVII, 1-24. Élie avait opéré une véritable résurrection, Eccli., XLVIII, 5, et son action pour réchauffer et ranimer le cadavre représentait symboliquement l'œuvre de Dieu, qui est le maître de la vie et de la mort.

II. Élie, Achab et les prêtres de Baal. — Trois ans après son arrivée à Sarepta, Élie reçut de Dieu l'ordre de se présenter devant Achab, pour lui prédire la cessation de la sécheresse. La famine était alors extrême dans le royaume d'Israël. III Reg., XVIII, 1-2. Élie rencontra Abdias, l'intendant du roi, et l'envoya annoncer à son maître son arrivée prochaine. Abdias redoutait les suites de ce message. Mais Élie était résolu à paraître le jour même en présence d'Achab. Abdias s'enhardit et prévint le roi. Voir t. I, col. 23. Achab vint aussitôt à la rencontre d'Élie, et, dès qu'il l'aperçut, il lui dit avec colère : « N'est-ce pas toi qui troubles Israël? — Ce n'est pas moi, repartit le prophète avec intrépidité; c'est vous-même et la maison de votre père, parce que vous avez abandonné les commandements de Jéhovah et suivi Baal. » Il faut choisir entre ces deux divinités. Dans ce dessein, Élie propose hardiment de réunir sur le mont Carmel tout le peuple, avec les quatre cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents d'Astarté, que Jézabel nourrissait de sa table. Voir col. 292-293. Quand la foule fut rassemblée, Élie la harangua avec vigueur : « Jusques à quand serez-vous semblables à un homme qui boite des deux pieds? Si Jéhovah est Dieu, suivez-le; si c'est Baal, suivez-le. » La cause du monothéisme était en jeu. Élie mit au défi les prophètes de Baal et se plaça résolument seul en face de quatre cent cinquante adversaires. Les deux partis prendront chacun un bœuf, qu'on coupera par morceaux; ils le couvriront de bois et prieront leur divinité de faire descendre le feu du ciel pour consumer la victime. Le Dieu qui exaucera les vœux de ses adorateurs sera reconnu pour le vrai Dieu. Cette proposition fut trouvée excellente. Les prêtres de Baal, qui étaient les plus nombreux, commencèrent l'épreuve. Jusqu'à midi ils invoquèrent Baal, en dansant autour de l'autel. Élie se raillait d'eux : « Criez plus haut, disait-il. Votre dieu converse, voyage ou dort; éveillez-le. » Excités par cette mordante ironie, les prophètes de Baal poussèrent de plus grands cris et firent sur leurs membres de sanglantes incisions. Efforts inutiles! Baal n'exauçait pas leurs vœux. Quand vint l'heure du sacrifice ordinaire, Élie releva avec l'aide du peuple un autel de Jéhovah qui avait été détruit. Il le fit de douze pierres, conformément au nombre des tribus, et creusa une tranchée tout autour. Quand la victime fut coupée, il versa trois fois sur elle et sur le bois quatre cruches d'eau; le liquide se répandit dans la tranchée. Tout étant ainsi disposé, le prophète adressa à Jéhovah une courte et fervente prière. Aussitôt le feu du ciel tomba et dévora l'holocauste, les bois, les pierres, la poussière et l'eau qui était dans la tranchée. Cet éclatant prodige convainquit tout le peuple que Jéhovah était le Dieu véritable. Afin de détruire le culte de Baal, Élie ordonna la mort de tous les prophètes de l'idole et les fit tuer sur le Cison. III Reg., XVIII, 1-40. L'emplacement présumé du sacrifice est nommé aujourd'hui encore *El-Mouhraqa*, et le lieu du massacre s'appelle *Tell el-Qasis* ou *Tell el-Qatl*. Voir col. 785-786. Cf. V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, 2e partie, Samarie,* t. II, Paris, 1875, p. 245-247. Les Pères et les commentateurs catholiques ont généralement justifié le prophète du reproche de cruauté relativement à cette sanglante exécution. S. Jean Chrysostome, *In Matth., hom.* LVI, 2, t. LVIII, col. 551; Tostat, *In III Reg.,* XVIII, q. XXXV, *Opera,* Cologne, 1613, t. VII, p. 292-293; G. Sanchez, *In quatuor libros Regum,* Lyon, 1623, p. 1256-1257. Élie n'ordonna pas le massacre des prophètes de Baal par ressentiment et pour venger le meurtre des prophètes de Jéhovah; il obéit à une inspiration divine et ne fit qu'appliquer les articles du code mosaïque qui prescrivent la peine de mort contre les idolâtres et notamment contre les faux prophètes. Deut., XIII, 15; XVII, 2-7.

Le massacre achevé, Élie invita Achab à remonter à sa tente et à prendre son repas, car déjà il entendait le bruit d'une grande pluie. Achab obéit. De son côté, le prophète gravit le sommet du Carmel. Prosterné à terre et le visage entre ses genoux, il demanda la cessation de la sécheresse. Sa confiance était si assurée, qu'il dit à son serviteur de regarder du côté de la mer si les nuages apparaissaient. Le serviteur ne vit d'abord rien. Élie lui dit : « Retournez-y sept fois. » A la septième fois, le serviteur aperçut un petit nuage qui s'élevait de la mer et qui n'était pas plus large que la main d'un homme. Reconnaissant les premiers signes de la pluie demandée, Élie fait dire à Achab d'atteler son char et de se hâter, de peur qu'il ne soit surpris par la pluie. Le ciel fut obscurci en un instant; d'épaisses nuées furent poussées par le vent, et la pluie tomba fortement. Jac., V, 18. Achab retournait à Jezraël. Saisi par l'inspiration d'en haut, Élie, les reins ceints, courait comme un héraut devant le char du roi. III Reg., XVIII, 41-46. Il voulait sans doute l'accompagner, l'aider à revenir au culte du vrai Dieu et le défendre contre les séductions de Jézabel. Dès qu'elle eut appris de la bouche d'Achab la mort des prophètes de Baal, la reine fit annoncer à Élie qu'elle avait fait le serment de lui donner le même sort dès le lendemain. Justement effrayé, Élie s'enfuit à Bersabée.

III. Élie au Sinaï. — Parvenu en ce lieu, le prophète renvoya son serviteur et s'enfonça dans le désert du Sinaï à la distance d'une journée de marche. Son espérance d'abolir d'un seul coup l'idolâtrie s'était évanouie. Il avait besoin de solitude pour ranimer son courage, et il ne se croyait pas en sûreté sur les terres de Josaphat, qui était l'allié d'Achab. Épuisé par un voyage long, rapide et pénible, Élie s'assit sous un genévrier, et cédant, non pas au désespoir, mais au découragement, il souhaita la mort. Dans son accablement, il s'étendit par terre et s'endormit. Un ange le toucha et lui dit : « Lève-toi et mange. » Élie éveillé regarda autour de lui, et vit auprès de sa tête un pain cuit sous la cendre et un vase d'eau. Il mangea et but et se rendormit. L'ange le toucha une seconde fois et lui réitéra l'ordre de manger, pour se préparer à un grand voyage. Le prophète obéit, et, fortifié par la nourriture qu'il avait prise, il marcha quarante jours et quarante nuits, jusqu'à la montagne d'Horeb. Il n'est pas certain que durant cet intervalle Élie ne prit aucune nourriture, quoiqu'on pense généralement que son jeûne égala celui de Moïse. S'il mit quarante jours à faire un trajet qu'on peut parcourir en une dizaine de jours, c'est qu'il erra dans le désert à la manière des Israélites à l'époque de l'exode. Ce délai lui était donné pour éprouver et épurer sa foi et pour le préparer aux communications divines qu'il allait recevoir sur la montagne du Seigneur.

Élie entra pour la nuit dans une caverne de l'Horeb, probablement dans celle où Moïse vit passer la majesté divine. Exod., XXXIII, 22. Interpellé par le Seigneur, le prophète, qui était encore sous le coup de l'abattement, exhala ses plaintes sur la triste situation d'Israël, et il en appela à Jéhovah contre son peuple. Rom., XI, 2. L'alliance avec Dieu a été abandonnée, les autels ont été détruits, les prophètes tués; Élie est resté seul, et on cherche à lui ôter la vie. Pour le réconforter, Dieu lui montra sa gloire et lui manifesta son esprit dans une

vision symbolique. Élie sortit de la caverne, et Jéhovah passa devant lui. Il s'éleva d'abord un vent fort et violent, qui fendait les montagnes et brisait les rochers; mais Jéhovah n'était pas dans ce vent. Il y eut ensuite un tremblement de terre, dans lequel Jéhovah n'était pas encore. Parut du feu; Jéhovah ne s'y manifestait pas. Élie entendit enfin le léger frémissement d'une douce brise, que Jéhovah accompagnait. III Reg., XIX, 1-12. Cette imposante théophanie signifiait que si l'ouragan, le tremblement de terre et l'incendie viennent du Seigneur, le précédent et représentent sa justice irritée, ils ne font pas connaître son essence. Celle-ci est exprimée par la brise vivifiante. Assurément Jéhovah a la force et la puissance de châtier ses contempteurs; mais dans sa bonté il préfère remplacer les châtiments sévères par les moyens de douceur et de miséricorde. Il donnait ainsi à son prophète une leçon de modération et de patience : Élie ne devait pas se décourager de l'insuccès de son zèle ni condamner tous les coupables. — Quand Jéhovah avait ainsi passé devant lui, Élie s'était couvert le visage de son manteau, par crainte et par respect. Comme il n'avait probablement pas saisi la signification complète de la théophanie, il entendit de nouveau la voix de Dieu, qui le pressait de continuer son ministère. Ses plaintes amères recommencèrent. Le Seigneur lui confia alors la mission d'oindre Hazaël comme roi de Syrie, Jéhu comme roi d'Israël, et Élisée comme prophète et son successeur. Élie ne remplit personnellement que la troisième de ces missions; les deux premières furent accomplies plus tard par Élisée. IV Reg., VIII, 19; IX, 1-6. Quoique ces trois personnages dussent être à des titres divers des ministres de ses vengeances, Dieu s'était réservé sept mille Israélites qui n'avaient ni fléchi le genou devant Baal ni baisé sa main. Israël n'était donc pas rejeté, et les restes de ce peuple devaient être sauvés par la grâce divine. Rom., XI, 4-5. Élie comprit enfin que Dieu ne voulait pas la perte d'Israël; il quitta l'Horeb et partit reprendre son ministère. Rencontrant Élisée, il le choisit pour son disciple. III Reg., XIX, 13-21. Voir ÉLISÉE.

IV. DERNIÈRES ACTIONS D'ÉLIE. — Il reparut bientôt devant Achab comme le justicier de Dieu. Le roi d'Israël avait spolié Naboth de sa vigne. Voir t. I, col. 122. Au moment où il allait en prendre possession, Élie, sur l'ordre de Dieu, se dressa soudain sur le chemin, reprocha à Achab son crime et lui en annonça le juste châtiment. Le roi, surpris, brava la colère divine. Sans se laisser intimider, Élie répéta les plus terribles menaces. Achab, épouvanté, fit pénitence. Son repentir lui obtint une mitigation de la sentence. Élie lui prédit que les vengeances divines sur sa maison n'auraient leur plein accomplissement que sous le règne de son fils. III Reg., XXI, 17-29.

Élie eut encore à porter un message sévère à Ochozias, fils et successeur d'Achaz. Ayant fait une chute, ce roi impie envoya consulter Béelzébub, dieu d'Accaron. Voir t. I, col. 1547. Jéhovah prévint son prophète de cet acte d'idolâtrie et le chargea d'en annoncer au roi la punition. Élie alla à la rencontre des officiers royaux, et, se dressant à l'improviste devant eux, il leur reprocha le mépris qu'ils faisaient du Dieu d'Israël, et les chargea de dire à Ochozias qu'il ne guérirait pas et qu'il mourrait de sa chute. Sa mission remplie, il se retira rapidement. Les officiers ne connaissaient pas l'auteur de l'oracle. Ochozias s'enquit auprès d'eux de l'aspect et du vêtement de l'homme de Dieu. « C'est un homme, répondirent-ils, vêtu d'un tissu de poils, avec une ceinture de cuir sur les reins. » A cette description, le roi reconnut Élie le Thesbite, et il envoya un chef de cinquante hommes avec sa troupe pour l'arrêter. Celui-ci ayant trouvé l'homme de Dieu assis au sommet d'une montagne, il lui ordonna avec insolence et mépris, au nom du roi, de descendre. Élie répliqua : « Si je suis un homme de Dieu, que le feu du ciel te dévore, toi et tes cinquante hommes. » Et le feu du ciel les dévora à l'instant. Ce châtiment ne produisit chez le roi que colère et obstination. Un second officier, qui se montra plus insolent encore que le premier, eut le même sort. On a accusé Élie de sévérité injuste et de cruauté. Mais il n'a pas agi par haine ou par vengeance personnelle; il a voulu venger l'honneur de Dieu grossièrement outragé dans ses prophètes, et donner au roi et à son peuple une éclatante leçon de respect à l'égard des envoyés de Jéhovah. D'ailleurs, en condescendant si promptement aux vœux d'Élie, Dieu lui-même a justifié sa prière. Cependant Ochozias envoya une troisième troupe de cinquante hommes. Cette fois, le capitaine fut respectueux; il se mit à genoux et demanda la vie sauve. Un ange encouragea Élie et lui dit de descendre sans crainte vers le roi. Élie obéit et répéta à Ochozias l'arrêt de mort qu'il lui avait fait transmettre précédemment. Il disparut aussitôt. IV Reg., I, 3-16.

Toutes les interventions publiques d'Élie dans le royaume d'Israël pour y détruire l'idolâtrie n'occupaient qu'une partie de sa vie. Le temps qui s'écoulait entre ses diverses comparutions devant les rois impies, il le passait dans la retraite et la solitude, au Carmel, si l'on en croit la tradition. Voir col. 294. Il joignait ainsi la vie contemplative à la vie active, et il formait des disciples voués à la pratique et à la diffusion du monothéisme. Il était le chef des écoles de prophètes qui existaient de son temps. Voir ÉCOLES DE PROPHÈTES.

V. ENLÈVEMENT D'ÉLIE. — Au moment où Dieu voulait ravir Élie à la terre, le prophète venait de quitter Galgala avec Élisée. Afin de ne pas avoir de témoin de son enlèvement, par humilité sans doute, il proposa durant le trajet à son disciple de le laisser aller seul à Béthel. Élisée refusa de l'abandonner. A Béthel, les fils des prophètes, qui connaissaient la prochaine disparition d'Élie, en prévinrent Élisée. Celui-ci, qui n'ignorait pas le sort réservé à son maître, leur imposa silence. Élie désirait continuer seul sa marche jusqu'à Jéricho. Élisée voulut encore l'accompagner. Les fils des prophètes de la communauté de Jéricho prévinrent en secret Élisée du prochain enlèvement d'Élie. Persévérant dans son dessein d'écarter tout témoin, celui-ci demanda de poursuivre seul jusqu'au Jourdain. Élisée s'attacha à ses pas, et les cinquante disciples de Jéricho les suivaient à distance. Parvenu au bord du fleuve, Élie frappa de son manteau les eaux, qui se divisèrent et laissèrent aux prophètes le passage à pied sec. Il offrit alors à son disciple le choix d'une dernière faveur. Élisée demanda le droit du fils aîné dans l'héritage paternel, c'est-à-dire une double part de l'esprit prophétique de son maître. Tout en ne se reconnaissant pas le pouvoir d'accorder l'objet de cette demande, Élie indiqua à Élisée un signe que son désir serait exaucé : si Élisée voit son maître au moment de son enlèvement, la double part demandée lui sera concédée. Or, tandis que les deux prophètes continuaient leur chemin et conversaient en marchant, un char et des chevaux de feu les séparèrent tout à coup, et Élie monta au ciel au milieu d'un tourbillon. Élisée surpris se mit à crier : « Mon père, mon père, char d'Israël et sa cavalerie! » Quand il ne vit plus Élie, il déchira ses vêtements en signe de deuil. Il ramassa le manteau que son maître avait laissé tomber pour lui et en frappa les eaux du Jourdain, qui obéirent à la puissance miraculeuse dont il venait d'hériter et s'écartèrent pour lui livrer passage. IV Reg., II, 1-14. Les fils des prophètes, qui avaient assisté de loin à l'enlèvement d'Élie, voulurent envoyer cinquante hommes robustes à la recherche de leur chef; « car, disaient-ils, l'esprit du Seigneur l'a peut-être jeté sur une montagne ou dans une vallée. » Élisée, qui avait été témoin oculaire de la disparition d'Élie, déconseilla d'abord cette recherche et céda enfin aux instances de ses disciples. Les cinquante hommes, qui étaient allés de divers côtés, revinrent au bout de trois jours à Jéricho, après des démarches inutiles; ils n'avaient pas retrouvé Élie. IV Reg., II, 16-18.

C'est une tradition constante parmi les catholiques qu'Élie a été enlevé de terre corps et âme et qu'il n'a pas payé son tribut à la mort. Diverses opinions se sont produites relativement à la manière dont se fit son enlèvement et au lieu où il fut transporté. A la suite de saint Chrysostome, *Hom. de Ascensione*, n° 5, t. L, col. 450, certains commentateurs ont pensé que le char et les chevaux qui emportèrent Élie étaient réellement de feu. Cela ne ressort pas nécessairement du texte, qui, selon le sentiment le plus probable, décrit la vision telle qu'elle apparut aux yeux émerveillés d'Élisée, sans rien affirmer sur la nature des phénomènes. Aussi la plupart des exégètes pensent qu'un tourbillon lumineux et resplendissant a environné Élie et l'a ravi aux regards de son disciple. Quant au lieu où le prophète fut emporté, il est inconnu. Le texte hébreu dit simplement qu'Élie monta « au ciel »; la version des Septante a traduit : ὡς εἰς τὸν οὐρανόν, et les Pères latins ont admis la leçon correspondante de l'Italique : *quasi in cælum*. L'auteur des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. LXXXV, t. VI, col. 1323; saint Irénée, *Cont. hær.*, V, 5, 1, t. VII, col. 1135; Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 12, t. II, col. 502, et saint Thomas, *Sum. theol.*, *3a pars*, q. XLIX, a. V, ad 2um, pensent qu'Élie a été transporté à travers l'atmosphère au paradis terrestre. Saint Grégoire le Grand, *Hom. XXIX in Evangel.*, n° 5, t. LXXVI, col. 1216, et Rupert, *De Trinit.*, III, 23, t. CLXVII, col. 321, placent son séjour dans une région terrestre ignorée. Il est plus sage avec Théodoret, *Quæst. XLV in Gen.*, t. LXXX, col. 145, de ne pas décider en des matières sur lesquelles l'Écriture garde le silence. L'enlèvement d'Élie a été regardé par les premiers chrétiens comme une figure de la résurrection. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 272-273.

La date de l'enlèvement d'Élie est aussi inconnue. On le place généralement sous le règne de Josaphat. Quelques exégètes voudraient que le prophète fût encore vivant sur terre du temps de Joram, roi de Juda, parce qu'on apporta à ce roi un écrit d'Élie, qui lui annonçait la punition de son idolâtrie et de son fratricide. II Par., XXI, 12-15. Mais il est plus probable que Dieu avait révélé à Élie avant son enlèvement les crimes et le châtiment de Joram, et que le prophète avait consigné cette révélation dans un écrit, qu'il remit aux mains d'Élisée, en chargeant son disciple de le transmettre au roi de Juda. Clair, *Les Paralipomènes*, Paris, 1883, p. 318-319.

VI. ÉLIE DANS LES DERNIERS ÉCRITS DE L'ANCIEN TESTAMENT ET DANS LES ÉVANGILES. — 1° En conservant Élie vivant, Dieu lui réservait pour la fin des temps une mission glorieuse, que le prophète Malachie, IV, 5-6, nous a fait connaître. Avant le grand et redoutable jour du Seigneur, c'est-à-dire avant le second avènement du Messie, Élie sera renvoyé sur terre. Sa nouvelle mission aura pour but de convertir le peuple juif. « Il rapprochera le cœur des pères de leurs enfants, et le cœur des enfants de leurs pères; » il ramènera les Juifs, qui vivront alors aux sentiments et à la foi de leurs ancêtres. Saint Jérôme, *In Malach.*, IV, 5-6, t. XXV, col. 1576-1577. C'est pourquoi le souvenir d'Élie est demeuré vivace dans la mémoire du peuple juif. Le premier livre des Machabées, II, 58, loue son zèle pour la loi, qui lui a valu l'honneur d'être enlevé au ciel. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVIII, 1-12, a fait de lui un magnifique éloge. Après avoir rappelé poétiquement ses actions merveilleuses, il mentionne et spécifie sa mission future. Élie reviendra un jour ἐν ἐλεγμοῖς, « pour des avertissements, » afin de prêcher la pénitence; il viendra « pour apaiser la colère du Seigneur, réconcilier le cœur du père avec le fils et reconstituer les tribus de Jacob ». ℣. 10. 11. Lesêtre, *L'Ecclésiastique*, Paris, 1884, p. 364. Cette mission sera remplie εἰς καιρούς, « aux temps » messianiques, non pas au début, mais à la fin de ces temps. C'était l'annonce de la mission de saint Jean-Baptiste. — 2° Au premier avènement du Sauveur, il y eut un homme qui devait marcher devant le Messie, « dans l'esprit et la puissance d'Élie, afin qu'il unisse les cœurs des pères et ceux des enfants », ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα. Luc., I, 17. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 50-51. Saint Jean-Baptiste, qui est ainsi désigné, n'a l'esprit et la puissance d'Élie que parce qu'il remplira à ce premier avènement le rôle d'Élie au second avènement. Matth., XI, 14. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 440-441. C'est donc par une fausse interprétation de Malachie que les scribes contemporains de Jésus attendaient Élie comme le précurseur du Messie et regardaient sa venue comme un signe de la proximité des temps messianiques. Matth., XVII, 10 et 12; Marc., IX, 11. C'est dans la même persuasion qu'une partie du peuple juif prenait Jean-Baptiste d'abord, Joa., I, 21, Jésus ensuite, pour Élie, Matth., XVI, 14, Luc., IX, 8. Jésus cependant avait rectifié la pensée des scribes, en affirmant qu'Élie viendrait restaurer toutes choses à la fin des temps; mais qu'un prophète semblable à Élie était déjà venu. Si Jean-Baptiste, en effet, n'était pas Élie en personne, il avait l'esprit d'Élie. Saint Grégoire le Grand, *Hom. VII in Evangelium*, t. LXXVI, col. 1100. Cf. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, t. II, 1893, p. 87-88; *Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, p. 236 237; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 340-341; Suarez, *In 3am part.*, q. 59, art. 6, disp. 55, sect. II (*Opera*, édit. Vivès, Paris, 1866, t. XIX, p. 1050-1053); Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica V. T.*, Paris, 1699, t. II, p. 185-187; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 160-161 et 306-307, et *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 148, 285, 293, 315-316, 430-431, 559-560, 568-569 et 603-404; [Alexis Desessarts], *De l'avènement d'Élie, où l'on montre la certitude de cet avènement et ce qui doit le précéder, l'accompagner et le suivre*, in-12, 1734; *Traité de la venue d'Élie*, in-12, Rotterdam, 1737. — 3° Quoique Élie n'ait pas été le précurseur du Messie, il eut cependant à remplir un office auprès de sa personne, lors de son premier avènement; il fut témoin de sa transfiguration au Thabor. Il représentait l'ordre prophétique, et avec Moïse il rendait hommage au fondateur de la nouvelle alliance. Il apparut aux Apôtres brillant et transfiguré, lui aussi, dans son propre corps, et il s'entretint avec Jésus de sa passion et de sa mort. Matth., XVII, 3; Marc., IX, 3; Luc., IX, 30-31. — L'Église grecque et latine honore la mémoire d'Élie le 20 juillet. — Ce grand prophète a été l'objet de contes et de légendes ridicules. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, 1697, p. 491. On lui a attribué une *Apocalypse* apocryphe. Voir t. I, col. 763, et A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1893, p. 853-854; *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 571-572. — Les rabbins croient qu'il exposera un jour les explications et les réponses qu'ils ont ajournées. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, I, 1, trad. Schwab, Paris, 1871, t. I, p. 5.

BIBLIOGRAPHIE. — P. Dorothée de Saint-René, carme, *Les grandeurs des saints prophètes Élie et Élisée*, Paris, 1655; *Acta sanctorum*, t. XXXII, Paris, 1868, p. 4-22; P. Cassel, *Der Prophet Elisa*, Berlin, 1860, proleg. VII-XVI; Mgr Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892, p. 179-248; Glaire, *Les Livres Saints vengés*, Paris, 1845, t. II, p. 84-98; Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1884, t. I, p. 168-177; A. Clemen, *Die Wunderberichte über Elia und Elisa in den Büchern der Könige*, in-4°, Grimma, 1877, p. 13-31.

E. MANGENOT.

ÉLIEL. Hébreu : *'Ĕlî'êl,* « Dieu est ma force; » Septante : 'Ελιήλ; *Codex Alexandrinus* : 'Ελιήλ. Nom de neuf Israélites.

1. ÉLIEL, un des chefs de la tribu de Manassé, à l'est du Jourdain, du temps de Jéroboam II, roi d'Israël. I Par., v, 24.

2. ÉLIEL, lévite de la branche de Caath, fils de Thohu, ancêtre du prophète Samuel I Par., VI, 34 (hébreu, 19). Il paraît bien être le même personnage qu'Éliab de I Par., VI, 27 (hébreu, 12), et Éliu de I Reg., I, 1.

3. ÉLIEL (Septante : 'Ελιηλεί; *Codex Alexandrinus* : 'Ελιηλί), un des chefs de famille de la tribu de Benjamin qui habitèrent Jérusalem. Il était fils de Séméi. I Par., VIII, 20.

4. ÉLIEL (Septante : 'Ελεήλ), autre chef de famille de la tribu de Benjamin, qui habita également Jérusalem. Il était fils de Sésac. I Par., VIII, 22.

5. ÉLIEL (Septante : Λειήλ; *Codex Alexandrinus* : 'Ιελιήλ), vaillant guerrier du temps de David. I Par., XI, 46. Il était Mahunite. Voir MAHUNITE, t. IV, col. 578.

6. ÉLIEL (Septante : Δαλειήλ; *Codex Alexandrinus* : 'Αλιήλ), autre vaillant guerrier du temps de David. Il était de Masobia. I Par., XI, 46 (hébreu, 47).

7. ÉLIEL (Septante : 'Ελιάβ; *Codex Alexandrinus* : 'Ελιήλ), un des chefs de la tribu de Gad qui se joignirent à David pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 11.

8. ÉLIEL (Septante : 'Ενήρ; *Codex Sinaiticus* : 'Ενήλ; *Alexandrinus* : 'Ελιήλ), lévite, chef de la famille de Hébron, à l'époque du transport de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 9. Il était du nombre des chefs de lévites chargés de porter l'arche. ℣. 11.

9. ÉLIEL (Septante : 'Ιεειήλ; *Codex Alexandrinus* : 'Ιειήλ), un des lévites du temps d'Ézéchias, chargés en sous-ordre de l'inspection des dîmes et des dons sacrés. II Par., XXXI, 13.

ÉLIÉZER. Hébreu : *'Ĕlî'ézér,* « mon Dieu est secours; » Septante : 'Ελιέζερ. Nom de onze Israélites.

1. ÉLIÉZER, serviteur ou esclave d'Abraham. Il est nommé une seule fois par son nom, à l'occasion des promesses que Dieu renouvelle au patriarche après sa victoire sur Chodorlahomor : « Seigneur, mon Dieu, dit Abraham à Jéhovah, qui vient de lui promettre d'être sa récompense très grande, que me donnerez-vous? Je mourrai sans enfants, et le fils de l'intendant de ma maison, ce *Damascus* Éliézer... » Gen., XV, 2. Le texte primitif a dû subir ici quelque altération, car la phrase est inachevée et doit sans doute être complétée par la fin du verset suivant, lequel pourrait bien être une glose explicative du précédent : « ...Et voilà que mon esclave sera mon héritier. » L'hébreu *bén méšéq,* que la Vulgate a traduit par « le fils de l'intendant », a été compris de diverses manières. Les Septante ont : « le fils de Mésec (ma servante). » D'autres lisent : « le fils de l'intendance, » c'est-à-dire l'intendant. — Ce verset offre encore une autre difficulté. *Damascus,* Δαμάσκος, est un substantif et non un adjectif signifiant Damascène. Plusieurs ont donc pensé qu'il fallait traduire : « Damascus, [fils d'] Éliézer. » D'autres voient dans ce mot la répétition du mot *méšéq,* employé immédiatement avant. La forme *Damméšéq,* Damascus, proviendrait de la substitution du *d* initial au démonstratif *hê,* opérée conformément au goût des Araméens pour les dentales. Voir, sur cette tendance, F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. V, p. 431. Nous aurions donc d'après eux : « Cet intendant Éliézer. » On pourrait encore admettre, selon d'autres, que le nom de Damas fut ajouté comme un surnom à celui d'Éliézer, en souvenir peut-être de l'origine de cet esclave, dont Abraham aurait fait l'acquisition en passant par Damas dans son voyage de Haran en Chanaan. Voir D. Calmet, *Commentaire littéral sur la Genèse,* Paris, 1707, p. 35-37; Cornelius a Lapide, *In Genesim,* Migne, t. V, col. 385; de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 387-388; Keil, *The Pentateuch,* Édimbourg, 1872, t. I, p. 211.

On s'accorde en général à reconnaître Éliézer dans le serviteur à qui Abraham confie, Gen., XXIV, 2-4, l'importante et délicate mission d'aller de sa part chercher en Mésopotamie une épouse pour son fils Isaac. La Vulgate l'appelle le plus ancien des serviteurs; l'hébreu dit « l'ancien », expression qui paraîtrait indiquer le rang plutôt que l'âge, et qu'en conséquence Onkélos a rendue par « intendant ». Si cette traduction était la vraie, elle suffirait pour établir l'identité de ce serviteur d'Éliézer, communément admise. — Pour bien faire comprendre à son serviteur la gravité de l'affaire dont il allait le charger, le patriarche exigea de lui un serment solennel, qui n'a d'analogue dans l'histoire sainte que celui de Joseph prononcé auprès du lit de mort de Jacob. Gen., XLVII, 29-31. Place ta main sous ma cuisse, lui dit-il, afin que je t'adjure par le Seigneur, Dieu du ciel et de la terre. » Gen., XXIV, 2-3. Et Abraham lui fit jurer de ne choisir pour épouse d'Isaac aucune femme chananéenne, mais de lui en procurer une dans sa patrie, au delà de l'Euphrate, et dans sa famille. Le mariage d'Isaac étant un moyen d'assurer la conservation de la postérité choisie, dans laquelle devait se trouver un jour le Messie, les Pères ont pensé que le cérémonial employé par le saint patriarche était une action symbolique rappelant à la fois la grande promesse de Dieu et le sceau de la circoncision qui confirmait cette promesse. Gen., XVII, 1-19; XXII, 18; Rom., IV, 11-13. Voir Théodoret, *Quæst. LXXIV in Genes.,* Paris, 1642, p. 253. Éliézer prêta le serment exigé, après avoir reçu de son maître des éclaircissements que sa conscience lui inspirait de demander; puis il partit, emmenant avec lui dix chameaux chargés de richesses, et se dirigea vers la ville de Haran en Mésopotamie, où Nachor habitait. Gen., XXIV, 5, 9-10.

Arrivé aux portes de Haran, il fit plier les genoux à ses chameaux (hébreu) auprès d'un puits, pour le repos de la nuit. C'était le soir, à l'heure où les femmes ont coutume de sortir de la ville pour aller puiser de l'eau. Éliézer connaissait cet usage, commun en Orient, cf. Exod., II, 16; I Reg., IV, 11, et que nos voyageurs modernes ont trouvé encore en vigueur à Haran même. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 449-450. Cf. CRUCHE, col. 1137. Aussi la coïncidence de l'arrivée d'Éliézer avec celle des jeunes Syriennes qu'il rencontra au puits n'a-t-elle rien de fortuit, comme on le voit d'ailleurs par la prière qu'il adresse à Dieu, et dans laquelle il commence par déclarer que les jeunes filles de la ville vont venir puiser de l'eau. Il dit ensuite à Dieu : « Que la jeune fille à laquelle je dirai : Inclinez votre urne afin que je boive, et me répondra : Buvez; je donnerai aussi à boire à vos chameaux, soit celle que vous avez préparée pour être l'épouse de votre serviteur Isaac. Ce sera à ce signe que je connaîtrai que vous avez fait miséricorde à mon maître. » Gen., XXIV, 11-14.

Quelque étonnante que puisse paraître cette demande adressée au Seigneur par un homme, il n'y faut point voir une sorte de tentation de Dieu; c'est un acte de foi profonde, tel qu'on en rencontre du reste plusieurs dans l'histoire des Hébreux. Cf. Jud., VI, 36; I Reg., XIV, 9. Dieu lui-même a justifié ces hardiesses de la foi par l'heureux succès accordé aux vœux de ses serviteurs. En ce qui regarde Éliézer, à peine avait-il formé dans son cœur la prière que lui dictait son zèle pour le bonheur

de son maître, qu'une jeune vierge d'une grande beauté, Rébecca, fille de Bathuel et petite-fille de Nachor, parut, remontant de la fontaine une cruche sur son épaule. Éliézer alla au-devant d'elle et lui demanda à boire. D'après la tradition juive conservée par Josèphe, *Ant. jud.*, I, XVI, 2, Éliézer aurait déjà adressé la même prière aux compagnes de Rébecca, qui auraient refusé de lui rendre ce service. Tout autre fut l'accueil que lui fit la fille de Bathuel : « Buvez, seigneur, » lui dit-elle en faisant passer rapidement la cruche de l'épaule sur le bras; et lorsqu'il eut bu, elle ajouta : « Je vais aussi puiser de l'eau pour vos chameaux jusqu'à ce qu'ils aient tous bu. » Elle se mit immédiatement à l'œuvre, tandis qu'Éliézer la considérait en silence pour voir si le signe qu'il avait proposé à Dieu se réaliserait jusqu'au bout. Il comprit alors que sa prière était exaucée et offrit des présents à Rébecca. Celle-ci lui assura qu'il trouverait une cordiale hospitalité dans la maison de son père et courut aussitôt dans la tente de sa mère raconter ce qui s'était passé. Pendant ce temps, Éliézer, resté auprès de la fontaine, bénissait le Seigneur et le remerciait. Laban, frère de Rébecca, vint le prendre et l'amener dans sa demeure, où il lui servit à manger. Voir BATHUEL, t. I, col. 1508. Mais Éliézer déclara qu'il ne toucherait à aucun aliment avant d'avoir exposé l'objet de sa mission. Il commença donc, sur l'invitation de Laban, à raconter en détail tout ce qui s'était passé depuis l'ordre qu'il avait reçu de son maître de partir pour Haran jusqu'au moment présent. Il termina son récit en demandant pour Isaac la main de Rébecca. Laban et Bathuel reconnurent dans cette suite de faits la main de Dieu, qui dirige tous les événements, et agréèrent cette demande. Éliézer se prosterna pour adorer Dieu et fit ensuite à la fiancée de riches présents; il en distribua aussi à sa mère et à ses frères (à son frère, disent l'hébreu et les Septante). On célébra par un joyeux festin l'heureux succès de la mission d'Éliézer. Il ne restait plus maintenant à ce fidèle serviteur qu'à ramener auprès d'Abraham l'épouse de son fils. C'est ce qu'il s'empressa de faire en repartant le lendemain, malgré l'insistance de ses hôtes pour le retenir. Au terme de son voyage, il rencontra Isaac au milieu des champs, et, après lui avoir rendu compte de sa mission, il lui présenta l'épouse souhaitée par Abraham. A partir de ce moment, il n'est plus question d'Éliézer dans le récit sacré. — Deux grandes vertus recommandent Éliézer : sa foi vive et son admirable dévouement à Abraham. Ce dévouement va jusqu'à la plus complète abnégation. Gen., XV, 2-3, comparé avec XXIV, 36. Le nom de son maître revient à chaque instant dans ses prières à Dieu et dans ses discours avec les hommes. Gen., XXIV, 12, 14, 27, etc.; il parle de lui avec une sorte de fierté et une visible complaisance. Gen., XXIV, 34-35. E. PALIS.

2. ÉLIÉZER, second fils de Moïse et de Séphora. Il naquit dans le pays de Madian, et son père lui donna ce nom parce que Dieu avait été son secours et l'avait délivré de l'épée du pharaon. Exod., XVIII, 4; I Par., XXIII, 15. Quand Moïse rentra en Égypte, il voulut y amener ses deux fils; mais, après la circoncision de l'aîné, il les renvoya à son beau-père Jéthro, qui les lui ramena après la sortie d'Égypte. Exod., IV, 20, 26; XVIII, 2-6. Éliézer n'eut qu'un fils, Rohobia, dont la postérité fut très nombreuse. I Par., XXIII, 17. A l'époque de David, un de ses descendants, Sélémith, fut chargé de la garde des choses consacrées au Seigneur. I Par., XXVII, 25-26.

3. ÉLIÉZER, fils de Bechor, le fils de Benjamin, d'après le texte hébreu et les versions dans I Par., VII, 6. Voir BENJAMIN et BECHOR.

4. ÉLIÉZER, prêtre, qui jouait de la trompette devant l'arche du Seigneur, quand David la fit transporter de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 24.

5. ÉLIÉZER, fils de Zéchri, et chef de la tribu de Ruben sous le règne de David. I Par., XXVII, 16.

6. ÉLIÉZER, prophète, fils de Dodaü de Marésa, dans la tribu de Juda. Quand Josaphat s'allia avec le roi d'Israël, Ochozias, pour construire des vaisseaux et faire une expédition à Ophir, le prophète Éliézer l'en reprit au nom du Seigneur; et il lui prédit que les vaisseaux seraient brisés et que l'entreprise échouerait. II Par., XX, 35-37. Aussi quand Ochozias voulut tenter une autre expédition, Josaphat, se souvenant des paroles d'Éliézer, refusa d'y donner son concours. III Reg., XXII, 50.

7. ÉLIÉZER, un des chefs de familles qu'Esdras envoya du fleuve Ahava vers Eddo, chef des captifs résidant à Casphia, afin d'engager des Nathinéens et des Lévites vivant sous sa domination à se joindre aux enfants d'Israël qui profitaient de l'édit d'Artaxerxès pour se rendre à Jérusalem.

8. ÉLIÉZER, prêtre qui au retour de la captivité renvoya la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi. I Esdr., X, 18.

9. ÉLIÉZER, lévite qui suivit l'exemple du précédent. I Esdr., X, 23.

10. ÉLIÉZER, Israélite qui eut aussi à répudier la femme étrangère qu'il avait épousée contre la loi pendant la captivité. I Esdr., X, 31.

11. ÉLIÉZER, fils de Jorim, un des ancêtres de Jésus-Christ dans la généalogie de saint Luc, III, 29.
E. LEVESQUE.

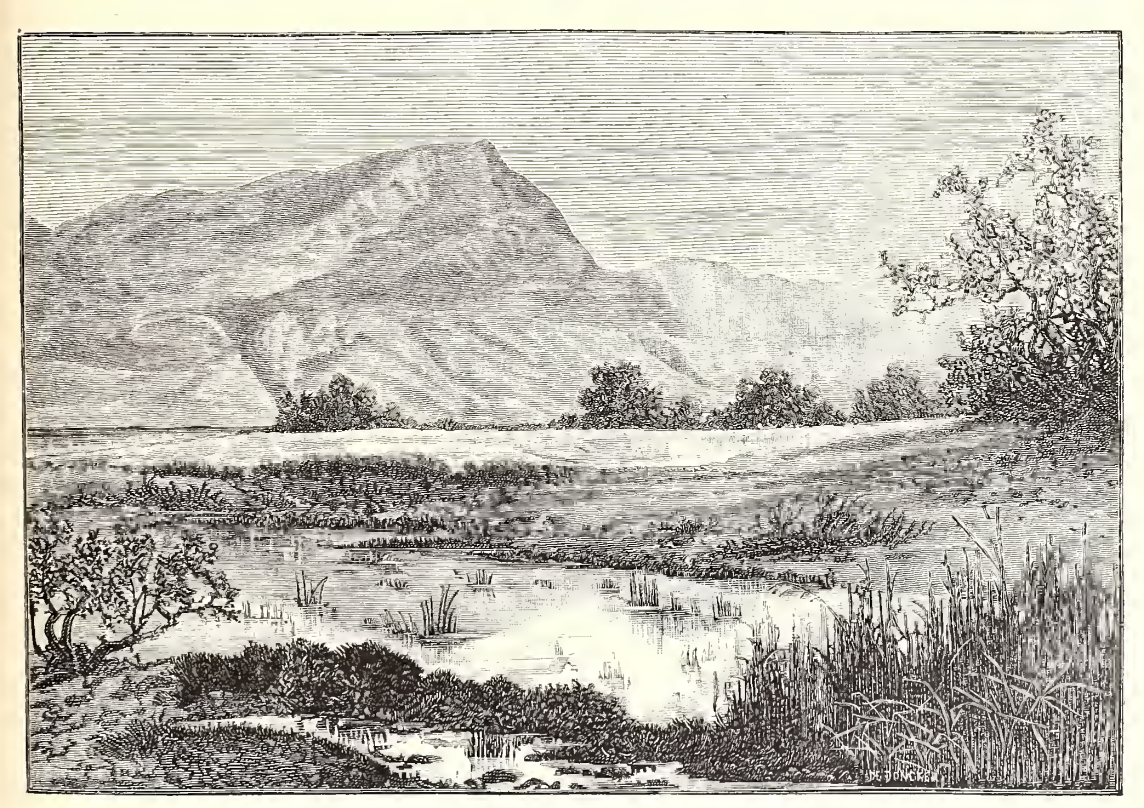
12. ÉLIÉZER, ben Eliyâhû, surnommé Aschkenazi ou l'Allemand, rabbin juif. Voir ASCHKENAZI, t. I, col. 1075.

ÉLIHOREPH (hébreu : *'Ĕlîḥôréf*, « mon Dieu récompense; » Septante : Ἐλιάφ; *Codex Alexandrinus :* Ἐναρέφ), fils de Sisa, scribe à la cour de Salomon. III Reg., IV, 3.

1. ÉLIM (hébreu : *'Êlim*, Exod., XVI, 1; avec *hé* local, *'Êlimâh*, Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9; Septante : Αἰλείμ), deuxième station des Israélites dans le désert, après le passage de la mer Rouge. Exod., XV, 27; XVI, 1; Num., XXXIII, 9. Ce nom dérive de la racine *'ûl* ou *'îl*, « être fort; » d'où « un arbre vigoureux », chêne ou térébinthe. Au pluriel, il indiquerait ici « les grands arbres » du désert, c'est-à-dire les soixante-dix palmiers mentionnés par l'Écriture. Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9. Une autre forme du pluriel est *'Êlôṭ* (*'Êlaṭ*), qui désigne le port septentrional du golfe Élanitique. Cf. Stanley, *Sinaï and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 519. — Élim est placée après Mara, généralement identifiée avec *Aïn Haouarah*, Exod., XV, 23, et elle est décrite en ces deux mots par la Bible : « Les enfants d'Israël vinrent à Élim, où il y avait douze sources (*'ênôṭ*) et soixante-dix palmiers, et ils y campèrent près des eaux. » Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9. C'était donc une oasis qui offrait naturellement aux Hébreux un lieu de repos. Mais où se trouvait-elle? Les opinions se partagent entre les vallées qui se suivent, dans la direction du sud-est, à partir d'Aïn Haouarah, c'est-à-dire les ouadis *Gharandel, Ouseit, Schébéikéh* et *Taiyibéh*.

1° On s'accorde généralement aujourd'hui à placer Élim à l'ouadi *Gharandel*, situé à quatre-vingt-six kilomètres d'Aïoun Mouça, à deux heures d'Aïn Haouarah (fig. 549). Un ruisseau perpétuel, où coule une eau limpide, y entretient des palmiers sauvages (*nakhl*), des tamaris et d'autres plantes du désert. Au printemps, c'est-à-dire à l'époque où les Israélites passaient en cet endroit, le ruisseau se subdivise et forme des étangs entourés de joncs où abondent

les oiseaux. M. S. Bartlett, *From Egypt to Palestine,* in-8°, New-York, 1879, p. 204-205, décrit ainsi Élim, qu'il visita le 10 février 1874 : « Notre camp était au milieu de tamaris, que dominaient cinq petits palmiers... Le ruisseau était à quelque distance. Dans le lit occidental de l'ouadi, l'eau jaillissait de terre à deux endroits peu éloignés l'un de l'autre; un peu plus bas, elle sourdait aussi au bord du ruisseau ou dans son lit; elle se divise en deux ou trois petits bras, où elle coule en murmurant. Les calculs que nous fîmes sur place nous firent tomber d'accord que la fontaine donnait au moins deux tonnes d'eau par minute, à cent quarante mètres de la source. Il est probable qu'un examen sérieux nous aurait fait découvrir plus bas d'autres sources... Ayant traversé le ruisseau, pour me diriger au nord-ouest vers un autre bouquet d'arbres, j'y comptai environ trente jeunes palmiers et dix vieux troncs dont quelques-uns portaient encore des traces de feu. Bonar, en 1855, avait compté en cet endroit quatre-vingts palmiers et s'était arrêté après avoir atteint ce chiffre. Tout autour de ce large espace, l'eau se trouvait à une petite profondeur. Deux endroits ressemblaient à des puits qui auraient été comblés. Quelques petits oiseaux gazouillaient tout autour; je cueillis deux espèces de fleurs à cette époque si peu avancée de l'année... Nous trouvâmes l'eau excellente, aussi bonne que celle du Nil. Nulle part, dans la péninsule, excepté à l'ouadi Feiran, elle n'est aussi abondante. » Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 456; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* Cambridge, 1871, t. I, p. 273; E. Hull, *Mount Seir,* in-8°, Londres, 1889, p. 36; G. Ebers, *Durch Gosem zum Sinai,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 128; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 68, 69.



549. — Vue de l'ouadi Gharandel. D'après une photographie.

2° Cependant M. L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* in-f°, Paris, 1841, p. 85, et J. Wilson, *The Lands of the Bible,* 3 in-8°, Édimbourg, 1847, t. I, p. 174, placent Élim dans l'ouadi *Ouseit* ou *Ossaita.* Le premier en donne les raisons suivantes : 1. A partir de Haouarah, la route naturelle des Israélites traverse l'ouadi Gharandel dans sa partie supérieure; mais elle ne descend pas vers la mer, à l'endroit où se trouvent les sources et les palmiers, ce serait donc un détour. 2. La distance de Haouarah à l'ouadi Gharandel n'est que de deux lieues, ce qui est trop peu pour une journée de marche. 3. Des sources de Gharandel à la station, près de la mer, il y a une journée de quatorze lieues, beaucoup trop forte pour les Israélites, et qu'une caravane de chameaux chargés pourrait difficilement parcourir. Ces trois objections, ajoute-t-il, ne se trouvent point dans la position d'Ossaita, et pendant le séjour des Israélites dans cette vallée, qui serait alors Élim, rien n'empêchait les bergers de pousser leurs troupeaux jusque dans les pâturages de l'ouadi Gharandel. — Ces arguments sont loin d'être péremptoires. On peut répondre, d'une manière générale, que les étapes des Hébreux n'étaient pas réglées comme celles d'une troupe régulière, et qu'elles étaient moins déterminées par la distance que par l'abondance des eaux et de la végétation, si nécessaires pour une immense multitude et assez rares dans le désert. Or l'ouadi Gharandel, de l'aveu de tous les voyageurs, est une des plus belles oasis de la péninsule, l'emportant sur l'ouadi Ouseit par sa largeur, le nombre de ses sources et de ses palmiers, la qualité de ses eaux. Si M. de Laborde admet que les bergers israélites pouvaient, pendant leur campement dans cette dernière vallée, mener leurs troupeaux dans la première, en rebroussant chemin, il est plus naturel de supposer

que, pendant le séjour dans l'ouadi Gharandel, ils allèrent, par une marche en avant, utiliser les richesses de l'ouadi Ouseit, distant de l'autre de deux heures et demie seulement. Enfin, rien n'indique d'une manière précise où fut la station près de la mer, et l'auteur, en la plaçant à quatorze lieues, donne une assertion gratuite. L'étude des lieux permet de croire que le peuple, se dirigeant vers le Sinaï, suivit le chemin qui passe sur les hauteurs, au pied du Djébel Hammâm-Fir'oun, pour descendre de là vers la côte par le premier sentier praticable, c'est-à-dire par l'ouadi Schebeikéh et par l'ouadi Taiyibéh. Il est probable que le quartier général de Moïse était aux sources et aux palmiers de cette dernière vallée, à trente kilomètres environ de l'ouadi Gharandel. La distance, on le voit, bien qu'assez considérable encore, est moitié moindre. Il est permis d'ailleurs de supposer qu'après le long repos qu'on avait pris à Élim, on ne recula pas devant une marche assez longue pour arriver à un campement commode. — M. L. de Laborde est plus dans le vrai quand il combat l'opinion de Thévenot, Shaw et Niebuhr, qui veulent chercher Élim à Tor, bien plus bas, sur les bords de la mer. Elle est tellement invraisemblable, qu'il nous paraît inutile de la discuter.

3° Lepsius, *Briefe aus Ægypten, Æthiopien und der Halbinsel des Sinai*, Berlin, 1852, p. 343, a voulu identifier Élim avec l'*ouadi Schebéikéh*, et H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1865, t. II, p. 142, avec l'*ouadi Taiyibéh*. Ces deux vallées communiquent entre elles, et leur point de jonction est éloigné de quatre heures de l'ouadi Ouseit. La principale raison de Lepsius est aussi fausse que singulière. D'après lui, les douze puits d'Élim auraient été des citernes; il faudrait donc chercher la station dans un endroit sans eau de source, ce qui convient à Schebeikéh. L'hébreu porte formellement *'ênôṭ maim*, « des sources d'eau, » ce qui indique des fontaines et non de simples réservoirs. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1847, t. I, p. 320. — Reste donc toute probabilité pour ouadi Gharandel, que les voyageurs anciens regardaient déjà comme la station d'Élim. Tel est le sentiment de Breydenbach, cité par L. de Laborde, *Comment. géogr. sur l'Exode*, p. 85: « La nuyt venue, appliquames à un torrent apele Orondem (Garandel), la ou nous tendimes nos tentes pour les eaux qui estoient la et demourames la pour la nuyt. Auquel lieu sont plusieurs fontaines vives ayant eau clere et bonne et plusieurs palmiers de quoy nous avions suspicion assez vehemente que ne fut le désert de Helym. »

A. LEGENDRE.

2. **ÉLIM (PUITS D')** (hébreu: *Be'êr 'Êlim;* Septante: Αἰλείμ), lieu mentionné dans Isaïe, XV, 8, dans un oracle contre Moab. Voir BÉER-ÉLIM, t. I, col. 1548.

ÉLIMÉLECH (hébreu: *'Ĕlimélék*, « Dieu est roi » [cf. *Ilumilku*, messager du gouverneur de Tyr, dans les lettres de El-Amarna, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XV, 1893, p. 506-508]; Septante: Ἐλιμέλεχ), homme de la tribu de Juda, originaire de Bethléhem, mari de Noémi et parent de Booz. Ruth, I, 2; II, 1, 3; IV, 3, 9. Une grande famine l'obligea de s'éloigner de Bethléhem, avec sa femme et ses deux fils, Mahalon et Chélion, et de se retirer dans le pays de Moab. Mais il y mourut bientôt, et ses fils se marièrent à deux Moabites, Orpha et Ruth. Ruth, I, 1, 3.

ÉLIODA, nom d'un fils de David, II Reg., V, 16, nommé ailleurs Éliada. Voir ÉLIADA 2.

ÉLIOÉNAÏ. Hébreu: *'Élyô'ênay*, « vers Jahveh mes yeux. » Nom de sept Israélites.

1. **ÉLIOÉNAÏ** (Septante: Ἐλειθανά; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωηναί), fils de Naaria, dans la descendance de Zorobabel. Il eut sept fils. I Par., III, 23, 24. Dans le texte hébreu, il n'est pas dit clairement que ce soit dans la descendance directe de Zorobabel. P. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans *Congrès scientifique international des catholiques*, de 1888, t. I, p. 139.

2. **ÉLIOÉNAÏ** (Septante: Ἐλιωναί; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωνηί), chef de famille dans la tribu de Siméon. I Par., IV, 36.

3. **ÉLIOÉNAÏ** (Septante: Ἐλειθαινάν; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωηναί), un des fils de Béchor, fils de Benjamin, d'après I Par., VII, 8. Il était chef de famille.

4. **ÉLIOÉNAÏ** (hébreu: *'Elyehô'ênay;* Septante: Ἐλιωναίς; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωηναί), lévite, septième fils de Mésélémia, dans la descendance de Coré, et portier du Temple. I Par., XXVI, 3, 12.

5. **ÉLIOÉNAÏ** (hébreu: *'Élyehô'ênay;* Septante: Ἐλιανά), fils de Zarehe, chef de la famille des Phahath-Moab, revint de Babylone avec Esdras, à la tête de deux cents hommes. I Esdr., VIII, 4.

6. **ÉLIOÉNAÏ** (Septante: Ἐλιωνά; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωηναί), prêtre, de la descendance de Pheshur, qui au retour de Babylone renvoya la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi. I Esdr., X, 22. Probablement c'est le même Élioénaï qui accompagna Néhémie dans la dédicace des murs de Jérusalem et joua de la trompette. II Esdr., XII, 40.

7. **ÉLIOÉNAÏ** (Septante: Ἐλιωνά; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιωηναί; *Sinaiticus*: Ἐλιωνάν), Israélite de la famille de Zéthua, qui se sépara de la femme étrangère qu'il avait prise pendant la captivité. I Esdr., X, 27.

E. LEVESQUE.

ÉLIPHAL (hébreu: *'Élifal*, « Dieu juge; » Septante: Ἐλφάτ; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιφαάλ), fils d'Ur, un des trente braves de David. I Par., XI, 35. Dans le lieu parallèle, II Reg., XXIII, 34, on lit *Éliphélet*. Voir ÉLIPHÉLET 1.

ÉLIPHALETH. Hébreu: *'Élîfêlét*, et à la pause *'Élîfâlét*, « Dieu est refuge. » Nom de trois Israélites.

1. **ÉLIPHALETH** (Septante: Ἐλειφάαθ; II Reg., V, 16: Ἐμφάλετ; *Codex Sinaiticus*: Ἐνφάλετ; *Alexandrinus*: Ἐλιφάλετ), le dernier fils de David, qui naquit à Jérusalem, II Reg., V, 16; I Par., XIV, 7; comme dans I Par., III, 8, le nom ne se trouve pas à la pause, il est ponctué *'Elîfélét*: de là le nom Éliphéleth de la Vulgate dans cet endroit.

2. **ÉLIPHALETH** (Septante: Ἐλειφάλα), autre fils de David, d'après I Par., III, 7, et aussi d'après I Par., XIV, 5, où on lit la forme abrégée *Elpâlet*. Mais ce nom manque dans la liste de II Reg., V, 16. L'absence en cet endroit d'un nom porté par un autre fils de David rend son insertion suspecte dans les Paralipomènes. On dit néanmoins que cet Éliphaleth a pu mourir jeune et sans enfants, et qu'on a donné alors son nom à un autre enfant né plus tard, pour le conserver dans la famille. Cette hypothèse donne peut-être raison de la répétition du même nom dans cette énumération des fils de David, mais n'explique pas son absence dans la liste de II Reg., V, 14-16. Une répétition par erreur de copiste est aussi vraisemblable.

3. **ÉLIPHALETH** (Septante: Ἐλιφάλεις; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιφάλετ), troisième fils d'Ésec, dans la descendance de Saül par Jonathas. I Par., VIII, 39.

E. LEVESQUE.

ÉLIPHALU (hébreu: *'Élifelêhû*, « celui que Dieu distingue; » Septante: Ἐλειφενά, Ἐνφαναίας; *Codex Alexandrinus*: Ἐλιφαλά), lévite, parmi les musiciens

du second ordre, qui accompagnèrent le transport de l'arche de la maison d'Obédédom à la cité de David. Il jouait du *kinnor*. I Par., xv, 18, 21.

ÉLIPHAZ. Hébreu : *Élifaz;* Septante : Ἐλιφάς. Nom de deux personnages, étrangers au peuple d'Israël.

1. **ÉLIPHAZ,** fils aîné d'Ésaü par Ada. Il eut cinq fils : Théman, Omar, Sépho, Gatham et Cénez; et d'une concubine nommée Thamna il eut encore Amalech. Gen., XXXVI, 10, 11, 12, 15, 16; I Par., I, 35, 36.

2. **ÉLIPHAZ,** un des trois amis qui vinrent consoler Job dans son malheur et discutèrent avec lui sur les causes de la souffrance dans cette vie. Job, II, 11. Le texte sacré l'appelle le Thémanite. Le nom de Théman, qui était peut-être également le nom d'une ville, désignait une région de l'Arabie Pétrée confinant à l'Idumée méridionale. Jer., XLIX, 20; Hab., III, 3 (hébreu). Elle devait son nom à Théman, petit-fils d'Ésaü par son père Éliphaz. Gen., XXXVI, 4; I Par., I, 35-36. C'est ce qui a fait penser que l'ami de Job était un descendant de cet autre Éliphaz et de Théman, et par conséquent d'Ésaü. Les hommes de son pays jouissaient d'une grande renommée de sagesse dans l'antique Orient. Jer., XLIX, 7, Cf. Bar., III, 22-23; Abd., 8 (hébreu). Éliphaz justifie en sa personne cette bonne réputation, comme on peut en juger par la gravité et la calme dignité de ses discours. Il semble même avoir eu trop conscience de cette valeur personnelle, qui lui donnait, peut-être conjointement avec son âge, la prééminence sur ses deux compagnons, Baldad et Sophar. Job, XV, 9-10. — C'est lui qui dirige, peut-on dire, la discussion. Il ouvre chacune des trois séries de discours échangés entre Job et ses « importuns consolateurs », Job, XVI, 2; Baldad et Sophar ne font guère que reproduire sous d'autres formes et sur un autre ton ses arguments ou plutôt son argument. Car il n'a guère qu'une idée, présentée sous différents aspects et délayée dans de longs développements : l'homme droit et innocent ne saurait périr, c'est le méchant seul qu'atteint la douleur, et l'on ne souffre en cette vie que ce que l'on a mérité. Job, IV, 7-9, etc. D'ailleurs nul n'est innocent devant Dieu, de qui la sainteté et la majesté sont incomparables. Job, IV, 17-19; XV, 12-16. — Éliphaz parle d'abord à Job comme un ami plein de compassion pour son malheur, et, quoique bien convaincu que ce malheur est mérité, il le lui insinue plutôt qu'il ne le lui reproche; il ne le met en cause que d'une manière indirecte en discourant sur le châtiment inévitable du méchant, sur la sainteté et la justice de Dieu et aussi sur sa bonté; car Dieu lui rendra sa prospérité passée, s'il sait profiter de la correction présente. Mais lorsque Job s'est justifié et a réfuté son raisonnement et celui de Baldad et de Sophar, Éliphaz change de ton; son langage devient aigre et violent, et Job peut aisément se reconnaître dans le portrait de l'impie qui attaque Dieu et finit par être écrasé par cette toute-puissance qu'il a bravée. Job, XV. Enfin après que Job a clairement démontré qu'il n'est nullement coupable des fautes qu'on lui impute, Éliphaz, à bout de raisons, perd toute mesure et se répand contre son ami en reproches et en accusations aussi gratuites qu'injurieuses. Il termine cependant en l'exhortant à se convertir et en lui promettant de nouveau le retour de la prospérité en récompense de sa conversion. Job, XXII. — Dieu réservait à Éliphaz une leçon qui devait humilier sa sagesse trop présomptueuse. Le vieillard de Théman, déjà réduit au silence par Job, dut s'incliner sous la sévère réprimande de Dieu même l'interpellant par son nom pour lui manifester son courroux contre lui et ses deux amis. Pour comble d'humiliation, Dieu l'obligea de lui offrir, avec Baldad et Sophar, un sacrifice de sept taureaux et de sept béliers par les mains de ce Job, tout à l'heure objet de leur injuste dédain, et maintenant leur intercesseur nécessaire pour apaiser la colère divine. Job, XLII, 7. E. PALIS.

ÉLIPHÉLETH. Hébreu : *'Ĕlîfélét* (même nom que *'Elîfâlet,* avec la seule différence de la voyelle *â*, demandée par la pause). Nom de quatre Israélites.

1. **ÉLIPHÉLETH** (Septante : Ἀλειφάλεθ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιφάλετ), fils d'Aasbaï, un des vaillants guerriers de David. II Reg., XXIII, 34. Dans le passage parallèle I Par., XI, 35, il est appelé Éliphal, fils de Ur. אליפל, 'Elifal, est le même nom que אליפלט, 'Elîfélét, moins la dernière lettre, omise probablement par distraction. Et Aasbaï, אחסבי, le nom de son père d'après le récit des Rois, vient peut-être de l'union du nom de Ur avec le mot suivant du texte, אור חפר, *'Ur ḥéfér,* mal lu. Voir MACHATI 2, t. IV, col. 505.

2. **ÉLIPHÉLETH,** nom du dernier fils de David, I Par., III, 8, appelé Éliphaleth II Reg., V, 16. Voir ÉLIPHALETH 1.

3. **ÉLIPHÉLETH** (Septante : Ἀλειφάτ), un des chefs de famille, de la descendance d'Adonicam, qui revint avec Esdras. I Esdr., VIII, 13.

4. **ÉLIPHÉLETH** (Septante : Ἐλειφάνεθ; *Codex Sinaiticus :* Ἐλειφάλεθ; *Alexandrinus :* Ἐλιφάλετ), Israélite, un des fils de Hasom, qui répudia la femme qu'il avait prise contre la loi. I Esdr., X, 33. E. LEVESQUE.

ÉLISA (hébreu : *'Ĕlîšâh;* Septante : Ἐλισά, Gen., X, 4; I Par., I, 7; Ἐλεισαί, Ezech., XXVII, 7), le premier des fils de Javan, descendant de Japheth. Gen., X, 4; I Par., I, 7. Javan, dans la Bible, représente les Ioniens ou les Grecs. A quelle peuplade correspond Élisa? La question ne manque pas d'une certaine difficulté, et a donné lieu à différentes opinions. — Consultons d'abord l'Écriture, les versions et la tradition. Outre les listes généalogiques de la Genèse et des Paralipomènes, Ézéchiel, XXVII, 7, parle des « îles d'Élisa » (hébreu : *'iyyê 'Elîšâh;* Septante : νῆσοι Ἐλεισαί), qui fournissaient à Tyr « l'hyacinthe et la pourpre » pour « ses tentures », c'est-à-dire probablement les tentes dressées sur le pont de ses navires. Le mot *'iyyîm*, état construit : *'iyyê*, indique en général des côtes maritimes ou des îles. Le samaritain, Gen., X, 4, porte *'Elîs;* le syriaque, Gen., X, 4; I Par., I, 7, *'Elîša*, et, Ezech., XXVII, 7, *'Eles.* On lit dans le Targum du Pseudo-Jonathan, Gen., X, 4, *'Allas*, et, dans le Targum de Jérusalem, la paraphrase suivante : « Et les fils de Javan, *'Ĕlîšâ'*, et le nom de leurs provinces, *'Alastârâsûm.* » Enfin le Targum de Jonathan sur Ezech., XXVII, 7, explique *'Elîšâh* par *medinat 'Italyâ'*. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 1, Ἐλισᾶς μὲν Ἐλισαίους ἐκάλεσεν ὧν ἦρχεν, Αἰολεῖς δὲ νῦν εἰσί, « Élisa donna son nom aux Éliséens, dont il fut le chef, et qui sont maintenant les Éoliens. » Les Talmuds rendent ce mot par *Ellas*, suivant les uns; par *Elis* ou *Æolis,* suivant les autres. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 424. Saint Jérôme, *Lib. heb. quæst. in Genesim*, t. XXIII, col. 951, dit, comme Josèphe : « Des Ioniens, c'est-à-dire des Grecs, naissent les Éliséens, qui sont appelés Éoliens, *Æolides;* d'où la cinquième langue de la Grèce est nommée *éolienne.* »

C'est sur ces différentes interprétations que s'appuient plus ou moins les opinions suivantes. — 1° A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 6e édit., 1892, p. 176, préfère l'explication targumique, *medinat 'Italyâ'*, et la glose empruntée à Eusèbe par le Syncelle : Ἐλισσα ἐξ οὗ Σικελοί, « Élissa, de qui viennent les Siciliens. » Le premier fils de Javan représenterait donc la Sicile et la Basse-Italie, bien connues des Phéniciens, et qu'il serait étonnant de ne pas voir mentionnées entre l'Hellade (*Javan*) et l'Espagne (*Tharsis*). Il est permis de regarder comme

bien fragile le fondement de cette hypothèse, « qu'aucune preuve et aucune tradition ne justifient, et où [les auteurs] ont été guidés par l'idée fausse qu'Élischâh devait être en dehors de Yâvân, qui embrasse tous les Grecs. » Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* Paris, 1884, t. II, 2e part., p. 35. — 2° Moins acceptable encore est celle qui veut voir Carthage dans Élisa, parce que la légendaire fondatrice de cette ville est appelée Élissa en même temps que Didon. C'est la conjecture qu'émet, avec un point d'interrogation, Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 250. « Quarth-Hadaschth ou Carthage, dit encore justement M. Fr. Lenormant, *loc. cit.,* était une fille de Kéna'an. Jamais l'idée ne serait venue à un Phénicien ou à un Hébreu de la ranger parmi les enfants de Yâvân. » — 3° La majorité des commentateurs reconnaît ici la population de la Grèce européenne, ce qui est plus conforme à la tradition. Mais encore à quelle tribu spéciale faut-il remonter?

Si l'on regarde *'Elîšâh* comme un nom indigène, que les Phéniciens n'ont pas forgé, et dont il faut chercher la source dans la nomenclature géographique ou ethnographique de l'ancienne Grèce, on trouvera trois termes auxquels les exégètes l'ont comparé : Ἑλλάς, Ἦλις et Αἰολεῖς. — J. D. Michaelis, *Spicilegium geogr. Hebræorum,* Gœttingue, 1768-1770, t. I, p. 79, prend le premier terme de comparaison; mais les lois de la linguistique s'opposent à ce sentiment. La forme la plus ancienne de Ἕλληνες est Σελλοί. Dans la forme postérieure *Hellên,* l'*s* initial primitif s'est changé en *h*, et le thème s'est développé par l'addition d'un *n* final. Une transcription aussi vieille que celle de la Bible conserverait nécessairement la sifflante du début, qui appartenait à la racine originaire, *sal* ou *sel.* — S. Bochart, *Phaleg.,* lib. III, cap. IV, Caen, 1646, p. 176, se reporte à Ἦλις du Péloponèse, mais la forme première de Ἠλεῖοι est ϜαλεῖϜοι, avec double *digamma;* celle de Ϝαλεῖοι était si bien consacrée par la tradition dans l'usage local, que, jusqu'au milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne, la légende des monnaies des Éléens reste ϜΑΛΕΙΩΝ. La transcription sémitique devrait donc présenter un *vav* correspondant au *digamma* initial, ce qui n'existe pas. — Il est donc plus conforme à la philologie de rapprocher *'Elîšâh* de Αἰολιεὺς, pluriel Αἰολιέες, Αἰολιεῖς; forme primitive : ΑἰολιεϜὺς, pluriel ΑἰολιέϜες. La transcription phénico-hébraïque est d'autant plus acceptable qu'elle a pu se faire sur une forme ΑἰλιεϜὺς, Αἰλιεὺς, où l'*o* était tombé, comme on l'observe dans αἴλουρος, pour αἰόλουρος, et dans la comparaison de αἴνω avec αἰονάω. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 81. La correspondance de *'Elîšâh* avec ΑἰλιεϜὺς est tout à fait analogue à celle de la transcription égyptienne du nom des Achéens, *A-qa-y-va-ša,* avec son prototype ἈχαιϜὸς, devenu ensuite Ἀχαιός.

Les Éoliens sont une des deux divisions des Hellènes proprement dits, opposés aux Ioniens, quand, dans les populations de la Grèce, on ne distingue que des Doriens, des Éoliens et des Ioniens. La tradition généalogique plus habituellement répandue compte chez les Hellènes propres ou Grecs occidentaux trois branches : Éoliens, Doriens et Achéens. Dans ce sens restreint, les Éoliens sont un peuple qui a eu pour berceau la Thessalie, où la légende fait régner leur père Aiolos. De là ils s'étendirent sur l'Eubée, sur la Béotie, et enfin sur l'Étolie, où ils trouvèrent déjà établis les Étoliens et les Éléens. Quelques tribus pénétrèrent également dans le Péloponèse. Les Phéniciens, qui ne durent avoir de relations qu'avec les côtes de la Grèce, et ne purent, en Macédoine et en Thessalie, connaître que la population du littoral, c'est-à-dire les Éoliens, en étendirent le nom, altéré dans leur propre langue, à toute race protohellénique ou dorienne qui s'était mêlée avec les Éoliens. Cette extension eut lieu d'ailleurs dans la bouche et les traditions des Grecs eux-mêmes. « Et l'auteur du tableau ethnographique du chapitre X de la Genèse était ainsi autorisé à appliquer, comme il l'a manifestement fait, l'appellation de *'Elîšâh* = Αἰολιέες à toutes les populations de la Grèce européenne, à l'ensemble des Hellènes proprement dits, à une époque où les Doriens n'étaient pas encore descendus de leurs montagnes sur le terrain où s'étendent ses connaissances géographiques, et peut-être n'avaient pas encore constitué leur individualité spéciale, distincte de celle des Éoliens. » F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, 2e part., p. 43.

M. J. Halévy, *Recherches bibliques,* Paris, t. I, 1895, p. 260-264, précise davantage la question. Pour lui, *'Elîšâh* représente, en particulier, une contrée spéciale du Péloponèse, la Laconie. D'abord, le parallélisme, intentionnellement établi par l'auteur sacré entre les deux premiers fils de Javan, Élisa et Tharsis d'un côté, et Céthim (Chypre) et Dodanim ou Rodanim (Rhodes) de l'autre, montre qu'il ne faut pas chercher dans ceux-là de grands pays continentaux, mais des îles, tout au plus des péninsules, que les anciens englobaient d'ordinaire dans cette dénomination. Ensuite l'identité d'*'Elîšâh* avec la Laconie résulte de l'abondance en coquilles de pourpre qui rendit ce pays célèbre dans toute l'antiquité, ce à quoi fait allusion Ézéchiel, XXVII, 7. Quant au nom lui-même, il doit être emprunté à une ville maritime importante de la Laconie propre. Il doit en outre représenter un dérivé ethnique du nom indigène de cette ville, ce qui résulte de la forme des deux dernières personnifications : Céthim (hébreu : *Kiṭṭîm*) et Dodanim (hébreu : *Dôdânîm* et *Rôdânîm*), qui sont les pluriels des noms ethniques *Kiṭṭyi* et *Rôdânî,* tirés l'un de Κήτιον, et l'autre de Ῥόδος. Voir CÉTHIM, col. 466, et DODANIM, col. 1456. Ainsi *'Elîšâh* est un nom ethnique dérivé de la ville de Ἕλος en Laconie. Les fréquents rapports des Phéniciens avec cette cité maritime ont été constatés dans ces derniers temps par les inscriptions phéniciennes et gréco-chypriotes découvertes dans l'île de Chypre. On connaissait déjà des ex-voto voués par les Phéniciens à Apollon Amycléen. Des trouvailles récentes y ont ajouté le culte d'Apollon d'Hélos, Ἀπόλλων Ἐλείτης, רשף אליית ou רשף אלהיתם, en dialecte Ἀπείλον Ἐλείτης ou Ἀλασιωτης. De ces deux formes ethniques dérivées d'Hélos, l'une, Ἐλείτης, se rapproche beaucoup de la forme classique et est rendue en phénicien par אליית, avec élision du *sigma* final; la seconde, populaire, revêt la physionomie jadis entièrement inconnue de Ἀλασιωτης, dont la transcription littérale en caractères sémitiques serait אלסיתם ou אלשיתש. Le fait que la transcription phénicienne le rend par אלהיתם, avec un ה, *hé,* au lieu de ס, *samech,* montre seulement qu'au IVe siècle avant notre ère la lettre *s* placée entre deux voyelles se réduisait, dans le dialecte chypriote, à une faible aspiration. Le nom hébreu אֱלִישָׁה, *'Elîšâh,* anciennement אֱלִישָׁת, *'Elîšâṭ,* s'est donc développé sur la base de Ἀλασιωτ(ης) — (ש) אֲלַשִׁית, *'Alašîôṭ (š).* L'altération consiste, d'une part, dans le rejet de la sifflante finale, ש, *š,* après la dentale, ת, *ṭ;* de l'autre, dans la métathèse subie par la voyelle *i.* — La discussion, on le voit, repose uniquement sur la comparaison des mots. C'est une base fragile assurément; mais c'est la seule que possède la science actuelle, dont nous avons donné les derniers résultats. A. LEGENDRE.

ÉLISABETH, nom de deux femmes, une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament.

1. ÉLISABETH (hébreu : *'Ělišéba',* « dont le serment est Dieu; » Septante : Ἐλισαβέθ), épouse d'Aaron. Exod., VI, 23. Elle était fille d'Aminadab, de la tribu de Juda, et mère de Nadab, Abiu, Éléazar, Ithamar. Elle était sœur de Naasson, chef de la tribu de Juda dans le désert du Sinaï. Exod., VI, 23; Num., II, 3.

2. **ÉLISABETH** (grec : 'Ἐλισάβετ ou 'Ἐλεισάβετ), épouse de Zacharie et mère de Jean-Baptiste. Elle était de famille sacerdotale, « des filles d'Aaron. » Luc., I, 5. Cependant saint Luc, I, 36, la dit parente de Marie, mére du Seigneur, qui était de la tribu de Juda. Les lévites ayant le droit de prendre femme dans toutes les tribus, on conçoit facilement qu'Élisabeth, de la tribu de Lévi et de la descendance d'Aaron par son pére, pouvait étre du côté maternel parente de la Sainte Vierge. Saint Hippolyte, d'aprés Nicéphore Callixte, *Hist. Ecclesiast.*, II, 3, t. CXLV, col. 760, prétend que la mère de la Sainte Vierge et celle de sainte Élisabeth étaient sœurs : il appelle la première Anne et la seconde Sobé. Le ménologe des Grecs, au 8 septembre, établit de la même façon la parenté. Ce systéme et les noms des personnages paraissent provenir des Évangiles apocryphes, qui au milieu des légendes peuvent avoir conservé quelques traits historiques. Élisabeth, comme Zacharie, était « juste » et fidèle á la loi. Déjà avancée en âge, elle n'avait pas eu d'enfant, étant stérile. Mais, touché de leurs désirs et de leurs priéres, Dieu, par l'ange Gabriel, qui apparut dans le Temple à Zacharie, leur promit un fils. La promesse divine ne tarda pas á se réaliser aprés le retour de Zacharie. Élisabeth conçut, et, ne voulant plus être montrée comme la stérile et en butte aux opprobres de la part de gens qui ne connaissaient pas encore la grâce qu'elle avait reçue, elle se tint cachée dans sa demeure pendant cinq mois, par une légitime fierté et par respect pour le don de Dieu. Luc., I, 24-25. Quand Marie, après l'incarnation du Verbe, vint dans sa demeure, sous l'inspiration d'en haut, Élisabeth, avec joie et humilité, félicite sa parente de la grâce incomparable qu'elle a reçue. Luc., I, 40-45. Marie ne lui répond pas directement; mais, recueillie en elle-même, elle exprime les sentiments de son cœur dans le cantique *Magnificat*. Quand Élisabeth donna naissance à un fils, ses amis et parents se réjouirent avec elle. Luc., I, 57-58. Le huitiéme jour vint la circoncision, et il s'agit de donner un nom à l'enfant. Contrairement aux prévisions et indications des assistants, Élisabeth voulut qu'il s'appelât Jean, se trouvant ainsi par une sorte d'inspiration d'accord avec la volonté de Zacharie : ce qui étonna les témoins du fait. L'Église latine célèbre sa fête en même temps que celle de Zacharie, le 5 novembre.

E. LEVESQUE.

ÉLISAMA. Hébreu : *'Ĕlîšâmâ'*, « Dieu écoute; » Septante : 'Ἐλεισαμά; *Codex Alexandrinus :* 'Ἐλισαμά. Nom de six Israélites.

1. **ÉLISAMA,** fils d'Ammiud et chef de la tribu d'Éphraïm à l'époque du dénombrement du peuple dans le désert du Sinaï. Num., I, 10; II, 18; X, 22. Il vint avec les autres chefs de tribu offrir les dons prescrits. Num., VII, 48. D'aprés la généalogie de I Par., XXVI, 27, il était grand-père de Josué.

2. **ÉLISAMA** (Septante : 'Ἐλεισαμά, 'Ἐλεισαμάε; *Codex Alexandrinus :* 'Ἐλισαμά), fils de David, né à Jérusalem. II Reg., V, 16; I Par., III, 8; XIV, 7.

3. **ÉLISAMA,** pére de Nathanias et grand-pére d'Ismaël, le meurtrier de Godolias. IV Reg., XXV, 25; Jer., XLI, 1. Il était de race royale. Pour l'explication de cette dernière expression, voir ISMAËL, fils de Nathanias.

4. **ÉLISAMA,** un des descendants de Juda, dans la branche de Jéraméel. Il était fils d'Icamia. I Par., II, 41.

5. **ÉLISAMA** (Septante : 'Ἐλεισά; *Codex Alexandrinus :* 'Ἐλισαμά), nom donné dans I Par., III, 6, à un fils de David, qui est ailleurs, II Reg., V, 15, et I Par., XIV, 5, nommé plus justement Élisua. Voir ce mot.

6. **ÉLISAMA,** prêtre, envoyé avec un autre prêtre et plusieurs lévites par le roi Josaphat dans les villes de Juda, le livre de la Loi à la main, pour instruire le peuple. II Par., XVII, 8.

7. **ÉLISAMA** (Septante : 'Ἐλεισαμά, 'Ἐλεισά; *Codex Alexandrinus :* 'Ἐλισαμά), scribe du roi Joakim. Il était dans la chambre du scribe ou chancellerie, avec quelques officiers de la cour, quand Michée, fils de Gamarias, vint rapporter la prophétie de Jérémie, que Baruch venait de lire. Les grands officiers de la cour, effrayés du contenu de cette prophétie, allèrent en avertir le roi, mais en laissant le rouleau qui contenait les avertissements divins dans la chambre d'Élisama. Joakim l'envoya chercher. Jer., XXXVI, 12, 20, 21 (Septante, XLIII, 12, 20, 21). Quelques auteurs identifient ce scribe avec Élisama 3; il serait alors membre de la famille royale. E. LEVESQUE.

ÉLISAPHAN. Hébreu : *'Ĕlîṣâfân*, « Dieu protége; » Septante : 'Ἐλισαφάν, 'Ἐλεισαφάν. Nom de deux Israélites.

1. **ÉLISAPHAN,** lévite, fils d'Osiel, Exod., VI, 22, chef de la famille de Caath, Num., III, 30, au temps du dénombrement du peuple au Sinaï. Quand Nadab et Abiu furent punis de mort pour avoir brûlé des parfums devant le Seigneur avec du feu profane, Moïse commanda à Misaël et á Élisaphan d'emporter leurs corps hors du camp. Lev., X, 4. Au temps de David, la famille d'Élisaphan était représentée par deux cents lévites, avec Séméias pour chef. I Par., XV, 8. A l'époque des réformes d'Ézéchias, deux chefs de cette famille furent chargés de purifier le Temple. II Par., XXIX, 13. Dans Exod., VI, 22, le nom est écrit sous la forme abrégée : *'Elṣâfân*.

2. **ÉLISAPHAN,** fils de Pharnach, chef de la tribu de Zabulon, un de ceux qui furent choisis par Moïse pour faire le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 25.

E. LEVESQUE.

ÉLISAPHAT (hébreu : *'Ĕlîšâfât*, « Dieu juge; » Septante : 'Ἐλεισαφάν; *Codex Alexandrinus :* 'Ἐλισαφάτ), fils de Zéchri, un des centurions de la garde royale qui aidèrent le grand prêtre Joïada á placer sur le trône le jeune roi Joas. II Par., XXIII, 1-8.

1. **ÉLISÉE** (hébreu : *'Ĕlîšâ';* Septante : 'Ἐλισά, 'Ἐλισαιέ; Nouveau Testament : 'Ἐλισσαῖος; Vulgate : *Elisæus*, « Dieu est mon salut »), prophète, fils de Saphat et riche habitant d'Abelméhula.

I. SA VOCATION. — Quelques commentateurs ont pensé qu'il avait été de bonne heure disciple d'Élie et qu'il avait vécu avec lui sur le Carmel, dans une école de prophètes. Mais la soudaineté de sa vocation rend plus vraisemblable qu'il n'avait pas fréquenté les écoles prophétiques et qu'il ne s'était pas préparé á son rôle futur. Dieu, aprés la vision de l'Horeb, avait chargé Élie de choisir Élisée comme son successeur. Élisée devait continuer l'œuvre réformatrice d'Élie et frapper les impies du glaive de sa parole, instrument des justices divines. III Reg., XIX, 16-17. Élie le trouva occupé au labour. Douze paires de bœufs creusaient sous ses yeux le sillon, et lui-même dirigeait la douziéme charrue. Voir col. 602-605. Élie alla droit à lui, et sans proférer une parole, sans lui adresser même le salut ordinaire, il jeta sur lui son manteau. Cette véture silencieuse signifiait clairement l'appel d'Élisée á la mission prophétique et symbolisait la transmission des pouvoirs. Élisée en comprit le sens, et, répondant sans tarder à la vocation divine, il courut après Élie, qui se retirait, et lui demanda seulement le temps d'aller embrasser son père et sa mère. Quelques exégétes pensent qu'Élie blâma l'attachement trop naturel d'Élisée pour ses parents; mais le nouveau disciple interpréta la parole du maître comme une autorisation indirecte. S'éloignant donc, il tua la paire de bœufs qui conduisait sa charrue, en fit cuire la chair avec le bois de la charrue et des harnais,

et il célébra un repas d'adieux avec ses parents et ses amis. Le repas achevé, il se leva, s'en alla, suivit Élie et le servit. Il se constitua ainsi son disciple, en attendant qu'il devînt son successeur. III Reg., XIX, 19-21.

Tandis qu'Élie vécut, Élisée resta au second plan. Son activité commence à l'enlèvement d'Élie. Sa persistance à vouloir suivre ce jour-là son maître jusqu'au bout lui valut d'être le témoin attristé de la disparition du grand prophète et de recevoir une double part de son esprit et de sa puissance. Voir Élie. Il hérita aussi du manteau d'Élie, qui était le signe visible de la succession prophétique. Il en fit bientôt usage. Parvenu sur le bord du Jourdain, il imita Élie et frappa les eaux du manteau qui lui avait été légué. La leçon de la Vulgate fait supposer que la confiance d'Élisée fut mise à l'épreuve, puisqu'il dut frapper deux fois les eaux avant qu'elles ne lui ouvrissent le passage. Mais le texte hébreu ne mentionne pas cette circonstance, et dit seulement qu'Élisée, plein de foi, agit au nom du Dieu d'Élie et renouvela le prodige qu'Élie avait opéré quelques instants auparavant. Ce prodige accrédita Élisée auprès des fils des prophètes, qui reconnurent en lui le successeur d'Élie, vinrent à sa rencontre et se prosternèrent à ses pieds jusqu'à terre. Ils lui demandèrent aussitôt l'autorisation de faire rechercher Élie. Bien qu'il n'eût pas d'espoir dans le succès des recherches, il les permit, vaincu par l'importunité de ses disciples et dans le dessein de les convaincre de la disparition complète de leur commun maître.

II. Sa mission. — 1° Élisée commença bientôt l'exercice de sa mission. Comme celle d'Élie, elle fut douce et bienfaisante à l'égard des humbles et des pauvres, menaçante et terrible envers les orgueilleux et les impies. Les habitants de Jéricho se plaignirent au prophète de l'insalubrité des eaux de leur ville et de leurs pernicieux effets. Élisée se fit apporter du sel dans un vase neuf, et il le jeta dans la fontaine. Ce sel, principe d'incorruptibilité, et symbole de la puissance curative du Seigneur, assainit, par la volonté de Jéhovah, que le prophète avait invoqué, les eaux de la fontaine appelée aujourd'hui Aïn-es-Soultan (voir col. 1696). Montant de Jéricho à Béthel, Élisée dut exercer sur ses contempteurs les effets de la vengeance divine. Comme il approchait de cette dernière ville, qui était un des centres du culte des veaux d'or, III Reg., XII, 29, de jeunes garçons qui en sortaient se moquèrent de lui et l'insultèrent. C'étaient sans doute des enfants d'Israélites, qui étaient devenus idolâtres. Reconnaissant un prophète du vrai Dieu, ils le tournèrent en ridicule, en raison de sa calvitie précoce. Voir col. 89. Élisée les maudit au nom de Jéhovah, et aussitôt deux ours sortirent de la forêt et déchirèrent en morceaux quarante-deux de ces enfants. Élisée n'avait pas cédé à un mouvement de vengeance personnelle; il avait voulu faire respecter un prophète de Dieu. Aussi le Seigneur rendit-il efficace sa malédiction, afin d'imposer aux idolâtres une crainte salutaire à l'égard de ses envoyés. Cf. *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. LXXX, *Patr. gr.*, t. VI, col. 1321. De Béthel, Élisée se retira sur le Carmel, probablement pour se recueillir et se préparer dans la solitude à sa mission publique. Il revint ensuite à Samarie, IV Reg., II, 1-25, où il avait une maison. IV Reg., VI, 32.

2° Il ne tarda pas à se mêler à la politique. Les rois d'Israël, de Juda et d'Édom s'étaient coalisés contre Mésa, roi de Moab. Dans le désert de l'Idumée, leurs troupes manquèrent d'eau. Dans cette extrémité, Josaphat, roi de Juda, demanda un prophète de Jéhovah qui pût prier pour eux. Un serviteur du roi d'Israël désigna Élisée, le disciple familier d'Élie, celui qui versait de l'eau sur ses mains. Élisée avait donc suivi l'armée. Josaphat, qui connaissait déjà sa réputation, alla avec les deux autres rois lui demander audience. Élisée dit à Joram des paroles sévères et le renvoya aux prophètes de son père et de sa mère, aux prophètes de Baal et d'Astarté, qu'Achab et Jézabel avaient introduits dans le royaume d'Israël. Joram implora humblement son assistance en considération des rois alliés. Élisée attesta par serment qu'il ne remplirait son ministère prophétique que par égard pour Josaphat, qui était un fidèle adorateur de Jéhovah. Mais sa conversation avec Joram avait troublé son âme. Afin de calmer son émotion et de se disposer ainsi à recevoir l'inspiration prophétique, il demanda un harpiste. Tandis que le musicien jouait, l'esprit du Seigneur anima Élisée, qui au nom de Jéhovah promit l'eau pour les troupes et prédit la défaite des Moabites. Le lendemain matin, conformément à la prédiction, les eaux affluèrent du sud, du côté de l'Idumée, dans le lit du torrent. Élisée avait annoncé qu'elles ne tomberaient pas sur les troupes alliées, mais qu'elles viendraient d'ailleurs, à la suite d'un orage ou d'une trombe que l'on n'aurait pas entendu. Au lever du soleil, les Moabites aperçurent les eaux rouges comme du sang; ils crurent qu'elles étaient rougies par le sang des alliés, versé par leur propre glaive, et qu'ils n'avaient plus qu'à courir au butin. Ils éprouvèrent, au contraire, selon la prophétie d'Élisée, une défaite complète. IV Reg., III, 9-25.

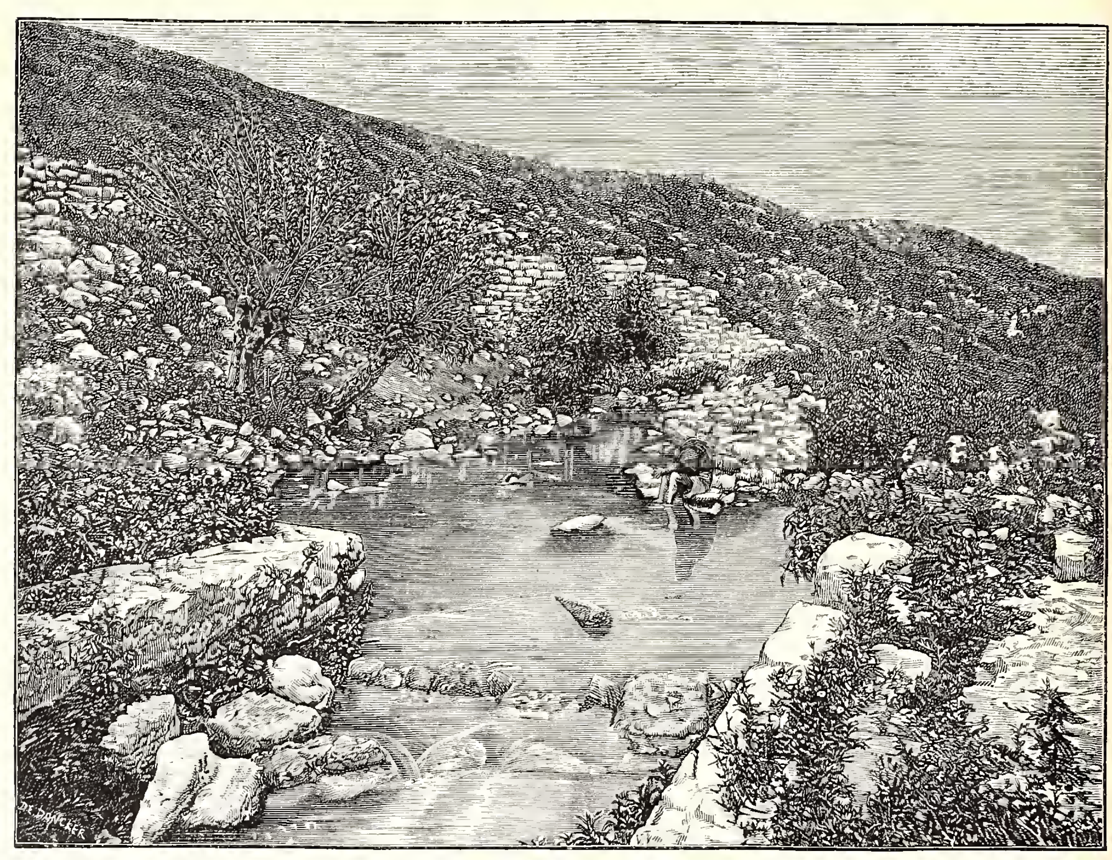
3° L'historien sacré a groupé ensuite une série de miracles dans le but de montrer qu'Élisée avait réellement hérité de la puissance d'Élie. 1. Le disciple réalise les mêmes prodiges que son maître. La veuve d'un prophète, poursuivie par un créancier impitoyable, recourt à Élisée. Pour lui procurer des ressources, celui-ci multiplie miraculeusement un peu d'huile et en remplit un grand nombre de vases vides. L'huile ainsi augmentée fut vendue, et le prix de la vente suffit non seulement à payer les dettes, mais encore à pourvoir aux besoins de la veuve et de ses fils. — 2. Une femme riche de Sunam donnait souvent l'hospitalité au prophète; elle fit même construire pour lui un logement séparé, qu'elle meubla convenablement. Un jour, par reconnaissance, il lui offrit d'employer pour elle son crédit à la cour. Mais elle n'avait aucun procès, et toute intervention en sa faveur était inutile. Giézi, serviteur d'Élisée, fit alors remarquer à son maître que son hôtesse n'avait pas d'enfant et que son mari était vieux. Élisée promit à la Sunamite qu'en récompense de sa généreuse hospitalité elle aurait un fils l'année suivante. La promesse inespérée s'accomplit exactement. L'enfant, devenu grand, alla un jour voir son père, qui surveillait ses moissonneurs. Soudain il se plaignit de violentes douleurs de tête; il venait probablement d'être frappé d'insolation. Revenu à la maison, il mourut sur les genoux de sa mère. Celle-ci, remplie de confiance en Dieu, porta le cadavre sur le lit du prophète et ferma la porte de la chambre. Elle tint secrète la mort de son fils, et demanda à son mari un serviteur et une ânesse pour aller trouver l'homme de Dieu. Le mari s'étonne de cette visite, faite en un jour ordinaire, en dehors de la néoménie et du sabbat. Sa femme insiste et part en toute hâte vers le Carmel. Dès que le prophète l'aperçoit, il envoie Giézi à sa rencontre. Elle se jette aux pieds d'Élisée, et par cette attitude suppliante lui révèle le malheur qu'il ignorait. Profondément ému du chagrin de cette mère, il commande à Giézi d'aller à la maison et de placer son bâton sur la tête de l'enfant. Mais la pauvre mère entraîne le prophète à sa suite. Giézi, qui les avait précédés, n'avait pas réussi à ressusciter l'enfant, qui restait sans voix ni sentiment. Entrant dans la chambre, Élisée recourut au procédé par lequel Élie avait ressuscité le fils de la veuve de Sarepta. Se couchant sur le cadavre, il se mit bouche sur bouche, yeux sur yeux, mains sur mains. Le retour à la vie eut lieu progressivement. La chair de l'enfant commença par se réchauffer au contact du prophète. La foi de celui-ci ne fléchit pas. Hebr., XI, 35. Pour calmer son émotion et attendre le résultat définitif de sa prière, il descendit et se promena dans la maison. Il remonta et se coucha de nouveau sur l'enfant, qui bâilla sept fois et ouvrit les yeux. Il fit appeler la mère et lui remit son fils vivant. Elle, se jetant à ses

pieds, se prosterna la face contre terre. — 3. Étant à Galgala à l'époque de la famine, IV Reg., VIII, 1, Élisée ordonna à son serviteur de préparer un potage aux fils des prophètes qui suivaient là sa direction. L'un d'eux alla dans les champs cueillir des plantes grimpantes; il ramassa plein son manteau des coloquintes (voir col. 859) dont il ignorait la nature et les coupa dans la marmite. L'amertume du potage fit croire aux disciples d'Élisée qu'on leur avait versé du poison. Ils refusèrent de manger. Le prophète prit de la farine et la jeta dans la marmite, et le potage perdit son amertume. La farine n'avait pas la propriété naturelle de détruire le goût amer des coloquintes; elle fut un moyen symbolique de rendre par miracle le bouillon potable. — 4. Dans le même temps, un homme de Baal-Salisa apporta à Élisée des prémices, vingt pains d'orge et du blé nouveau dans un sac. Avec ces provisions insuffisantes, le prophète nourrit les cent personnes qui faisaient partie de la communauté de Galgala, et il y eut des restes, grâce seulement à une multiplication miraculeuse des pains. IV Reg., IV, 1-44. — 5. Un général syrien, nommé Naaman, était lépreux. Il connut par une jeune fille juive, qui était au service de sa femme, la puissance d'Élisée, et il obtint du roi l'autorisation d'aller dans le royaume d'Israël. Il présenta ses lettres de recommandation à Joram, qui fut très embarrassé, parce qu'il n'avait pas la puissance de guérir de la lèpre. Élisée fit dire au roi d'Israël de lui envoyer le général syrien, pour qu'il sût qu'il y avait en Israël un prophète du vrai Dieu. Naaman vint donc avec de grands équipages et s'arrêta à la porte d'Élisée. Celui-ci, sans se déranger, lui fit indiquer comme remède de se laver sept fois dans le Jourdain. Irrité de ce que le prophète n'était pas venu lui-même le guérir et lui avait donné, par dérision peut-être, un remède trop simple et inefficace, Naaman s'en retournait avec indignation. Ses serviteurs lui représentèrent qu'il ne devait pas mépriser le remède, parce qu'il était d'un emploi facile. Frappé de la justesse de ce raisonnement, Naaman se baigna sept fois dans le Jourdain et fut parfaitement guéri, lui étranger, alors qu'il y avait d'autres lépreux en Israël. Luc., IV, 27. La reconnaissance le ramena auprès d'Élisée. Il confessa que le Dieu d'Israël était le Dieu de toute la terre et présenta une riche offrande au prophète. Celui-ci refusa énergiquement le moindre cadeau. Il voulait montrer à un païen que le désintéressement distinguait les vrais prophètes des faux prophètes. Après quelque insistance, Naaman céda; mais il demanda d'emporter de la terre d'Israël la charge de deux mulets, pour former une sorte de terre sainte sur laquelle il adorerait désormais Jéhovah. Il soumit ensuite au prophète un cas de conscience. Son emploi exigerait qu'il accompagnât son roi au temple de Remmon. Pourrait-il le faire sans idolâtrie? Élisée, sans donner une autorisation catégorique, accorda au moins une permission tacite, en considérant la démarche de Naaman non comme une participation au culte idolâtrique, mais comme un office civil qu'il remplissait auprès du roi. Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica V. T.*, Paris, 1699, t. II, p. 168; Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1724, t. II, p. 792-796. Giézi, moins désintéressé que son maître, courut après Naaman et lui demanda de l'argent. Le prophète connut par révélation l'indigne conduite de son serviteur, la lui reprocha sévèrement, et l'en punit en le couvrant de la lèpre dont Naaman avait été guéri. IV Reg., V, 27. — 6. Les fils des prophètes, resserrés dans leurs habitations, demandèrent à leur chef de bâtir sur le Jourdain un local plus vaste. Il les accompagna et fit surnager, en jetant dans l'eau un morceau de bois, la hache que l'un d'eux avait laissé tomber dans le fleuve. IV Reg., VI, 1-7.

4° Élisée se mêla de nouveau aux affaires politiques et acquit dans le royaume d'Israël une autorité grandissante. — 1. Le roi de Syrie avait attaqué les dix tribus. Instruit de ses desseins perfides par inspiration divine, Élisée en avisa Joram et le prévint des embuscades qui lui étaient dressées. Joram occupa les lieux que le prophète lui avait indiqués, et déjoua ainsi à plusieurs reprises les projets de ses ennemis. Le roi de Syrie crut qu'un de ses officiers le trahissait; mais un serviteur lui apprit qu'Élisée révélait à Joram tout ce qui se décidait dans la salle de son conseil. Bénadad, ayant appris que le coupable était à Dothan, envoya une armée pour le prendre. La ville fut investie de nuit. Le serviteur de l'homme de Dieu, s'en étant aperçu au point du jour, en avertit son maître. Comme il était très préoccupé, Élisée le rassura et lui dit qu'il y avait plus de monde autour d'eux que dans le camp ennemi. Il pria le Seigneur d'ouvrir les yeux du craintif serviteur, qui vit autour de lui des chevaux et des chars de feu. Les Syriens descendirent pour s'emparer d'Élisée, qui était sorti hors de la ville. Le prophète demanda à Dieu de les frapper de cécité. Puis, usant d'un stratagème bien légitime, il leur dit qu'ils se trompaient de chemin et s'offrit à leur montrer l'homme qu'ils cherchaient. Il les conduisit à Samarie. Lorsqu'ils y furent entrés, il pria Jéhovah de leur dessiller les yeux. Leur stupéfaction et leur effroi furent grands, quand ils se virent au milieu de la ville. Le roi d'Israël voulait les tuer. Élisée s'y opposa, parce qu'ils n'avaient pas été pris de vive force; il leur fit donner de la nourriture et les renvoya à leur roi. IV Reg., VI, 8-23. — 2. Quelques années plus tard, Bénadad entreprit une nouvelle guerre contre le roi d'Israël et fit le siège de Samarie. Bientôt une horrible famine régna dans la ville. Joram s'en prit à Élisée et s'engagea par serment à le faire décapiter le jour même. Cependant le prophète tenait conseil dans sa maison avec les anciens. Il leur apprit que le roi venait de porter contre lui la sentence capitale et leur ordonna de fermer la porte au messager sanguinaire, parce que le roi regrettait déjà l'ordre donné et accourait sur les pas du bourreau pour empêcher l'exécution. Le roi, en effet, arriva, et Élisée lui prédit la prompte cessation de la famine. Un officier, qui se moquait de la prédiction, apprit qu'il verrait l'abondance des vivres, mais qu'il n'en jouirait pas. IV Reg., VI, 31-VII, 2. Les Syriens abandonnèrent leur camp, dont le pillage remplit la ville de vivres. L'officier moqueur, qui avait été placé à la porte de Samarie, fut écrasé par la foule. La double prédiction d'Élisée s'était accomplie. IV Reg., VII, 17-20. — 3. Élisée avait annoncé à la Sunamite dont il avait ressuscité le fils la famine de sept ans, dont nous avons raconté précédemment un épisode. Cette femme s'était retirée avec sa maison au pays des Philistins. Quand elle revint, ses biens étaient occupés par des étrangers. Elle alla demander justice au roi. A ce moment même, celui-ci s'entretenait avec Giézi des merveilles opérées par Élisée et en particulier de la résurrection du fils de cette femme. Il l'interrogea elle-même et la réintégra dans ses biens. IV Reg., VII, 1-6. — 4. Élisée alla à Damas à l'époque où Bénadad était malade. Ayant appris l'arrivée de l'homme de Dieu, le roi de Syrie envoya Hazaël avec des présents consulter le prophète sur l'issue de sa maladie. Élisée prédit que le roi ne mourrait pas de maladie, mais périrait de mort violente. Puis, dévoilant les projets ambitieux et sinistres d'Hazaël, il le fixa d'un regard pénétrant au point de le faire rougir, et il se prit à pleurer. Il prévoyait les maux que Dieu infligerait à son peuple par la main d'Hazaël, devenu roi de Syrie. Hazaël à son retour apprit à Bénadad qu'il ne mourrait pas de la maladie dont il souffrait; mais le lendemain il l'étouffa sous une couverture et régna à sa place. IV Reg., VIII, 7-15. — 5. Élie avait reçu la mission de sacrer Jéhu, roi d'Israël, III Reg., XIX, 16; mais la vengeance divine sur la maison d'Achab avait été retardée. Plus heureux que son maître, Élisée assista à la chute de la dynastie idolâtre et en fut même l'instrument. Il envoya un de ses disciples à Ramoth-Galaad, oindre en secret le futur roi. Le message fut

fidèlement rempli, et le disciple du prophète indiqua à l'élu que Dieu le chargeait de détruire la maison d'Achab et de venger dans le sang de Jézabel le sang des prophètes. IV Reg., IX, 1-10. Après l'avènement de Jéhu, Élisée disparut de la scène; il se retira sans doute dans la solitude et ne joua aucun rôle politique sous la nouvelle dynastie. Il reparut seulement du temps de Joas, petit-fils de Jéhu. Il était atteint de la maladie dont il mourut, quand ce roi vint le voir. Tout impie qu'ait été Joas, il comprenait que le prophète moribond était encore un des plus fermes soutiens du trône, et il était désolé de le perdre. Répétant à dessein les paroles qu'Élisée avait prononcées à l'enlèvement d'Élie, il s'écriait en pleurant : « Mon père, mon père, char d'Israël et sa cavalerie! » Pour consoler le roi, Élisée lui prédit par un acte symbolique ses succès futurs. Il lui dit de bander un arc et de tirer une flèche; mais lui-même plaça ses mains sur celles du royal tireur, pour montrer que le fait symbolisé par le trait lancé serait l'œuvre de Dieu. La flèche, dirigée par la fenêtre vers l'est, était envoyée par Jéhovah contre la Syrie, pour sauver Israël. Joas devait être victorieux à Aphec. Élisée lui ordonna ensuite de frapper le sol de traits. Joas se borna à décocher trois flèches. Le prophète, tout affligé, lui reprocha son manque de persévérance, disant : « Si vous aviez frappé cinq, six ou sept coups, vous auriez exterminé la Syrie; mais vous ne la battrez que trois fois. » IV Reg., XIII, 14-19.

Élisée mourut bientôt après dans un âge avancé. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 6, dit qu'on lui fit de magnifiques funérailles. Son tombeau se voyait encore du temps de saint Jérôme, *In Abdiam*, t. XXV, col. 1099, auprès de Samarie. V. Guérin, *Samarie*, 1875, t. II, p. 203-204. L'année de la mort d'Élisée, des pillards moabites firent une incursion dans le royaume d'Israël. Des hommes qui étaient occupés à ensevelir un défunt furent effrayés par leur approche, et déposèrent précipitamment le cadavre dans le sépulcre d'Élisée. Dès que son corps eut touché les ossements du prophète, le défunt revint à la vie et se dressa sur ses pieds. IV Reg., XIV, 20-21. Dieu voulait honorer par ce miracle la mémoire du héraut de son culte et du grand thaumaturge. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVIII, 13-15, en faisant l'éloge d'Élisée, rappelle deux fois la résurrection opérée par le contact de ses ossements.


550. — Fontaine d'Élisée. D'après une photographie.

La fête d'Élisée est inscrite au martyrologe romain à la date du 14 juin. Les ossements du prophète furent arrachés à son tombeau sous Julien l'Apostat. Quelques-uns, que l'on conserva, furent donnés à saint Athanase et transportés, en 463, à Alexandrie et plus tard à Constantinople. Sur le culte d'Élisée, voir *Acta sanctorum*, 14 junii, Paris, 1867, t. XXIII, p. 273-275. Cf. Cassel, *Der Prophet Elisa*, Berlin, 1860; Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1884, t. I, p. 177-187; Mgr Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892, p. 249-323. E. MANGENOT.

2. ÉLISÉE (FONTAINE D'). Nom donné à la fontaine de Jéricho dont l'eau, de mauvaise qualité, fut rendue potable par ce prophète, en y mettant du sel au nom du Seigneur. IV Reg., II, 19-22 (fig. 550). Elle porte aujourd'hui le nom d'*Aïn es-Soultân*, « fontaine du Sultan. » Elle jaillit en abondance du pied d'un monticule qui se

rattache à la montagne de la Quarantaine, dans un ancien réservoir semi-circulaire, en pierres de taille, de douze mètres de long sur sept mètres et demi de large. Quoiqu'elle soit légèrement tiède (23 degrés), elle est douce et agréable; on y voit une foule de petits poissons. La source forme un ruisseau, qui se dirige au sud-est vers le village actuel d'*Er-Riha*. Les bords en sont couverts de tamaris et de *zizyphus spina Christi*, et animés par des oiseaux de toute espèce. Voir Jéricho.

F. Vigouroux.

3. **ÉLISÉE GALLICO** (ben Gabriel), rabbin du XVIe siècle, chef de la synagogue de Safed, en Galilée, mort entre 1578-1588. Il a laissé plusieurs commentaires: un commentaire sur le livre d'Esther, in-4°, Venise, 1583; un commentaire cabalistique sur l'Ecclésiaste, in-4°, Venise, 1548, 1578; un commentaire sur le Cantique des cantiques, avec le texte, in-4°, Venise, 1587; un commentaire sur les cinq Megillot, in-4°, Venise, 1587.

E. Levesque.

4. **ÉLISÉE VARTABIED** (ou Docteur), auteur arménien du Ve siècle, mort en 480. On l'identifie généralement avec Élisée, évêque de la province des Amadounis, dont le nom figure au concile national d'Ardaschad (449), en tête de la lettre synodale du patriarche Joseph et des évêques arméniens au généralissime persan Mihrnerseh. Voir F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 229-230. — On a de cet écrivain, outre une *Histoire de Vartan Mamigonian et de la guerre des Arméniens contre les Perses* (450-451), les ouvrages suivants : 1° un *Commentaire sur le livre de Josué et des Juges* (Մեկնութիւն Յեսուայ և Դատաւորաց), divisé en seize chapitres; malgré sa concision, c'est un commentaire assez apprécié; l'auteur fait plusieurs rapprochements entre les personnages illustres de l'Ancien Testament et Jésus-Christ et ses Apôtres : en général, les sens mystiques et allégoriques y abondent; 2° une *Explication de l'Oraison dominicale* (Յաղօթսն որ ասէ Հայր մեր որ յերկինս), verset par verset, pleine d'onction et de piété; 3° divers Sermons sur le baptême, la transfiguration, la résurrection de Notre-Seigneur, sur la prédication des Apôtres et le jugement dernier; toutefois leur authenticité n'est pas démontrée. Tous ces écrits ont été publiés par les Pères Mékitharistes de Venise, au couvent de Saint-Lazare, en 1859, in-8°, sous ce titre : *S. Patris nostri Elisei Opera*.

J. Miskgian.

ÉLISUA (hébreu : *'Ĕlîšûa'*, « Dieu est secours; » Septante : Ἐλεισούς, Ἐκτάε; *Codex Alexandrinus :* Ἐλισούς, Ἐλισαύ), un des fils de David, le sixième de ceux qui lui naquirent à Jérusalem. II Reg., V, 15; I Par., XIV, 5. Dans I Par., III, 6, il est nommé Élisama, par une faute évidente de copiste. Ce dernier nom est porté par un autre fils de David sur la même liste. Dans les Septante, I Par., III, 6, on lit aussi Ἐλισαμά dans le *Codex Alexandrinus;* mais le *Vaticanus* a Ἐλεισά.

ÉLISUR (hébreu : *'Ĕlîṣûr*, « Dieu est rocher, c'est-à-dire protection; » Septante : Ἐλεισούρ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλισούς, dans Num., I, 5; partout ailleurs Ἐλισούρ, dans tous les manuscrits), fils de Sédéür, chef de la tribu de Ruben dans le désert du Sinaï. Num., I, 5; II, 10. Il offrit les dons prescrits, comme les autres chefs de la tribu. Num., VII, 35. Dans Num., X, 18, le nom est écrit différemment par la Vulgate : *Helisur*.

ÉLIU. Hébreu : *'Ĕlîhû'*. Nom de cinq Israélites et d'un ami de Job.

1. **ÉLIU** (Septante : Ἠλείου; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιού), ancêtre d'Elcana, le père de Samuel. I Reg., I, 1. Dans d'autres passages, le nom a été altéré par les copistes et transformé en Éliab dans I Par., VI, 27 (hébreu, 12), et en Éliel dans I Par., VI, 34 (hébreu, 19).

2. **ÉLIU** (Septante : Ἐλιμούθ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιούδ), un des chefs de la tribu de Manassé, qui à Siceleg vinrent offrir leur concours à David avant le dernier combat livré par Saül aux Philistins. Ils commandaient à mille hommes. David en fit des chefs de son armée; ils lui furent d'un grand secours contre les bandes d'Amalécites qui avaient fait irruption sur Siceleg. I Par., XII, 20.

3. **ÉLIU** (hébreu : *'Ĕlîhû*, sans *aleph* final; Septante : Ἐνινού; *Codex Alexandrinus :* Ἐλιού), lévite de la descendance de Coré, fils de Séméias et un des portiers du Temple au temps de David. I Par., XXVI, 7.

4. **ÉLIU** (hébreu : *'Ĕlîhû*, sans *aleph* final; Septante : Ἐλιάβ), chef de la tribu de Juda et frère de David. I Par., XXVII, 18. Si le mot « frère » doit être pris ici dans le sens strict, ce serait une faute de transcription, pour Éliab. Voir Éliab 3.

5. **ÉLIU** (Septante : Ἠλιού, Ἠλειού), ancêtre de Judith, de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1. Il n'est pas nommé dans la Vulgate.

6. **ÉLIU** (Septante : Ἐλιούς), un des interlocuteurs de Job. L'Écriture l'appelle fils de Barachel le Buzite, de la famille de Ram. Job, XXXII, 2. Buz est le nom du second des fils de Nachor, frère d'Abraham. Gen., XXII, 21. Ce mot désigne pareillement une région à laquelle sans doute Buz avait donné son nom et qui répond probablement au nord de l'Arabie Pétrée, vers la côte sud-est de la mer Morte et le nord-est de l'Idumée. Voir Buz 2 et 3, t. I, col. 1982. La qualification de Buzite indique donc la patrie d'Éliu et peut-être aussi sa généalogie. — L'auteur sacré ne nous dit pas s'il était venu comme Éliphaz, Baldad et Sophar, pour consoler Job, ou si quelque autre motif l'avait amené en même temps qu'eux auprès de leur ami affligé. Il le fait entrer brusquement et inopinément en scène au moment où les trois amis de Job, voyant l'inutilité de leurs efforts pour lui prouver sa culpabilité, prennent le parti de garder le silence. Job, XXXII, 1. Éliu s'était tu jusque-là à cause de sa jeunesse et n'avait pas voulu émettre son avis tandis que de sages vieillards parlaient. Il va maintenant prendre la parole à son tour, après avoir d'abord manifesté son indignation tout ensemble et contre Job, qui se croit juste devant Dieu, et contre ses amis, qui n'avaient vu dans les peines de Job qu'un châtiment mérité de ses péchés, infligé par la seule justice de Dieu, et avaient cru devoir le condamner sans opposer aucun argument solide à ses plaintes. Job, XXXII, 2-6. Les reproches qu'il adresse à Job ne tombent pas sur sa conduite, comme les leurs. Éliu s'applique surtout à combattre les fausses idées de Job sur la cause de ses maux et sur les desseins de Dieu qui l'afflige. Job, XXXIV, 35. Ses discours n'ont pas l'acrimonie de ceux qu'on a déjà entendus, et ses paroles de blâme sont tempérées par un certain ton de bienveillance; il voudrait même que Job « pût paraître juste ». Job, XXXIII, 32.

Le langage d'Éliu respire la présomption et laisse trop voir la haute idée qu'il a de sa science. Mais ses idées sont justes, et il apporte une solution au problème de la douleur bien supérieure à celle des trois premiers interlocuteurs. Il déclare que la souffrance sert à instruire l'homme, à le purifier et à l'éprouver; le juste est souvent frappé afin qu'il apprenne à se juger lui-même avec plus de sévérité, qu'il se garde mieux contre le péché et montre plus de zèle à chercher Dieu. Dieu ne l'afflige donc pas seulement à cause de ses fautes; il n'est pas un justicier implacable, comme le prétendent Éliphaz, Baldad et Sophar; il est un bon père qui frappe rudement, mais pour son bien, son enfant, en punition de fautes légères;

par conséquent, si Job se croit juste et s'il l'est en réalité, il doit voir dans ses peines une bénédiction de Dieu. — Ces vues sont développées en quatre discours, Job, XXXII, 6-XXXIII, 33; XXXIV, 1-37; XXXV, 1-16; XXXVI, 1-XXXVII, 24, après chacun desquels Éliu semble attendre une réplique de Job; mais celui-ci ne répond pas comme il l'avait fait à chacun des discours de ses amis. C'est qu'il reconnaît la justesse de cette doctrine, et qu'il avait promis de se taire si on lui apportait un enseignement conforme à la vérité. Job, VI, 24. Voilà pourquoi il garde le silence devant ce jeune homme, tandis qu'il avait protesté contre les appréciations et les accusations des autres. Éliu a justifié la providence divine aux yeux de Job et n'a plus laissé à celui-ci aucun sujet de plainte, quoiqu'il n'ait pu naturellement découvrir la vraie cause de son épreuve personnelle. Voir Job, I, 8-12; II, 3-6. Dès lors les hommes n'ont plus rien à dire, et la parole est à Dieu, dont Éliu a ainsi préparé logiquement l'intervention directe. Dieu se manifeste, en effet, non pour continuer la discussion, mais pour instruire l'homme. Quelques-uns ont pensé que les paroles sévères que Dieu prononce d'abord s'adressent à Éliu, Job, XXXVIII, 2; mais on croit avec plus de fondement que c'est Job qui est l'objet de cette réprimande. Le Seigneur, loin de blâmer Éliu, lui donne, au contraire, raison d'une manière indirecte, lorsqu'à la fin il ne reprend qu'Éliphaz, Baldad et Sophar, ne se montre irrité que contre eux, et exige d'eux seuls un sacrifice d'expiation offert par Job en leur nom. Job, XLII, 7-10. — Pour l'authenticité des discours d'Éliu, voir JOB (LIVRE DE).

E. PALIS.

ÉLIUD (grec : Ἐλιούδ), fils d'Achim et père d'Éléazar, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon saint Matthieu, I, 14, 15.

ELLASSAR (hébreu : *'Ellâsâr;* Septante : Ἐλλασάρ; Vulgate : *Pontus*), nom de la ville où régnait Arioch, un des rois confédérés qui firent campagne en Palestine sous le roi d'Élam Chodorlahomor, à l'époque d'Abraham. Gen., XIV, 1, 9. Voir ARIOCH, t. I, col. 961-962. La plupart des assyriologues voient aujourd'hui dans Ellassar la ville de Larsa (avec métathèse de *r*). Son nom apparaît souvent sur les monuments cunéiformes. C'est la Λάρισσα des Grecs. Elle était située en Chaldée, à peu près à moitié chemin entre Ur des Chaldéens (aujourd'hui *Mughéir*) et Érech (Vulgate : *Arach*, actuellement *Warka;* voir t. I, col. 868). C'était une cité fort ancienne, qui s'élevait sur la rive gauche de l'Euphrate. On y adorait le dieu Soleil, *Šamaš*, dans plusieurs temples consacrés à son culte et dont le principal, appelé É-barra, remontait à une très haute antiquité. Au milieu de ses ruines, connues aujourd'hui sous le nom de Senkéréh, on a trouvé un certain nombre de tablettes, de cylindres et de statuettes d'argile. Sur plusieurs documents, *Éri-Aku* (Arioch), fils de *Kudur-Mabug*, prend expressément le titre de roi de Larsa. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 487-492. On ne saurait donc confondre aujourd'hui, comme on le faisait autrefois, l'Ellassar de Gen., XIV, 1, 9, avec le Thélassar de IV Reg., XIX, 12; Is., XXXVII, 12 (voir THÉLASSAR), non plus qu'avec la ville d'Assur en Assyrie. Quant à la traduction d'Ellassar dans la Vulgate par le Pont, elle est le résultat d'une fausse interprétation. Henry Rawlinson a identifié Ellassar avec Larsa dès 1851. Voir *Journal of sacred Literature*, octobre 1851, p. 152. Les ruines de Senkéréh ont été décrites par W. K. Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, in-8°, Londres, 1857, p. 240. Voir aussi J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, 2 in-4°, t. I, Paris, 1863, p. 266-269; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* in-12, Leipzig, 1881, p. 223-224.

F. VIGOUROUX.

ELMADAN (grec : Ἐλμαδάμ), fils de Her, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon saint Luc, III, 28.

ELMÉLECH (hébreu : *'Allammélék;* Septante : Ἐλιμελέχ), ville frontière de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 26. Mentionnée entre Axaph (*Kefr Yâsif*) et Amaad (peut-être *Oumm el-'Amed*), elle faisait partie des cités méridionales. Elle n'a pu jusqu'ici être identifiée. On croit cependant, à la suite de R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 153, que le nom en a été conservé dans celui de l'*ouadi el-Malek* ou *Nahr al Malehi*, qui se jette dans le Cison (*Nahr el-Mouqatta*). Voir ASER 3, tribu et carte, t. I, col. 1084. L'hébreu *'Allammélék* est un mot composé de *'al*, pour *'allâh*, «chêne, » et de *mélék*, « roi, » c'est-à-dire « chêne du roi ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 104. L'*ouadi el-Malek*, ou « la rivière du roi », a sur sa rive méridionale une forêt de chênes, qui expliquerait le nom de l'ancienne cité, dont la dernière partie seule aurait subsisté.

A. LEGENDRE.

ELMODAD (hébreu : *'Almôdâd;* Septante : Ἐλμωδάδ; omis par le *Codex Vaticanus*, I Par., I, 20), premier fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., X, 26; I Par., I, 20. Ce nom, comme tous ceux des peuples issus de la même souche, représente une tribu de la péninsule arabique. Voir JECTAN. S. Bochart, *Phaleg*, lib. II, cap. XVI, Caen, 1646, p. 112, l'assimile aux Ἀλλουμαιῶται de Ptolémée, VI, VII, 24, qui habitaient vers le milieu de l'Arabie Heureuse, près des sources du fleuve *Lar*, qui se jette dans le golfe Persique. Ce sentiment n'est généralement pas accepté; mais on ne sait rien d'ailleurs de certain ni sur la signification du nom ni sur son identification. Plusieurs regardent la première syllabe du mot, *'al*, comme l'article arabe, et croient reconnaître ici les *Djorhom*, l'une des plus puissantes nations issues de *Qahtan*, forme que revêt Yaqtan ou *Yoqtân* dans la tradition arabe. Fixé primitivement dans le Yémen, ce peuple passa ensuite dans le Hedjâz, où il s'établit du côté de la Mecque et de Téhama. Ses rois sont presque tous désignés par l'appellation de *Modâd* ou *al Modâd*. Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 194; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1881, t. I, p. 284. D'autres prennent *'al* pour le nom de Dieu, comme il arrive souvent en sabéen, et rattachent *môdad* à la racine *yâdad*, « aimer; » d'où la signification du mot : « El ou Dieu est aimable, » ou « Dieu aime ». Cf. Halévy, *Études sabéennes*, dans le *Journal asiatique*, Paris, octobre 1873, p. 364; A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892, p. 198. On a voulu voir aussi dans *'Almôdâd* une faute de lecture pour *Al-Modar* ou *Morad*, à cause de la permutation ou de la confusion facile entre le *daleth* et le *resch*. On pourrait ainsi rapprocher *Al-Morad* des *Beni-Morâd*, tribu qui habitait une région montagneuse de l'Arabie Heureuse, près de Zabid. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 93. Devant l'accord des versions anciennes les plus importantes, il nous semble difficile de recourir à cet argument. Enfin, suivant quelques auteurs, à Elmodad correspondrait Omdude ou Madudi, une des villes du territoire de l'Hadramaut. Cf. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 47.

A. LEGENDRE.

ELNAËM (hébreu : *'Élna'am*, « Dieu est aménité; » Septante : Ἐλλάαμ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλνάαμ), père de Jéribaï et Josaïa, 1 Par., XI, 46, donnés comme braves guerriers de David dans la partie de la liste des Paralipomènes, ℣. 42-46, qui n'a point de parallèle dans la liste de II Reg., XXIII. Dans les Septante, I Par., XI, 46, 47, Ἰωσειά (Josaïa) est présenté comme fils de Ἰαριβεί (Jéribaï), et Elnaam, au lieu d'être dit leur père, est compté comme un des guerriers de David.

ELNATHAN. Hébreu : *'Élnâṭân*, « que Dieu donne, c'est-à-dire Théodore. » Nom de quatre Israélites.

1. ELNATHAN, père de Nohesta, qui fut la mère de

Joakim, roi de Juda. IV Reg., XXIV, 8. Ce grand-père maternel de Joakim, appelé Elnathan de Jérusalem, est très vraisemblablement le même que l'Elnathan que Jérémie nous représente comme un des principaux personnages de l'entourage du même roi de Juda. Jer., XXVI, 22; XXXVI, 12, 25. Il fut un de ceux qui prièrent Joakim de ne pas brûler le rouleau des prophéties de Jérémie, lues auparavant par Baruch devant le peuple et les grands de la cour. Jer., XXXVI, 12-25. Joakim envoya Elnathan en Égypte avec quelques hommes afin d'en ramener le prophète Urie, qui s'y était enfui pour échapper à la colère du roi. Les Septante varient beaucoup dans la transcription de ce nom : dans IV Reg., XXIV, 8, 'Ελλαναθάμ; *Codex Alexandrinus,* 'Ελλαμαθάμ; dans Jer., XXXVI, 12, 'Ιωναθάν; *Codex Alexandrinus,* Ναθάν, et 'Ελναθάν dans le *Codex Marchalianus;* au ỳ. 25, 'Ελναθάν, et *Codex Alexandrinus,* Ναθάν : sous ces modifications diverses, le nom conserve la même signification. Quant à Jérémie, XXVI, 22, le nom propre est omis dans les manuscrits des Septante, mais on le lit dans les Hexaples.

2-4. ELNATHAN, nom de trois personnages nommés dans le même verset. I Esdr., VIII, 16. Ils sont envoyés vers le lévite Eddo, chef des captifs résidant à Casphia, pour engager des lévites à se joindre à Esdras dans son premier voyage à Jérusalem. « J'envoyai, dit Esdras, Éliézer..., et Elnathan..., et un autre Elnathan..., chefs de famille, et les sages Joiarib et Elnathan. » I Esdr., VIII, 16. Le texte hébreu n'a point « un autre » avant le second nom. Les Septante leur donnent trois noms différents : le premier est appelé 'Αλωνάμ, le second 'Ελναθάμ, le troisième 'Εαναθάν (*Codex Alexandrinus :* 'Ελναθάν).

E. LEVESQUE.

ÉLOHIM (hébreu : '*Ĕlôhîm* [cf. chaldéen, אֱלָהּ; araméen, ܐܠܗܐ; arabe, إِلَاهٌ, avec l'article أَللّٰهُ, *Allah;* sabéen, אלה]; Septante : Θεός; Vulgate : *Deus*), nom commun de Dieu en hébreu, de même que '*Êl* (voir EL, col. 1627), pouvant s'appliquer au vrai Dieu comme aux faux dieux. — Élohim est une forme plurielle, quoiqu'elle désigne le plus souvent au singulier le Dieu unique. C'est ce que les grammairiens ont appelé « pluriel de majesté », et quelques philologues modernes *plurale magnitudinis,* dans un sens analogue. D'autres disent que le pluriel marque ici une abstraction, « la divinité. » Voir W. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* Heft I, in-8°, Leipzig, 1876, p. 56-57; H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch,* 5e édit., in-8°, Gotha, 1888, p. 404. La forme plurielle est aussi employée pour le singulier, plus de quarante fois, dans les tablettes assyriennes trouvées à Tell El-Amarna, *ilâni* pour *ilu.* A. Barton, *A peculiar use of « ilani » in the tablets from El-Amarna,* dans les *Proceedings of the American Oriental Society,* 21-23 avril 1892, p. CXCVI-CXCIX; Id., *Native Israelitish Deities,* dans *Oriental Studies,* in-8°, Boston, 1894, p. 96.

I. *Étymologie d'Élohim.* — L'étymologie de ce mot est incertaine. Les uns le font venir de la racine אלה, '*âlah,* « avoir peur, chercher un refuge, » de sorte qu'il signifierait *Numen tremendum,* « terreur, objet de terreur. » Cf. Gen., XXXI, 42; Ps. LXXVI, 12; Is., VIII, 12-13. Voir CRAINTE DE DIEU, col. 1099. Les autres supposent que c'est une sorte d'augmentatif de '*Êl* ou une forme plurielle de ce dernier, d'où l'on aurait tiré plus tard le singulier *Élôha,* après avoir perdu le souvenir de son origine. Fr. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch,* 12e édit., 1895, p. 41-42. Les anciens Juifs et les écrivains ecclésiastiques à leur suite faisaient déjà dériver '*Élôhîm* de '*Êl.* « Les Hébreux, dit Eusèbe, *Præp. Ev.,* XI, 6, t. XXI, col. 857, affirment que le nom qui exprime la nature souveraine de Dieu est ineffable et inexprimable et ne peut même être conçu par la pensée; mais celui que nous appelons Dieu, ils le nomment *Élohim* ('Ελοΐμ), de *El* (ἤλ), à ce qu'il semble, et ils l'interprètent *force* et *puissance* (ἰσχὺν καὶ δύναμιν), de sorte que le nom de Dieu dérive chez eux de sa puissance et de sa force. » Toutefois ces explications ne sont que des hypothèses. Les rapports d'origine et de signification étymologique d'El et d'Élohim ne sont pas encore nettement éclaircis. Cf. R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 26; Frd. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Berlin, 1888, p. 271-273, 275. Ce qui est bien certain, c'est que les deux noms s'appliquent à Dieu par opposition à l'homme. Ose., XI, 9; Is., XXXI, 3; Ezech., XXVIII, 2, 9.

II. *Emploi du mot Élohim dans la Bible hébraïque.* — Les diverses langues sémitiques avaient simultanément ou séparément deux noms communs pour désigner Dieu, El et Élohim. Les Hébreux ont fait usage de l'un et de l'autre, soit en parlant du vrai Dieu, soit en parlant des dieux des polythéistes. Ils avaient de plus un nom propre pour nommer le Dieu véritable, Jéhovah ou Jahvéh, et c'est celui dont ils se servaient le plus souvent. (Il se lit à peu près six mille fois dans la Bible.) Des deux mots Élohim et El, le premier paraît moins ancien que le second. On peut le conclure de ce que l'on trouve au moins des traces du mot El (assyrien, *ilu*) dans toutes les branches de la famille sémitique (cf. Gen., IV, 18; XXV, 13; XXXVI, 43, etc.), tandis qu'Élohim (*Élohâh, Ilâh*) manque chez quelques peuples sémites, en particulier chez les Chaldéens, dont les monuments remontent à une si haute antiquité. Élohim par conséquent n'a dû commencer à être usité que lorsque les descendants de Sem, après s'être séparés les uns des autres, eurent formé des peuples divers. Baethgen, *Beiträge,* p. 271. Il se substitua peu à peu à l'antique 'Él (voir EL, col. 1628), ou devint au moins d'un usage beaucoup plus fréquent. Il se lit 2570 fois dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, d'après les calculs de M. Nestle, dans les *Theologische Studien aus Würtemberg,* t. III, 1882, p. 243-258. Cf. S. Mendelkern, *Concordantiæ hebraicæ,* 2 in-4°, Leipzig, 1896, t. I, p. 86-96. Le singulier Élôha, formé plus tard d'Élohim, est beaucoup plus rare. Il est employé cinquante-sept fois (quarante et une dans Job, quatre dans les Psaumes, quatre dans Daniel, deux dans Habacuc, deux dans le Cantique de Moïse inséré dans le Deutéronome, XXXII, une fois dans les Proverbes, dans Isaïe, dans les Chroniques ou Paralipomènes et dans Néhémie ou II Esdras). Cf. Frd. Baethgen, *Beiträge,* p. 297-298. — Les critiques donnent le nom d'élohistes aux passages de l'Écriture où Élohim est employé de préférence à Jéhovah, et ils appellent jéhovistes ceux où Dieu est désigné par son nom propre. Voir PENTATEUQUE.

III. *Significations diverses données au mot Élohim dans l'Écriture.* — 1° Il désigne le plus souvent le vrai Dieu, et dans ce cas le sens est précisé de diverses manières. 1. Par l'article : « Sache que Jéhovah, lui, est le Dieu (*hâ-'Elôhîm*), et qu'il n'y en a point d'autre excepté lui. » Deut., IV, 35. L'article (Septante : ὁ Θεός), ici et ailleurs, Gen., V, 22; VI, 9, 11; XVII, 18; XX, 6, etc.; cf. Deut., VII, 9; I (III) Reg., XVIII, 21, 37, etc., marque qu'il est le Dieu par excellence. (Il est supprimé, lorsque aucune amphibologie n'est possible, comme Gen., I, 1; IX, 27, etc.; Am., IV, 11; dans les Psaumes élohistes, Ps. XLII-LXXXIX, etc.) — 2. Dans d'autres passages, la signification d'Élohim est déterminée par des compléments : « le Dieu d'Abraham, » Gen., XXVI, 24, etc.; « le Dieu d'Israël, » Exod., V, 1; « le Dieu de Jacob, » Ps. XX, 2; « le Dieu du ciel et de la terre, » Gen., XXIV, 3; « le Dieu d'élévation (ou du ciel), » Mich., VI, 6; « le Dieu de vérité, » Is., LXV, 16; « le Dieu d'antiquité, » Deut., XXXIII, 27; « le Dieu des siècles, » Is., XL, 28; « le Dieu de justice, » Ps. IV, 2; « le Dieu de salut, » Ps. XVIII, 47; « le Dieu

de miséricorde, » Ps. LIX, 18; « le Dieu des armées (*Ṣebâʾôṭ*), » Am., III, 13, etc. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, p. 470-480. — 2° *ʿÉlôhîm* se dit aussi des faux dieux, Exod., XII, 12; XXXIV, 15, etc., et des simulacres ou idoles qui les représentent aux yeux de leurs adorateurs. Gen., XXXI, 30, 32; Exod., XX, 23; II Par., XXV, 14, etc. *'Élôha*, au singulier, s'emploie également dans le même sens. II Par., XXXII, 15, etc. — 3° *'Élôhîm* a même une fois le sens de « déesse », I (III) Reg., XI, 5, la langue hébraïque n'ayant ni mot ni forme particulière pour exprimer la divinité femelle, inconnue au monothéisme. — La signification polythéiste d'Élohim est déterminée par le contexte ou bien par des compléments ou des épithètes: « dieux de l'étranger, » Gen., XXXV, 2; « dieux d'argent, » Exod., XX, 23; « dieux des nations, » Deut., XXIX, 17; « dieux des Égyptiens, » Gen., XII, 12; « dieux de l'Amorrhéen, » Jos., XXIV, 15; « dieu d'Accaron, » II (IV) Reg., I, 2, etc. — 4° Il faut noter qu'Élohim se dit aussi métaphoriquement, quoique par exception: 1. des juges, considérés comme les représentants de la justice de Dieu. Exod., XXI, 6; XXII, 7, 8 (où les Septante rendent bien, Exod., XXI, 6, l'idée exprimée en traduisant: τὸ κριτήριον τοῦ Θεοῦ). — 2. Les Septante, la Vulgate, la Peschito, la version arabe, ont rendu Élohim par « anges », Ps. XCVII (XCVI), 7; CXXXVIII (CXXXVII), 1, comme Ps. VIII, 6; mais leur interprétation n'est pas certaine. — 3. Les rois sont comparés à des Élohim dans le Ps. LXXXII (LXXXI), 1, 6. — 4. Le nom d'Élohim ajouté comme complément à un substantif forme une sorte de superlatif: « Montagne d'Élohim, » désignant, Ps. LXVIII (LXVII), 16, les montagnes de Basan, en marque la grandeur et la magnificence. Voir aussi Ps. LXV (LXIV), 11; CIV (CIII), 16. — Sur la nature et les attributs de Dieu, d'après l'Écriture, voir JÉHOVAH. F. VIGOUROUX.

ÉLOHISTES. Voir PENTATEUQUE.

ÉLOÏ. Voir ÉLI, col. 1664.

ÉLON. Hébreu: *'Êlôn*, « chêne, chênaie. » Nom d'un Héthéen, de deux Israélites et de trois villes de Palestine.

1. **ÉLON** (Septante: Αἰλώμ, 'Ελώμ), Héthéen, père de Basemath ou Ada, une des femmes d'Ésaü. Gen., XXVI, 34; XXXVI, 2.

2. **ÉLON** (Septante: 'Ασρών; *Codex Cottonianus*: 'Αλλών), fils de Zabulon, Gen., XLVI, 14, et père de la famille des Élonites. Num., XXVI, 26.

3. **ÉLON**, nom (dans le texte hébreu) d'un juge d'Israël, que la Vulgate appelle Ahialon. Jud., XII, 11. « Et il (ŷ. 11, Ahialon de Zabulon) mourut, et il fut enseveli dans Zabulon. » ŷ. 12. L'hébreu est plus complet dans ce verset 12: « Et 'Élon de Zabulon mourut, et il fut enterré à 'Ayyâlôn, dans la terre de Zabulon. » Le nom du juge et celui de la ville ne diffèrent que par les points-voyelles. Voir t. I, col. 292, 297.

4. **ÉLON** (hébreu: *'Allôn;* dans bon nombre de manuscrits, *'Êlôn;* Septante: *Codex Vaticanus*, Μωλά; *Codex Alexandrinus*, Μηλών), ville frontière de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 33. Il y a ici une foule de difficultés qu'il est utile d'exposer, mais dont on cherche encore la solution. Elles portent principalement sur le texte. Et d'abord le texte complet, Jos., XIX, 33, est, en hébreu: *mê-'Allôn be-Ṣaʿănannîm*, « depuis Allon en Saʿanannîm; » Vulgate: *Et Elon in Saananim*. Les Septante ont uni les deux prépositions *mê* (pour *min*) et *be* aux mots eux-mêmes, en intercalant la conjonction *vav*, « et, » d'où Μωλὰ καὶ Βεσεμιείν, dans le *Codex Vaticanus*, et Μηλὼν καὶ Βεσενανίμ, dans l'*Alexandrinus*. D'un autre côté, si plusieurs manuscrits et éditions du texte massorétique présentent *'Allôn*, אַלּוֹן, avec *patach*, d'autres, et en assez grand nombre, ont *'Êlôn*, אֵלוֹן, avec *tsêrê*. La première leçon a été suivie par la *Peschito*, *'Alûn;* mais la seconde a pour elle le Targum de Jonathan, *mê-'Êlôn*, les Septante, au moins d'après l'*Alexandrinus*, Μηλών, et la Vulgate, *Elon*. Aussi des critiques très compétents donnent-ils la préférence à cette dernière. Cf. J.-B. de Rossi, *Scholia critica in V. T. libros, seu Supplementum in var. lect.*, Parme, 1798, p. 35-36. C'est du reste le mot qu'on trouve dans un autre passage de l'Écriture, Jud., IV, 11. En effet, la « vallée » dans laquelle Haber le Cinéen « avait dressé ses tentes » est appelée *'Êlôn be-Ṣaʿannîm*. C'est donc en somme la même expression que dans le livre de Josué. Mais les anciennes versions ont prêté au premier mot ou même aux deux un sens commun. Ainsi le syriaque a traduit: « près du térébinthe qui est à Seʿînîn; » la Vulgate: « jusqu'à la vallée qui est appelée Sennim. » La paraphrase chaldaïque a mis: *mîšar 'agannayâ'*, « la plaine des étangs ou des bassins, » attribuant à *'Êlôn* la même signification que saint Jérôme, et rattachant *beṣaʿannîm* au talmudique *beṣaʿ*. Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, Leipzig, 1881, t. I, p. 8, au mot *'ăgânâ';* C. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test., Josua*, Leipzig, 1833, p. 378. Enfin on trouve dans les Septante: *Codex Vaticanus*, ἕως δρυὸς πλεονεκτούντων; *Codex Alexandrinus*, πρὸς δρῦν ἀναπαυομένων, « jusqu'au chêne des ambitieux ou des avares, » ou « au chêne de ceux qui se reposent ». Le premier participe fait croire que les interprètes ont lu *bôṣeʿîm*, de la racine *bâṣaʿ*, qui indique « la recherche d'un gain injuste »; le second laisse supposer, suivant quelques-uns, qu'ils ont lu *šaʾănannîm*, de *šâʾan*, « se reposer; » d'autres pensent à une variante du mot grec et à une autre étymologie. Cf. J. F. Schleusner, *Lexicon in LXX*, Londres, 1829, t. I, p. 196; t. II, p. 784.

Dans ces conditions, voici les deux questions qui se posent. — 1° Doit-on considérer *'Êlôn* comme un nom propre ou comme un nom commun? Nous venons de voir que les versions anciennes ont adopté l'une et l'autre interprétation; leur poids est donc nul ici dans la balance. Il est d'autres expressions semblables dans lesquelles elles ont pris le même mot pour un nom commun; par exemple: *'Êlôn Ṭâbôr;* Septante: δρῦς Θαβώρ; Vulgate: *quercus Tabor*, I Reg., X, 3; *'Êlônê Mamrê';* Septante: δρῦς Μαμβρῆ; Vulgate: *convallis Mambre*, Gen., XIII, 18. etc. Les chênes ou les térébinthes remarquables par leurs dimensions ont souvent servi à désigner certaines localités bibliques. Il est donc permis de traduire ici par « le térébinthe » ou « la vallée de Ṣaʿannîm (*Beṣaʿannim*, suivant quelques-uns). Ce dernier mot vient de *ṣaʿân*, qui signifie « changer la tente », proprement « charger les montures (pour changer de campement) »; il indique donc probablement un endroit où campaient d'ordinaire les caravanes ou les nomades comme Haber le Cinéen. — 2° Où se trouvait cet endroit? Le livre des Juges, IV, 11, le place près de Cadès, aujourd'hui *Qadès*, au nord-ouest du lac Houléh. Voir CÉDÈS 1, col. 360. Il y a en effet, à l'ouest de ce lac, une plaine qui est encore actuellement habitée par des nomades dont on aperçoit çà et là les tentes noires. Elle pouvait également servir à déterminer de ce côté la frontière de Nephthali, Jos., XIX, 33, comme Héleph (*Beit Lif*) la fixait sur la ligne occidentale opposée. Voir SAANANIM et NEPHTHALI, tribu et carte.
A. LEGENDRE.

5. **ÉLON** (hébreu: *'Êlôn;* Septante: 'Ελών; *Codex Vaticanus:* Αἰλών), ville de la tribu de Dan. Jos., XIX, 43. Mentionnée entre Jéthéla (dont l'identification est incertaine) et Themna (aujourd'hui *Khirbet Tibnéh*), elle faisait partie du groupe méridional des cités énumérées par Josué, XIX, 40-47. Voir DAN 2, et la carte, col. 1232. On a proposé de la reconnaître dans le village actuel de

Beit Ello, au nord-ouest de Béthel, au nord de Béthoron. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 293; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 56. Mais il n'y a ici correspondance ni au point de vue philologique ni au point de vue topographique; l'endroit désigné appartient plutôt à la tribu d'Éphraïm. D'autres ont pensé à *'Ellîn* (*'Alîn,* suivant la carte du *Palestine Exploration Fund,* Londres, 1890, feuille 14), au sud-est et tout près d'*Aïn Schems,* l'ancienne Bethsamès. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 163. Sans être certaine, cette opinion nous semblerait plus acceptable. Le changement de l'*aleph* initial de אֵילוֹן, *'Êlôn,* en *aïn,* علين, *'Alîn,* se retrouve dans d'autres noms, par exemple, אַשְׁקְלוֹן, *'Ašqelôn* (Ascalon) = عسقلان, *'Asqalân.* Ensuite le voisinage de *Khirbet Tibnêh* (Themna) détermine une position conforme au texte sacré. Il en est de même du voisinage d'*Aïn Schems* ou Bethsamès, près de laquelle Élon est citée dans un autre endroit de l'Écriture, III Reg., IV, 9. Si, en effet, avec la Vulgate, on regarde ce dernier nom comme indiquant une localité distincte de Béthanan, qui suit, on devra reconnaître dans le IIIe livre des Rois la même cité que dans le livre de Josué. Elle appartenait à la tribu de Dan comme Salebim (*Selbît*) et Bethsamès, qui la précèdent. Ici cependant, à cause du texte hébreu, qui porte *'Êlôn Bêṭ-Ḥânân,* nous trouvons la même difficulté que pour *'Êlôn be-Ṣa'annim* (voir Élon 1), et l'on pourrait se demander si *'Êlôn* est un nom propre ou un nom commun. Mais les versions anciennes donnent unanimement la première interprétation. Voir Béthanan, t. I, col. 1653; Élon 6. A. Legendre.

6. **ÉLON** (hébreu : *'Êlôn;* Septante : Ἐλὼν; *Codex Vaticanus :* Ἐλὼμ; *Codex Alexandrinus :* Αἰαλὼμ), ville soumise à l'intendance de Bendécar, un des douze préfets chargés, sous Salomon, de fournir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 9. Le plus grand nombre des manuscrits hébreux ne la distinguent pas par la conjonction *vav,* « et, » du nom suivant, *Bêṭ-Ḥânân,* et portent : *ve 'Êlôn Bêṭ-Ḥânân.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebr.,* Oxford, 1776, t. I, p. 609; J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Test.,* Parme, 1785, t. II, p. 205. Faut-il traduire : « le chêne de Béthanan, » comme « le chêne de Thabor », I Reg., X, 3? Voir Élon 1. Nous croyons plutôt, avec les Septante et la Vulgate, qu'il s'agit ici d'un nom propre. Faut-il maintenant, avec la paraphrase chaldaïque, les versions syriaque et arabe, lire : « 'Êlôn de Bêṭ-Ḥânân, » ou « 'Êlôn qui est en Beit Hanan »? Dans ce cas, Élon ne serait qu'une localité dépendante de Béthanan, qui a été identifiée d'une façon plausible avec le village actuel de *Beit-'Anân,* au nord-ouest de Jérusalem et à l'est de *Selbît,* et alors elle appartiendrait à la tribu de Benjamin. Voir Béthanan, t. I, col. 1653. En somme, nous accepterions plus volontiers la leçon des versions grecque et latine, et, reconnaissant ici une ville distincte, nous l'assimilerions à la cité danite dont parle Josué, XIX, 43. Voir Élon 5. A. Legendre.

ÉLONITES (hébreu : *hâ'êlônî;* Septante : ὁ Ἀλλωνεί; *Codex Alexandrinus :* ὁ Ἀλλωνί), famille descendant d'Élon, fils de Zabulon. Num., XXVI, 26 (Septante, 22).

ELPHAAL (hébreu : *'Élpa'al,* « Dieu récompense » [cf. le nom phénicien אלפעל]; Septante : Ἀλφαάδ et Ἐλχαάδ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλφάαλ), fils de Saharaïm, dans la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 11. La Vulgate porte : « Mehusim engendra... Elphaal; » mais le texte hébreu a : « Et de Husim il (Saharaïm) engendra.... Elphaal. » Husim est la femme que Saharaïm avait renvoyée avant d'aller dans le pays de Moab. ℣. 8. Elphaal fut le père d'une nombreuse famille. ℣. 12, 17-18.

ELSNER (Jacques), théologien protestant allemand, né en mars 1692 à Saalfeld, petite ville de Prusse, mort le 8 octobre 1750 à Berlin. Fils d'un riche marchand, il se sentit fortement attiré vers l'étude; aussi, au sortir de l'école de sa ville natale, se rendit-il à l'université de Kœnigsberg, où il étudia les langues orientales, et il devint, en 1715, correcteur de l'école des réformés de cette ville. Au bout de deux ans, il résigna cette charge et entreprit un voyage scientifique à Dantzig, à Berlin, à Clèves, en Hollande. Il prit à Utrecht le grade de docteur en théologie. Au bout de ce voyage, qui dura quatre ans, il avait déjà acquis une telle renommée, que le roi de Prusse le chargea de professer à Lingen, en Westphalie, la théologie et la philologie sacrée. En 1722, il fut nommé recteur à Berlin, et en même temps premier professeur au *Joachimsthaliches Gymnasium.* Il fut ensuite second, puis premier prédicateur à l'église paroissiale. Enfin, en 1742 et en 1744, il occupa, à la Société royale, la place de directeur de la classe des Belles-Lettres. Parmi ses nombreux ouvrages, il faut citer : *Observationes sacræ in Novi Fœderis libros :* t. I, *Libros historicos complexus,* in-8°, Utrecht, 1720; t. II, *Epistolas Apostolorum et Apocalypsim complexus,* in-8°, Utrecht, 1728 (ce livre fut l'origine de plusieurs controverses; G. Stoer, entre autres, l'attaqua, et il fut défendu par un disciple d'Elsner); — *Der Brief des heil. Apostels Pauli an die Philipper, in Predigten erkläret, durch und durch mit Anmerkungen versehen, nebst einer Einleitung,* in-4°, Utrecht, 1741; — *Diss. de lege Mosis per Angelos data, at illustranda Act., VII, 38 et 53; Gal., III, 9; Ebr., II, 2, 4; XII, 25,* in-4°, Leyde, 1719. A. Regnier.

ELTHÉCÉ (hébreu : *'Élteqêh,* Jos., XIX, 44; *'Élteqê',* Jos., XXI, 23; Septante : Ἀλκαθὰ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλθεκώ, Jos., XIX, 44; Ἐλκωθαίμ; *Codex Alexandrinus :* Ἐλθεκώ, Jos., XXI, 23; Vulgate : *Elthece,* Jos., XIX, 44; *Eltheco,* Jos., XXI, 23), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 44, donnée aux Lévites, fils de Caath, Jos., XXI, 23. Elle n'est pas mentionnée dans la liste parallèle de I Par., VI, 66-69, et n'a pu jusqu'ici être identifiée. On a proposé de la reconnaître dans *Beit Liqia,* au sud de Béthoron inférieur. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. III, p. 16; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 57. Cette hypothèse manque de fondement tant au point de vue onomastique qu'au point de vue topographique. D'après l'énumération de Josué, XIX, 41-47, Elthécé devait faire partie du groupe méridional des cités danites, avec Themna (*Khirbet Tibnêh*) et Accron ou Accaron (*Aqir*). Voir Dan 2, et la carte, col. 1232. C'est d'ailleurs dans les environs de ces deux villes que la placent les inscriptions assyriennes. On la retrouve, en effet, exactement sous la même forme, [cunéiformes], *'Al-ṭa-qu-u* = אלתקה, *'Élteqêh* (le *û* final est mieux gardé par le grec Ἐλθεκώ et le latin *Eltheco*), dans le prisme hexagone de Taylor. Cf. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 38-39, col. II, ligne 76, 82; Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., Leipzig, 1878, p. 101; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 171. Sennachérib y raconte sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda. Après qu'il eut soumis les villes de la Séphélah, qui dépendaient alors d'Ascalon, c'est-à-dire Beth-Dagon, Joppé, Benébârak et Hazor, il ne restait plus désormais entre l'Euphrate et l'Égypte qu'Ézéchias et le royaume de Juda qui ne se fussent pas courbés sous le joug. Le roi de Jérusalem n'était pas précisément pour le monarque d'Assyrie un sujet rebelle comme les autres princes, mais le conquérant croyait avoir contre lui un grief suffisant pour justifier son agression : les magistrats, les grands et le peuple d'Accaron avaient

chargé de chaînes leur roi Padi, vassal de l'Assyrie, et l'avaient traîtreusement livré à Ézéchias. Avant d'attaquer le royaume de Juda, Sennachérib marcha d'abord contre les rebelles d'Accaron. Les Égyptiens étaient sortis de leurs frontières pour les défendre. Alors, dit le texte assyrien,

Col. II, l. 73. . . .Les rois d'Égypte
74. rassemblèrent les archers, les chars et les chevaux des rois de Miluḫḫi (Éthiopie),
75. troupes innombrables, et ils vinrent
76. à leur secours. Devant Altaqu
77. ils se rangèrent en bataille contre moi et excitèrent leurs troupes [au combat]...
82. . . .La ville d'Altaqu
83. j'attaquai et la ville de Timnath je les pris, et j'en emmenai le butin.
Col. III, l. 1. Contre la ville d'Amqaruna (Accaron) je marchai, etc.

Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 26, 27. Ce passage, on le voit, fixe très approximativement la position d'Elthécé dans les environs d'Accaron et de Thamnatha, ce qui correspond parfaitement au texte de Josué, XIX, 43-44. Malheureusement, parmi les noms actuels, on n'en a retrouvé aucun qui rappelle l'antique cité. — Elthécé ne doit pas être confondue avec Elthécon, Jos., XV, 59. Voir ELTHÉCON. A. LEGENDRE.

ELTHÉCON (hébreu : *'Élteqôn;* Septante : Θέκουμ; *Codex Alexandrinus,* 'Ελθεκέν; la Vulgate porte ordinairement *Eltecon*), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 59. Elle fait partie du quatrième groupe des villes de « la montagne ». Jos., XV, 58, 59. Sur les six noms qui le composent, quatre sont bien identifiés : Halhul = *Halhûl,* à une heure et demie au nord d'Hébron; Bessur (hébreu : *Bêṭ-Ṣûr*) = *Beit Sour,* à côté de la précédente, vers le nord-ouest; Gédor = *Khirbet Djédour,* plus au nord; Béthanoth = *Beit 'Ainoun,* au nord-est d'Hébron. Voir JUDA, tribu et carte. C'est donc dans cette région montagneuse que se trouvait Elthécon; mais elle n'a pu encore être retrouvée. Saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 119, signale « Elthécé dans la tribu de Juda » et l'assimile à Thécua ou Thécué, la patrie d'Amos, aujourd'hui *Khirbet Téqû'a,* au sud de Bethléhem. Il ne s'agit pas évidemment d'Elthécé de Jos., XIX, 44, puisque celle-ci se trouvait dans la tribu de Dan. Il faut donc plutôt voir ici Elthécon, dont la position pourrait répondre à celle de Thécué; mais le nom de cette dernière, en hébreu : *Teqô'a,* a un *'aïn* qui le distingue complètement de celui dont nous parlons. Puis les Septante, au moins d'après le *Codex Vaticanus,* ont reconnu deux villes différentes, appelant la première Θεκούμ et la seconde Θεκώ. — Tous les détails qui concernent Elthécon empêchent de la confondre avec Elthécé, Jos., XIX, 44 : l'une est de Juda, l'autre de Dan; la dernière est dans la plaine, l'autre dans la montagne, où ne pouvaient se rencontrer les deux armées assyrienne et égyptienne. Voir ELTHÉCÉ. A. LEGENDRE.

ELTHOLAD (hébreu : *'Éltôlad,* Jos., XV, 30; XIX, 4; *Tôlad,* I Par., IV, 29; Septante : 'Ελβωυδάδ; *Codex Alexandrinus,* 'Ελθωδάδ, Jos., XV, 30; 'Ελθουλά; *Cod. Alex.,* 'Ελθουδάδ, Jos., XIX, 4; *Codex Vaticanus,* Θουλάεμ; *Cod. Alex.,* Θωλάδ, I Par., IV, 29; Vulgate : *Eltholad,* Jos., XV, 30; XIX, 4; *Tholad,* I Par., IV, 29), ville de la tribu de Juda, appartenant à l'extrémité méridionale de la Palestine, Jos., XV, 30, et assignée plus tard à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 4; I Par. IV, 29. Elle fait partie d'un groupe qui ne renferme guère que des inconnues, à part Bersabée et quelques autres; aussi a-t-elle été jusqu'ici rebelle à toute identification. Pour l'étymologie et la signification du mot, on peut voir : J. Simonis, *Onomasticum Vet. Testam.,* Halle, 1741, p. 302, 493; Gesenius, *Thesaurus,* p. 102; F. C. Rosenmuller, *Scholia in Vet. Testam., Josua,* Leipzig, 1833, p. 304. A. LEGENDRE.

ÉLUL (hébreu : *'ělûl;* assyrien : *ulûlu*), nom, dont la signification est ignorée, du sixième mois de l'année civile des Juifs. Ce mois était de vingt-neuf jours et comprenait la fin d'août et le commencement de septembre. Il n'est mentionné que deux fois dans la Bible. C'est au vingt-cinquième jour d'élul que les murs de Jérusalem furent achevés par les Juifs revenus de la captivité de Babylone. II Esdr., VI, 15. Le 18 de ce mois, en l'an 172 de l'ère des Séleucides (140 avant J.-C.), Simon Machabée renouvela le traité d'alliance que son frère Judas avait conclu avec les Romains. I Mach., XIV, 27. Les rabbins rapportent au sixième mois la fondation du second Temple. Talmud de Jérusalem, *Rosch ha-schana,* trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 54. E. MANGENOT.

ÉLUS (hébreu : *beḥîrîm;* grec : ἐκλεκτοί; Vulgate : *electi*), ceux qui sont choisis de Dieu pour être l'objet de ses faveurs surnaturelles, soit en cette vie, soit en l'autre. Il est à noter que, dans les trois langues, le mot qui désigne les élus vient d'un verbe qui signifie « choisir », *bâḥar,* ἐκλέγω, *eligo,* et qu'il implique le double sens de « choisi » et de « digne d'être choisi », par conséquent remarquable par ses qualités, beau, précieux, etc. Les participes *bâḥûr,* ἐκλεκτός, *electus,* ont ces deux significations, et l'adjectif verbal *bâḥîr* s'applique à celui qui est choisi, élu de Dieu. II Reg., XXI, 6; Ps. CVI, 23; Is., XLII, 1; XLIII, 20; XLV, 4.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le nom d'« élus », *beḥîrîm,* est donné aux descendants de Jacob, particulièrement aux Hébreux tirés d'Égypte, et à tout Israël en général, en tant que constituant une société que Dieu comble de biens temporels et spirituels. Ps. CV (CVI), 6, 43; CVI (CV), 5. Isaïe, LXV, 9, 15, 23, donne le même nom aux Israélites qui se convertiront au Seigneur et formeront un peuple régénéré. Comparés à la totalité de la nation, ils ne seront qu'une minorité, « un grain dans une grappe, » dit le prophète. Is. LXV, 8. Tobie, XIII, 10, appelle « élus » la portion fidèle d'Israël durant la captivité. Dans la Sagesse, III, 9; IV, 15, les élus sont identiques aux justes qui vivent dans la fidélité à Dieu. Enfin, dans l'Ecclésiastique, XXIV, 4, 13; XLVI, 2, les élus sont ceux de ces mêmes justes qui appartiennent au peuple d'Israël. En somme, dans l'Ancien Testament, on ne connaît sous le nom d'élus que les Israélites, en tant que choisis pour être le peuple de Jéhovah, ou surtout en tant que fidèles à cette destination religieuse.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Les élus sont : 1° *Ceux qui font partie de la société spirituelle fondée par Notre-Seigneur.* — Ainsi saint Pierre écrit « aux élus de la dispersion », c'est-à-dire à ceux des Juifs dispersés par le monde qui ont embrassé la foi de Jésus-Christ. I Petr., I, 1. Voir col. 1441. Il leur dit qu'ils sont la « race élue », ce qu'il explique en les appelant encore la « nation sainte », le « peuple acquis » par le Rédempteur, qui les a « appelés des ténèbres à son admirable lumière ». I Petr., I, 9. — Saint Paul se sert du mot « élus » dans le même sens. Il appelle « élus de Dieu », Rom., VIII, 33, ceux qui sont sanctifiés par la grâce de Jésus-Christ et qui passent par ces cinq stades de la sanctification : la prescience de Dieu qui les connaît à l'avance, la prédestination de Dieu qui veut les faire ressembler à son divin Fils, la vocation qui leur notifie intérieurement le décret divin porté en leur faveur, la justification qui accomplit en eux l'œuvre du salut, la glorification qui couronnera l'effort combiné de la grâce et de la volonté humaine. Rom., VIII, 29, 30. L'Apôtre ne considère cependant ici les « élus » qu'au troisième et au quatrième stade de leur transformation surnaturelle. Il écrit aux Thessaloniciens, II, II, 13, que « Dieu les a élus comme des prémices pour le salut »,

c'est-à-dire que Dieu les a fait entrer dans la société nouvelle avant leurs frères encore restés juifs ou païens. Il recommande aux Colossiens, III, 12, de se revêtir des vertus, comme il convient « à des élus de Dieu, à des saints, à des bien-aimés ». La pratique des vertus suppose nécessairement que les élus font partie de l'Eglise militante. Saint Paul lui-même est apôtre « selon la foi des élus de Dieu », Tit., I, 1, c'est-à-dire pour prêcher cette foi qui fait les fidèles disciples de Jésus-Christ et implique « l'espérance de la vie éternelle ». Tit., I, 2. Ce titre d'« élus » ou de membres de la société nouvelle n'est pas inamissible. Aussi saint Pierre recommande-t-il de s'en assurer la possession certaine au moyen de bonnes œuvres. II Petr., I, 10. — Saint Jean déclare aussi que le nom d'« élus » et de « fidèles » n'appartient qu'à ceux qui combattent avec l'Agneau contre les puissances infernales. Apoc., XVII, 14. — Saint Paul « souffre tout pour les élus », II Tim., II, 10, c'est-à-dire pour les fidèles qu'il a engendrés à Jésus-Christ. — Dieu lui-même écoute la voix de ses élus qui crient vengeance, Luc., XVIII, 7, c'est-à-dire de ses serviteurs persécutés sur la terre. « En faveur de ses élus, » il abrégera les calamités des derniers temps, de peur qu'ils ne soient déçus par les faux prophètes et qu'ils manquent leur salut. Matth., XXIV, 22, 24, 31; Marc., XIII, 20, 22, 27. — Ce nom d'« élus » est donné aux fidèles de l'Église, d'abord parce qu'ils sont l'objet d'un libre choix de la bonté divine, Rom., XI, 5-7, 28; ensuite parce que, par leur conduite, ils doivent être des hommes à part, des hommes de choix. Ephes., IV, 17.

2° *Ceux qui ont mérité de passer de la société spirituelle de la terre à la société glorieuse du ciel.* — C'est à ces derniers que, dans le langage courant, nous réservons le nom d'« élus ». Ce nom ne peut pourtant avoir le sens d'habitant du ciel que dans un seul texte, qui d'ailleurs est répété à la suite de deux paraboles : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Matth., XX, 16; XXII, 14. Que faut-il entendre ici par les élus? La question est d'autant plus grave, que sur elle se greffe celle du *nombre des élus.* — 1. Dans la parabole des invités aux noces, Matth., XXII, 1-14, les premiers appelés refusent de venir et sont remplacés par des invités de rencontre qui prennent place dans la salle du festin. Parmi ces derniers, un seul est jeté dehors, parce qu'il n'a pas la robe nuptiale. Le contexte indique clairement que cette parabole s'adresse aux Juifs. Invités les premiers à entrer dans « le royaume des cieux », c'est-à-dire dans l'Église de Jésus-Christ, ils refusent et sont remplacés par d'autres hommes moins favorisés jusque-là. Ceux-ci cependant n'ont pas droit au royaume du ciel par le seul fait de leur entrée dans l'Église. Celui qui se comporte indignement dans la société spirituelle de la terre est exclu du royaume céleste. Rien d'ailleurs n'autorise à étendre l'application de la parabole à d'autres qu'à ceux de la maison d'Israël auxquels Jésus-Christ se déclare personnellement envoyé. Matth., XV, 24. Les appelés sont donc les Juifs qui se prennent pour la vraie race d'Abraham, docteurs, scribes, pharisiens, etc. Les élus sont ces publicains, ces courtisanes, etc., qui se convertissent et précèdent les premiers dans le royaume de Dieu. Matth., XXI, 31. En ce sens, il y a certainement moins d'élus que d'appelés. — Dans la parabole des ouvriers de la vigne, Matth., XX, 1-16, les ouvriers reçoivent le même salaire, malgré l'inégalité du temps employé au travail. Notre-Seigneur conclut la parabole en ces termes : « Ainsi les derniers seront les premiers, et les premiers les derniers; car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » La seconde sentence est présentée comme une explication de la première. Le lien logique entre la dernière sentence et tout ce qui précède est peu apparent; aussi cette sentence manque-t-elle dans plusieurs manuscrits importants (ℵ, B, etc.) et dans plusieurs versions anciennes, telles que le copte, et des commentateurs pensent qu'elle est, en effet, à supprimer. Mais elle se lit dans trop d'autres manuscrits et est reproduite par trop d'auteurs anciens pour qu'on puisse admettre hardiment la légitimité de sa suppression. Il faut donc en chercher l'explication. — 2. Certains Pères de l'Église, prenant la sentence évangélique indépendamment de son contexte, en ont conclu que les élus, ceux qui se sauvent, ne sont que le petit nombre. S. Augustin, *Serm.*, XC, 4; t. XXXVIII, col. 561. Pour justifier son affirmation, ce Père va même jusqu'à dire que l'homme qui n'a pas la robe nuptiale et qui est jeté dehors figure toute une multitude. *Serm.*, XCV, 6, t. XXXVIII, col. 583; S. Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, I, XIX, 5; II, XXXVIII, 14; t. XXIII, col. 1157, 1290; S. Thomas, *Summ. theol.*, I, q. 23, a. 7, ad 3um; etc. Ils ont été suivis dans leur interprétation par un bon nombre de théologiens, de commentateurs et d'orateurs sacrés. Voir spécialement Bossuet, *Méditations sur l'Évangile, dernière semaine*, XXXIVe jour; Bourdaloue, *Pensées sur divers sujets de religion et de morale*, X, *petit nombre des élus;* et surtout Massillon, *Grand carême*, XLIIIe sermon, *sur le petit nombre des élus.* — 3. Parmi les modernes, il y a tendance marquée à interpréter d'une manière plus large la sentence qui termine les deux paraboles évangéliques. Le mot « élus » désignerait ici, non pas ceux qui se sauvent, mais les âmes « de choix » qui servent le Seigneur avec plus d'ardeur que les âmes ordinaires. On remarquera que c'est le sens qui convient au mot ἐκλεκτοί, *electi*, dans la plupart des passages de la Sainte Écriture cités plus haut, tandis qu'en français le mot « élu » a une signification plus spéciale. Dans la parabole des noces, les âmes d'élite sont représentées par les invités dociles à l'appel du maître. Les premiers invités sont seulement des « appelés ». Peut-être en est-il parmi eux qui finiront par venir à la dernière heure. Notre-Seigneur ne préjuge rien sur leur salut final. Il s'est même contenté de dire aux Juifs que les publicains et les courtisanes les *précéderont* dans le royaume des cieux, Matth., XXI, 31, ce qui suppose qu'eux-mêmes viendront plus tard. De fait, beaucoup de Juifs, d'abord rebelles à la prédication du divin Maître, se sont ensuite convertis à la voix des Apôtres. La seule condamnation qui soit portée tombe sur le malheureux qui a négligé de revêtir la robe nuptiale, c'est-à-dire de remplir les conditions requises pour passer de la société spirituelle de la terre à la société glorieuse du ciel. — Dans la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, l'appel divin se fait entendre à tous, tous y répondent, tous reçoivent la récompense. Mais, parmi eux, les ouvriers de la première heure sont seuls des « élus », des âmes d'élite, représentant ces âmes chrétiennes, relativement peu nombreuses, qui se donnent à Dieu sans retard et lui restent dévouées et fidèles sans défaillance. Il ne faut pas négliger non plus le rapprochement que Notre-Seigneur établit entre les deux sentences : « Les derniers seront les premiers, et les premiers les derniers, » et : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Matth., XX, 16. L'étude des derniers versets du chapitre précédent de saint Matthieu, XIX, 27-30, montre que les premiers et les derniers représentent deux catégories de fidèles, les uns fervents et généreux, les autres moins détachés des choses de ce monde. Notre-Seigneur avertit ses Apôtres de prendre garde à ne pas déchoir de leur ferveur et à ne pas abandonner le premier rang pour le dernier. Si donc les premiers et les derniers sont des membres de la société spirituelle qui travaillent les uns et les autres à leur salut, il faut en dire autant des appelés et des élus. La formule évangélique reviendrait donc à ceci : Tous les hommes sont appelés au salut, puisque « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés », I Tim., II, 4; parmi tous ces appelés au salut, beaucoup sont appelés à une vie fervente et parfaite; mais peu répondent à cet appel et deviennent des âmes d'élite. — Sur ce sens donné aux deux paraboles et à la sentence finale, voir Bergier, *Traité de la vraie religion*, IIIe partie, IX, II, 7, *Œuvres complètes*, Paris, 1855, t. VII, col. 1285;

Lacordaire, LXXe *Conférence de Notre-Dame,* 1851; Faber, *Le Créateur et la créature,* III, 2, trad. de Valette, Paris, 1858, p. 270-281; *Progrès de l'âme,* XXI, trad. de Bernhardt, Paris, 1856, p. 373-388; Méric, *L'autre vie,* Paris, 1880, t. II, p. 181-194; Liagre, *In SS. Matth. et Marc.,* Tournai, 1883, p. 339; Monsabré, *Conférences de Notre-Dame,* 1889, VIe confér.; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1893, t. II, p. 178, 247; Mauran, *Élus et sauvés,* Marseille, 1896, p. 87-128. — 4. Si l'on a pu tirer des paraboles évangéliques des conclusions contraires ou favorables à la croyance au grand nombre des élus, il ne faut pas oublier que Notre-Seigneur a formellement évité de se prononcer sur ce sujet. A la question théorique qu'on lui posa un jour : « Seigneur, sont-ils rares ceux qui se sauvent? » il répondit en donnant un conseil tout pratique : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite. » Luc., XIII, 23, 24. On ne peut du reste fonder aucune présomption, quant au nombre des élus, sur les paraboles évangéliques. Dans la parabole des ouvriers de la vigne, Matth., XX, 1-16, tous sont récompensés; dans celle des vierges, Matth., XXV, 1-13, cinq vierges sont reçues et cinq sont rejetées; dans celle des talents, Matth., XXV, 14-30, deux serviteurs sont récompensés et un troisième est puni, etc. La question du nombre relatif des élus paraît donc être une de celles dont Notre-Seigneur s'est réservé le secret. Toutefois les textes évangéliques sur lesquels on appuie d'ordinaire la théorie du petit nombre peuvent être entendus dans un sens beaucoup plus large qu'ils ne l'ont été par les anciens, tout au moins en ce qui concerne la proportion de ceux qui se sauvent parmi les chrétiens.

H. LESÊTRE.

ELUSAÏ (hébreu : *'Ėl'ûzay,* « Dieu est mes louanges; » Septante : 'Αζαί; *Codex Alexandrinus :* 'Ελιωζί), un des guerriers de la tribu de Benjamin qui se joignirent à David pendant son séjour à Siceleg. I Par., XII, 5.

ÉLYMAÏDE (Septante : 'Ελυμαΐς), province de Perse.

I. DESCRIPTION. — L'Élymaïde est ordinairement considérée comme une partie de la Susiane, mais ses limites sont très difficiles à établir. Strabon, XI, XIII, semble étendre ses limites au nord jusqu'à la Grande Médie; ailleurs, XVI, I, 8, il la nomme parmi les provinces situées à l'est de la Babylonie, et XVI, I, 18, il la place dans les régions montagneuses qui s'étendent au nord de la Susiane jusqu'au mont Zagros. D'après Pline, *H. N.,* VI, XXVII, 111, 134, 135, et Ptolémée, VI, 3, l'Élymaïde aurait eu pour limites l'Eulæus, l'Oroatis, sur la frontière de la Perside et le golfe Persique. Il est probable que l'Élymaïde varia d'étendue, suivant les succès et les revers du peuple belliqueux qui l'habitait. Dans sa plus grande étendue, elle comprit les provinces de Gabiane et de Corbiane. Strabon, XVI, I, 18. Voir la carte d'ÉLAM. — Les montagnards de l'Élymaïde étaient des guerriers vaillants et d'habiles archers. Les habitants de la plaine se livraient à l'agriculture. Ils possédaient des temples dont les richesses tentèrent Antiochus III le Grand. Celui-ci essaya de piller le temple de Bélus, mais il fut massacré par la population. Strabon, XVI, I, 19; Diodore de Sicile, XXVIII, 3; XXIX, 18. Cf. II Mach., I, 1-16, et voir t. I, col. 692.

II. L'ÉLYMAÏDE DANS LA BIBLE. — Le seul passage de la Sainte Écriture où se trouve le mot Élymaïs ou Élymaïde a donné lieu à de vives discussions. Dans le texte reçu et la tradition de la Vulgate de I Mach., VI, 1, il est dit qu'Antiochus IV Épiphane, ayant appris qu'Élymaïs possédait de grandes richesses, et en particulier des tissus d'or, des cuirasses et des boucliers, qu'Alexandre le Grand y avait laissés, en ex-voto, dans un temple, chercha à s'emparer de la ville pour la piller. Il ne put y réussir; les habitants, instruits de ses desseins, firent une résistance énergique; il dut s'enfuir et se réfugier à Babylone. Dans II Mach., IX, 2, la ville qu'il assiégea ainsi est nommée Persépolis. La leçon du texte reçu de I Mach., VI, 1, est fautive. Il faut lire selon les meilleurs manuscrits : 'Εστὶν ἐν 'Ελυμαΐδε, ἐν τῇ Περσίδι, πόλις ἔνδοξος. « Il y a en Élymaïde, en Perse, une ville célèbre. » La ville d'Élymaïs n'existe pas, et il s'agit ici de la province d'Élymaïde. Le nom de la ville n'est pas donné. Dans II Mach., IX, 2, le sens est le même, Persépolis signifie simplement « une ville de Perse ». Le temple que voulut piller Antiochus IV Épiphane était le temple de la déesse Nanée. II Mach., IX, 2. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 1, appelle cette divinité Artémis, cf. S. Jérôme, *In Dan.,* XI, 44, 45, t. XXV, col. 573; Pline, *H. N.,* VI, XXVII, 134; c'est aussi le nom que lui donne Polybe, XXXI, 11; Appien, *Syr.,* p. 66, l'appelle Aphrodite. On a trouvé dans cette région un grand nombre de petites statues de la déesse Anaïtis. U. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana,* in-8°, Londres, 1856, p. 379. C'est très probablement la même divinité qui est désignée sous ces noms divers. Voir NANÉE et ANTIOCHUS 3, t. I, col. 698-700. — La ville qui n'est pas nommée dans les Machabées peut être Suse, la ville la plus importante de la Médie, une des capitales des rois perses. Pline nous apprend, *H. N.,* VI, XXVII, 135, qu'il y avait là un temple consacré à Artémis, c'est-à-dire, sans doute, à Nanée. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. IV, p. 626.

E. BEURLIER.

ÉLYMAÏS. Voir ÉLYMAÏDE.

ÉLYMAS, magicien appelé Barjésu (voir ce mot, t. I, col. 1461), que saint Paul frappa d'aveuglement en face du proconsul de Chypre. Act., XIII, 6-12.

ÉLYMÉENS. Voir ÉLICIENS et ÉLAMITES.

ELZABAD (hébreu : *'Ėlzâbâd,* « Dieu donne » [Théodore]; Septante : 'Ελιζαβάθ; *Codex Alexandrinus :* 'Ελζαβαδ), fils de Séméias, lévite de la branche de Coré et de la famille d'Obédédom et portier du Temple. I Par., XXVI, 7.

ELZÉBAD (hébreu : *'Ėlzâbâd,* comme le précédent; Septante : 'Ελιαζέρ; *Codex Alexandrinus :* 'Ελεζιαβάδ), guerrier de la tribu de Gad, qui se joignit à David pendant qu'il se cachait dans le désert, devant Saül. I Par., XII, 12.

ÉMAIL, sorte de vernis, obtenu par la vitrification de certaines substances fusibles, dont on se sert pour recouvrir la brique, la poterie, la faïence, les métaux, et auxquelles on ajoute des oxydes métalliques pulvérisés, selon les couleurs qu'on veut obtenir. L'émail était connu et employé par les Assyriens, plus encore par les Chaldéens et ensuite par les Perses, qui l'empruntèrent à ces derniers.

1° En Assyrie, la décoration des murailles dans les palais a moins souvent fait usage de la brique émaillée que de bas-reliefs en pierre, ou de peintures à fresque sur une sorte de mastic ou stuc. On la trouve cependant formant le parement des murs au-dessus des sculptures, Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 13, ou bien servant à l'ornementation des portes, comme on peut s'en faire une idée par la superbe archivolte émaillée, découverte dans les ruines de Khorsabad. Place, *Ninive,* t. III, pl. 16; cf. t. I, p. 233.

2° Mais à Babylone, où l'on n'avait pas la ressource de la pierre, et où la peinture à fresque n'eût pas offert assez de résistance à l'air humide, surtout pour les murs extérieurs, on employa de préférence la brique émaillée. Les moindres fouilles font apparaître de grandes quantités de ces briques; malheureusement l'état des ruines de la Chaldée et surtout de Babylone n'a pas permis jusqu'ici de trouver des sujets entiers ou des fragments de déco-

ration aussi considérables qu'en Assyrie. Ce qu'on a découvert toutefois montre la supériorité de la fabrication babylonienne : l'émail est plus épais, plus solide ; contrairement à l'émail de Khorsabad ou de Nimroud, qui, exposé à l'air après les fouilles, s'est effrité et terni, celui de Babylone demeure inaltérable. Les scènes les plus variées ornaient les murs des palais; Diodore de Sicile, II, VIII, 4, nous en décrit quelques-unes d'après Ctésias, qui avait habité Babylone : « On voyait toute espèce d'animaux dont les images avaient été imprimées sur les briques encore crues; ces figures imitaient la nature par l'emploi des couleurs... Sur les tours et sur les murailles, on voyait toutes sortes d'animaux, imités selon toutes les règles de l'art, tant pour la forme que pour la couleur. Le tout représentait une chasse de divers animaux, dont les proportions dépassaient quatre coudées. » Disons, en passant, qu'on se ferait une idée inexacte de ces images en prenant à la lettre les expressions de Diodore parlant *d'imitation de la nature selon toutes les règles de l'art.* Les sujets découverts jusqu'ici ont montré qu'hommes, animaux, arbres, sont dépouillés de leurs couleurs naturelles, pour en revêtir de conventionnelles ou d'arbitraires. Bérose, *De rebus Babyl.*, I, § 4, dans *Fragmenta historicor. græcor.* édit. Didot, t. II, p. 497, a sans doute en vue des scènes semblables quand il parle des peintures du temple de Bel, où « toutes sortes de monstres merveilleux présentaient la plus grande variété dans leur forme ». Pour composer ces tableaux qui décoraient les murs, il fallait un grand nombre de briques; et pour les disposer à leur place, il était nécessaire de les marquer auparavant d'un signe ou d'un numéro d'ordre. Mais un travail plus difficile encore, c'était de répartir sur chaque brique la partie exacte du dessin général, en sorte que la juxtaposition des diverses briques constituât un ensemble parfait. Le moyen, « c'était de préparer d'avance, comme nous dirions, un *carton* sur lequel des lignes tracées à la règle indiqueraient cette répartition. Les briques étaient ensuite façonnées, modelées et numérotées; puis chacune d'elles recevait la portion du fond ou du motif qui lui était assignée par le numéro d'ordre qu'elle portait et qui correspondait aux chiffres inscrits sur le modèle. La couleur était appliquée sur chaque brique séparément; ce qui le prouve, c'est que sur la tranche de beaucoup de ces fragments, on voit des bavures qui ont subi la cuisson. » Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 301; cf. p. 295-310, 705-708; E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* in-8°, Paris, 1888, p. 127-131. Les briques émaillées étaient fixées à la muraille soit à l'aide de bitume, comme à Babylone, soit par le moyen d'un mortier bien moins tenace, comme à Ninive. — Il est difficile de ne pas voir une allusion à ces briques émaillées de la Chaldée dans la description que fait Ézéchiel, XXIII, 14, 15. Ooliba, qui représente Jérusalem dans cette prophétie, s'est passionnée pour les enfants d'Assur au point de vouloir les imiter. « Elle a vu des hommes représentés sur la muraille, des images de Chaldéens peintes au vermillon, une ceinture autour des reins, la tête ornée d'amples tiares de diverses couleurs, tous semblables à des guerriers, des portraits de Babyloniens issus de Chaldée. » Rien ne devait, en effet, frapper d'admiration les captifs de Babylone comme ces scènes de guerre, de chasse, ces représentations de génies, de dieux, qui se déroulaient le long des murs en couleurs éclatantes ; presque toujours le fond est bleu, et les personnages sont en jaune, en rouge, avec des détails en noir ou en blanc. Voir COULEURS, t. II, col. 1068-1069. Dans les idoles de la maison d'Israël, que le prophète (Ezech., VIII, 10, 11) aperçoit aussi en visions peintes sur les murs du Temple de Jérusalem, on a vu des figures représentées sur des briques émaillées. Ézéchiel est en Chaldée, dit-on, rien d'étonnant à ce qu'il conserve la couleur de ce pays dans ses visions. Cependant il serait peut-être plus juste, d'après le contexte, d'y voir des emprunts au culte égyptien.

3° De Chaldée, sa vraie patrie, l'émail a passé en Perse. C'est dans ce pays que les fouilles ont mis à jour les plus beaux spécimens de cet art, tels que la frise des Archers et la frise des Lions. Il est curieux qu'aucun historien ancien n'y fasse allusion : plus d'un cependant a décrit les palais des Achéménides. Perrot, *Histoire de l'art,* t. V, p. 548-551 ; E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* p. 179-184. Ainsi l'auteur du livre d'Esther n'en fait aucune mention. De même l'écrivain grec qui a composé le *Traité du monde* sous le nom d'Aristote, Περὶ κόσμου, VI, parle des palais de Suse ou d'Ecbatane, « où étincelaient partout l'or, l'électrum et l'ivoire, » et il ne dit pas un mot des briques émaillées, qui formaient cependant une des plus remarquables décorations de la résidence royale. De même plusieurs auteurs, qui n'emploient pas le mot ἠλεκτρόν, parlent également des revêtements de métal ou d'ivoire sans mentionner les émaux. Et il est à remarquer que le goût de ces applications de métaux précieux s'est conservé dans la Perse moderne. Perrot, *Hist. de l'art*, t. V, p. 550. D'autre part le mot ἠλεκτρόν avait certainement le sens d'alliage d'or et d'argent dès le VIe siècle avant J.-C. : les lingots d'électrum envoyés par Crésus au temple de Delphes, Hérodote, I, 50, désignent certainement cet alliage. C'est aussi avec cet alliage que furent frappées les plus anciennes monnaies de Lydie. De plus dans la description de la demeure de Ménélas, *Odyss.*, IV, 73, mentionne les revêtements d'or, d'argent et d'*électrum* (qui ne peut guère être ici qu'un métal). Cf. *Iliad.*, XIII, 21 ; XVIII, 369. Quand Homère veut parler de frises émaillées, comme dans la description du palais du roi des Phéaciens, *Odyss.*, VII, 84, 90, il emploie l'expression θριγκὸς κυάνοιο, « frise de verre bleu. » C'est le κύανος σκευαστός, *kyanos artificiel,* ou κύανος χυτός, *kyanos fondu,* de Théophraste, *De lapid.*, 39, 65, qui ne saurait être que de l'émail. Perrot, *Hist. de l'art,* t. VI, p. 558-560. Cependant quelques auteurs pensent que le mot ἠλεκτρόν a été appliqué quelquefois à l'émail, comme d'après eux ce serait également le sens du *ḥašmal* hébreu. Mais si certains auteurs du moyen âge ont employé le mot *électrum* dans le sens d'émail, c'est très probablement parce que les émaux dont ils parlent ont été exécutés sur un alliage d'or et d'argent. E. Molinier, l'*Émaillerie,* in-12, Paris, 1891, p. 13. Il faut noter aussi que Suidas, *Lexicon*, édit. Gaisford, Halle, 1893, p. 833, définit l'*électrum* une espèce d'or où l'on a mélangé le verre et la pierre, émail qui rappelle la table de sainte Sophie. C'est probablement de là qu'est venu à l'émail la dénomination d'électrum. Voir ÉLECTRUM, col. 1656. E. LEVESQUE.

ÉMALCHUEL (Septante : Εἰμαλκουαί; *Codex Alexandrinus :* Σιμαλκουή; *Sinaiticus et Venetus :* Ἰμαλκουέ), chef arabe, à qui Alexandre Ier Balas, vaincu et réfugié dans ses États, confia son jeune fils Antiochus, encore en bas âge. Quand Tryphon, partisan d'Alexandre contre Démétrius, réclama le jeune prince pour l'élever sur le trône, Émalchuel le lui rendit, mais non sans difficulté, à cause des craintes qu'il avait sur son sort. I Mach., XI, 39; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 1, qui l'appelle Μάλχος, et Diodore de Sicile, qui le nomme Διοκλῆς, dans C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, édit. Didot, 1848, t. II, § XX, p. XVI. La forme *Malkou*, qui rappelle le Μάλχος de Josèphe, est fréquente dans les inscriptions de Palmyre. Voir *Journal asiatique,* septembre 1897, p. 311-317.

ÉMAN. Hébreu : *Hêmân.* Nom, dans la Vulgate, de deux ou trois Israélites.

1. ÉMAN (Septante : Αἰμουάν; *Codex Alexandrinus :* Αἰμάν), troisième fils de Zara dans la descendance de Juda. I Par., II, 6. Il est donné comme frère d'Éthan, Chalcal et Dara ou Darda; or quatre personnages de même nom sont mentionnés dans III Reg., IV, 31 (hé-

breu, v, 11), comme célèbres par leur sagesse, à laquelle on compare celle de Salomon. Sur l'identification du fils de Zara avec ce sage, que la Vulgate nomme Héman, véritable orthographe de ce nom, voir HÉMAN 2 et ÉTHAN 1.

2. ÉMAN (Septante : Αἰμάν), lévite, descendant de Caath, chef des chanteurs du Temple au temps de Salomon, II Par., v, 12; il est nommé sous sa forme véritable, Héman, I Par., vi, 33; xv, 17, etc. Voir HÉMAN 3.

3. ÉMAN (Septante : Αἰμάν), Ezrahite, auteur du Ps. LXXXVII, 1, d'après le titre. Son nom, ainsi écrit dans la Vulgate, l'est ailleurs sous la forme Héman, qui est la véritable orthographe. L'identification de ce personnage n'est pas sans difficultés. Voir HÉMAN 2 et 3 et EZRAHITE.

1. ÉMATH (hébreu : *Ḥămât*, « forteresse, citadelle; » une fois, *Ḥămâṭ rabbâh*, « Émath la grande, » Am., vi, 2; Septante : Αἰμάθ, Num., xiii, 22; xxxiv, 8; IV Reg., xiv, 25, 28; xvii, 24, 30; xviii, 34; xix, 13; xxv, 21; II Par., vii, 8; Jer., xxxix, 5; lii, 27; Am., vi, 15; Ἐμάθ, Jos., xiii, 5; IV Reg., xxiii, 33; Is., xxxvi, 19; xxxvii, 13; Ἡμάθ, II Reg., viii, 9; III Reg., viii, 65; I Par., xiii, 5; xviii, 3, 9; II Par., viii, 4; Jer., xlix, 23; Ezech., xlvii, 20; xlviii, 1; Zach., ix, 2; *Codex Vaticanus*, Λαβὼ Ἐμάθ; *Codex Alexandrinus*, Λοβὼ Ἡμάθ, Jud., iii, 3; Ἐματ-ραββά, Am., vi, 2; Vulgate : *Hemath*, I Par., xviii, 3, 9; *Emath* partout ailleurs), une des plus anciennes et des plus importantes villes de la Syrie, située sur l'Oronte, et capitale d'un territoire appelé *'érèṣ Ḥămâṭ*, γῆ Ἐμάθ ou Αἰμάθ, « terre d'Émath, » IV Reg., xxiii, 33; xxv, 21; Jer., xxxix, 5; lii, 9; ἡ Ἀμαθῖτις χώρα, I Mach., xii, 25. Ce territoire, dans lequel se trouvait Rébla ou Réblatha, IV Reg., xxiii, 33; xxv, 21; Jer., xxxix, 5; lii, 9, 27, formait par sa partie méridionale, plusieurs fois mentionnée sous le nom d'« entrée d'Émath », la frontière nord de la Terre Promise. Num., xiii, 22; xxxiv, 8; Jos., xiii, 5; Jud., iii, 3; III Reg., viii, 65; I Par., xiii, 5; II Par., vii, 8; IV Reg., xiv, 25; Ezech., xlvii, 16, 17; xlviii, 1; Am., vi, 15. Le mot Λαβὼ ou Λοβὼ, qu'on rencontre dans les Septante, Jud., iii, 3, avant Ἐμάθ, n'est que la transcription littérale de l'hébreu : *lebô' Ḥămâṭ*, jusqu'« à l'entrée d'Émath ». Les premiers habitants de la contrée étaient des Chananéens, que la Bible appelle *Ḥămâṭî*. Gen., x, 18; I Par., i, 16; Septante : ὁ Ἀμαθί; Vulgate : *Amathæus*, Gen., x, 18; *Hamathæus*, I Par., i, 16. Émath est peut-être appelée aussi *Émath Suba* (hébreu : *Ḥămâṭ Ṣôbâh*), II Par., viii, 3. Voir ÉMATH SUBA.

I. NOM. — Le nom de *Ḥămâṭ* se rattache, suivant Gesenius, *Thesaurus*, p. 487, à la racine *ḥâmâh*, « entourer de murs; » arabe : *ḥamâ'*, « défendre, protéger. » Il indique donc une « place forte »; nous verrons, en effet, tout à l'heure l'importance de la ville. Ce nom s'est maintenu sans changement jusqu'à la domination grecque, et on le retrouve sous la même forme en égyptien et en assyrien. La transcription hiéroglyphique a gardé l'aspiration initiale : [hiéroglyphes], *Ḥa-m-t(u)* = חמת, *Ḥămâṭ*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 256. L'écriture cunéiforme a parfois adouci cette aspiration et remplacé *heth* par *aleph;* on lit, par exemple, dans les Fastes de Sargon, lignes 33, 36, 49, 56 : [cunéiformes], *A-ma-at-ti*. Mais on rencontre aussi (*mât*) *Ḥa-ma-(at)-ti*, *Ḥa-am-ma-at-ti* = *Ḥamatti*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 105, 323. Pour la distinction qu'on a voulu voir entre *Amattu* et *Ḥamattu*, cf. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 276, et E. Schrader, *Keilinschriften*, p. 106. — Sous les Séleucides, le nom de *Ḥămâṭ* fut changé en celui d'*Epiphania*, Ἐπιφάνεια, en l'honneur d'Antiochus IV Épiphane. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 2. Le Talmud donne le même nom en l'écorchant un peu, אפיפניא, *Pafunya'*. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 304. Mais, suivant une loi qu'on remarque pour la plupart des noms grécisés de la Palestine, la dénomination primitive a reparu en arabe et a subsisté jusqu'à nos jours. Abulféda, qui fut gouverneur de la ville, l'écrit حماة, *Ḥamât*, et commence ainsi la courte description qu'il en fait dans sa *Tabula Syriæ*, édit. B. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 108 : « Ḥamat, cité antique, dont parlent les livres des Israélites. »

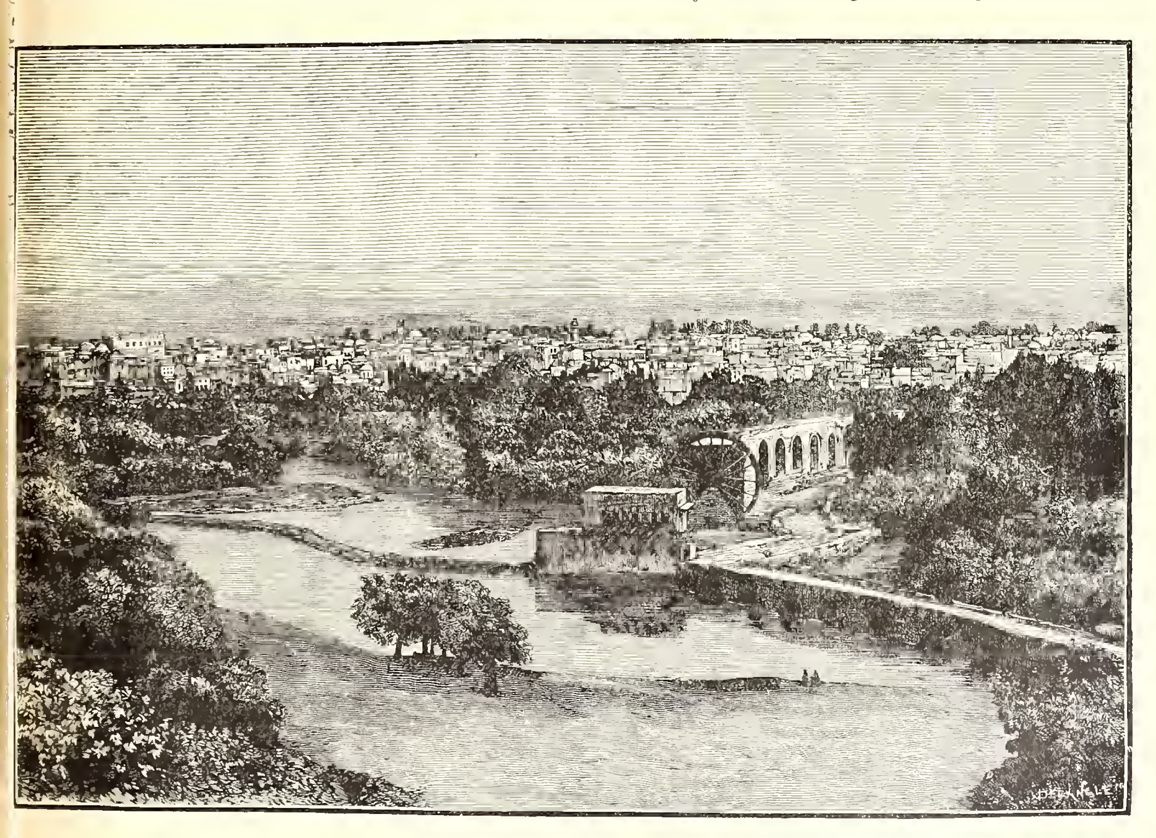
II. IDENTIFICATION ET DESCRIPTION. — C'est peut-être ce changement de nom qui a induit en erreur certains auteurs anciens, dont les uns ont confondu Émath avec Antioche, les autres avec Émèse, Apamée, etc. On a même trouvé Épiphania trop éloignée de la Palestine pour représenter la cité dont nous nous occupons. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. i, p. 119-123. Il est permis de s'étonner de ces méprises, car tout concourt à justifier l'identification de l'ancienne *Ḥămâṭ* avec la ville actuelle de Hamah (fig. 551), non seulement le nom, mais la position conforme aux données de l'Écriture. Celle-ci, en effet, ne dit pas que la cité des bords de l'Oronte ait été « dans les limites » de la Terre Promise; elle se sert de son « territoire » pour déterminer la frontière septentrionale du pays assigné par Dieu à son peuple d'une manière durable. Si le royaume des Israélites s'étendit, sous David et Salomon, bien au delà de la Palestine, ce ne fut que d'une façon temporaire.

L'importance de l'Émath biblique, depuis les temps anciens jusqu'à la fin de l'époque prophétique, correspond à l'importance de sa situation. Placée dans la vallée de l'Oronte, à peu près à mi-chemin entre la source de celui-ci, près de Baalbek, et l'extrémité du coude qu'il fait vers la Méditerranée, elle commandait naturellement tout le pays arrosé par le fleuve, depuis les ondulations de terrain qui séparent son cours de celui du Léïtani jusqu'au défilé de Daphné, au-dessous d'Antioche. Le royaume touchait ainsi à ceux de Damas au sud, de Soba à l'est, et à la Phénicie à l'ouest. I Par., xviii, 3; Ezech., xlvii, 17; xlviii, 1; Zach., ix, 2. La ville actuelle, située à 46 kilomètres au nord de Homs, à l'est de la chaîne côtière du *Djébel Ansariyéh*, au pied occidental du *Djébel 'Ala*, est bâtie en grande partie sur les pentes rapides de la rive gauche de l'Oronte; elle s'annonce par deux monticules en pain de sucre, nommés les Cornes de Hamah. Elle occupe l'un des sites les plus pittoresques de la Syrie. Vue des hauteurs, elle semble divisée en plusieurs bourgs par des jardins et des vergers, qui serpentent en détroits verdoyants entre les maisons blanches. Des bords du fleuve elle apparaît plus curieuse encore, grâce aux terrasses fleuries du rivage et aux énormes roues des *norias*, dont on se sert pour élever l'eau. Le *Nahr el-Asi* coulant entre deux berges élevées, il a fallu recourir à ces lourdes machines, dont quelques-unes ont 68 mètres de circonférence, et qui, mises en mouvement par le courant du fleuve, tournent avec un bruit tout à fait bizarre. « En amont et en aval, la hauteur moyenne des rives au-dessus du lit fluvial est de 60 à 70 mètres; aussi l'irrigation est-elle très difficile, et les riverains se bornent pour la plupart à cultiver les *zhor* ou « étroits », c'est-à-dire les lisières du sol bas qui longent le courant au-dessous des falaises, et qui ont en certains endroits jusqu'à 500 mètres de largeur; ces terrains d'alluvion, d'une extrême fertilité, produisent des légumes de toute espèce, surtout des oignons, le cotonnier, le sésame; les terrains de la haute plaine, jusqu'au désert, sont cultivés en orges et en froments, d'une excellente qualité et très recherchés pour l'exportation. L'industrie de Hamah, inférieure à celle de Homs, consiste principalement dans la fabrication d'étoffes de soie et de coton. » É. Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 764.

L'Oronte traverse la ville du sud-est au nord-ouest, et on le franchit sur quatre ponts. Le quartier le plus élevé,

nommé *el-'Aliyât,* « les Hauteurs, » est au sud-est, à 45 mètres au-dessus de la rivière. Les autres quartiers sont : *la colline du château,* au nord; le quartier de *Baschoûra,* au nord-est; le *Hâret Scheikh Ambar el-'Abd,* sur la rive gauche, et le *Hâret Scheikh Mohammed el-Haourâni.* Le quartier chrétien, au nord-ouest, est connu sous le nom de *Hâret ed-Dahân.* Les mosquées sont nombreuses, avec de gracieux minarets; la plus grande est une ancienne église chrétienne. Du château situé sur la rive gauche, il ne reste guère que des amas de décombres et quelques pierres du talus. A l'angle nord-ouest de la ville, à l'endroit où le fleuve tourne au nord, se trouvent dans les rochers de la rive droite un grand nombre de grottes. La population est très diversement estimée : les uns comptent 40 000, d'autres 60 000 habitants, dont les trois quarts sont musulmans. Hamah possède une garnison et est la résidence d'un moutasserif qui relève de Damas. — Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 146-148; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* Leipzig, 1883, p. 66-67; A. Chauvet et E. Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1887, p. 687.

III. Histoire. — Dès les temps les plus reculés, Émath fut fondée par une colonie de Chananéens. Gen., x, 18. Ces descendants de Cham, unis probablement plus tard aux Sémites environnants, furent surtout en rapport avec leurs frères les Héthéens, dont ils partagèrent les mœurs et la civilisation, comme le prouvent les inscriptions dont nous parlons plus bas. La mention qui est faite de cette ville dans les premiers livres de la Bible, Num., xiii, 22; xxxiv, 8; Jos., xiii, 5; Jud., iii, 3, pour déterminer les limites de la Terre Sainte, montre qu'elle était déjà bien connue pour son importance. Cependant c'est seulement sous le règne de David qu'il est question de sa puissance. Le roi qui gouvernait alors son territoire s'appelait Thoü (hébreu : *Tô'î*). Ayant appris les nombreuses victoires du monarque israélite, surtout celle qu'il avait remportée sur son redoutable voisin, Adarézer, roi de Soba, il chercha à gagner les bonnes grâces du vainqueur, en lui députant une ambassade. « Il envoya Joram (Adoram. I Par., xviii, 10), son fils, le complimenter et lui rendre grâces de ce qu'il avait vaincu Adarézer et avait taillé son armée en pièces. Car Thoü était ennemi d'Adarézer. Joram apporta avec lui des vases d'or, d'argent et d'airain, que le roi David consacra au Seigneur, avec ce qu'il lui avait déjà consacré d'argent et d'or pris sur toutes les nations qu'il s'était assujetties. » II Reg., viii, 9-11; I Par., xiii, 9-11. Il semble que plus tard Salomon s'empara du pays d'Émath, III Reg., iv, 21-24; II Par., viii, 4. Les « villes de magasins » (hébreu : *'ârê ham-miskenôt*) qu'il y bâtit étaient des entrepôts très importants pour le commerce, la vallée de l'Oronte ayant été de tout temps une grande ligne de trafic. Mais, à la mort du roi et au moment du schisme, le pays reprit sans doute son indépendance.



551. — Vue de Hamah. D'après une photographie

Le royaume d'Émath nous apparaît alors, avec son prince nommé Irkulini, allié aux Héthéens, à Benhadad de Damas, Achab d'Israël et à plusieurs autres, et vaincu par Salmanasar II (859-824). Cf. *On Bulls,* Layard, p. 15, lig. 32, 33, 36, 37; p. 16, lig. 44; Layard, *Black Obelisk,* p. 89-90, lig. 60; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 202-203; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. iii, p. 476-477. Plus tard Jéroboam II « reconquit Émath, ainsi que Damas, pour Israël ». IV Reg., xiv, 28. A ce moment, le prophète Amos, vi, 2, vantait sa gloire et

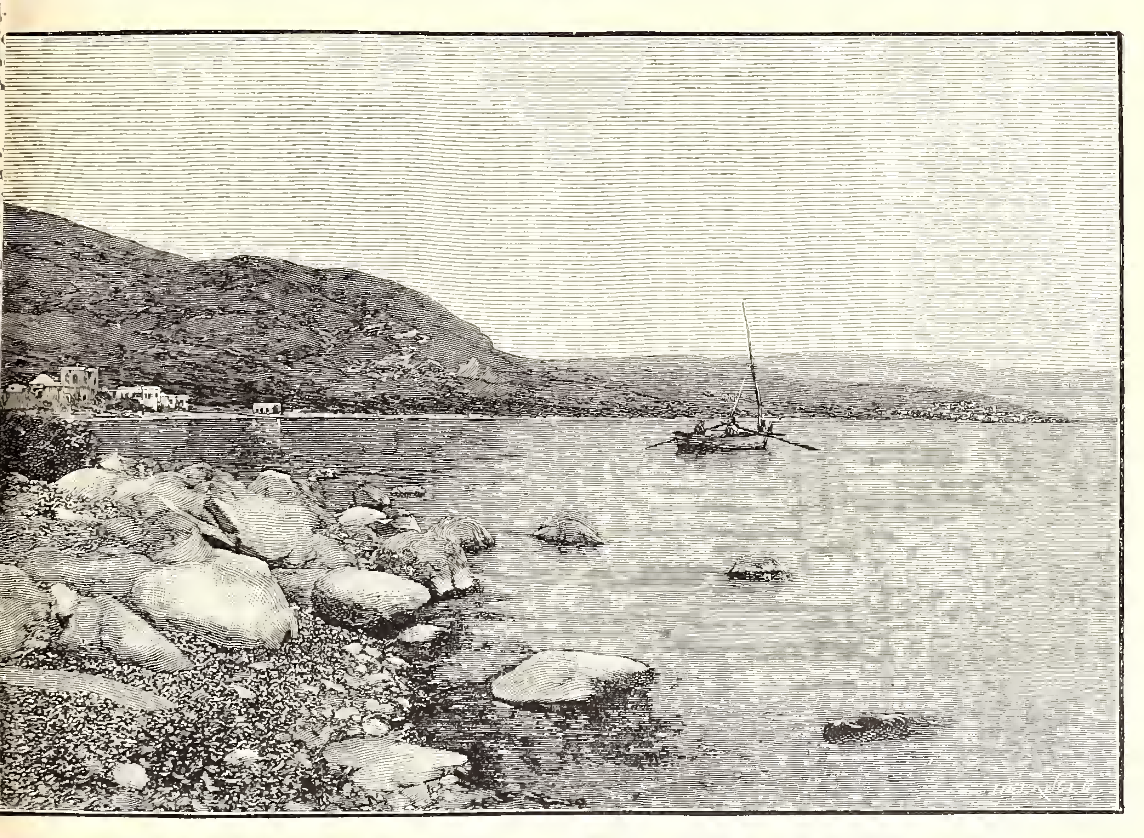
l'appelait « Émath la grande ». Théglathphalasar III (vers 730) nous raconte, dans le troisième fragment de ses Annales, comment « il ajouta aux frontières de l'Assyrie » et frappa de tribut « la ville de Hamath et les villes qui sont autour près du rivage de la mer du soleil couchant (la Méditerranée), qui en prévarication et en défection pour Az-ri-ya-a-u (Azarias de Juda) avaient pris parti ». Le roi d'Émath s'appelait alors *'I-ni-ilu,* ou Éniel. Cf. Layard, *Inscriptions,* pl. 50, 10; Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* p. 252-253; *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. 9, nº 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 512, 514. Ce fut Sargon qui mit fin à l'indépendance et à la gloire de cette ville, dont il n'est plus question désormais dans les monuments assyriens. Il nous apprend, dans ses inscriptions, qu'il fit, la seconde année de son règne, la guerre à *Ilu-bi'di* (variante : *Yau-bi'di*), son roi, qu'il le défit à la bataille de Karkar, et qu'il lui enleva, comme sa part personnelle de butin, 200 chars et 600 cavaliers. Il ne dit pas expressément qu'il transporta le reste des habitants à Samarie; mais on n'en saurait douter, car il raconte qu'il emmena 20 033 captifs, et, dans d'autres inscriptions, le roi d'Assyrie, confirmant indirectement le récit biblique, nous dit qu'il transplanta des populations vaincues dans le territoire de Hamath, qu'il avait dépeuplé. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 574. Nous savons, en effet, par l'Écriture, IV Reg., XVII, 24, 29, 30, que « le roi des Assyriens fit venir des habitants de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'*Émath* et de Sépharvaïm, et il les établit dans les villes de Samarie à la place des fils d'Israël... Chacun de ces peuples se fit son dieu... Les Babyloniens se firent Sochoth-Benoth; les Cuthéens, Nergel; ceux d'Émath, Asima ». Voir t. I, col. 1097. Quelques années après, le Rabsacès de Sennachérib, rappelant aux Juifs la chute de la cité de l'Oronte, disait superbement : « Où est le dieu d'Émath? » IV Reg., XVIII, 34; Is., XXXVI, 19. « Où est le roi d'Émath? » IV Reg., XIX, 13; Is., XXXVII, 13. Elle est ordinairement, dans la bouche des prophètes qui parlent de ses malheurs, associée à Arphad, une autre ville de Syrie. Cf. Is., X, 9; XXXVI, 19; Jer., XLIX, 23. — Restée dans l'oubli depuis l'époque prophétique jusqu'à la conquête macédonienne, où elle reçut le nom d'*Epiphania,* elle demeura toujours une cité florissante sous les Grecs et les Romains. Cf. Ptolémée, V, 15; Pline, *H. N.,* V, 19. — C'est dans le pays d'*Amathis* ou d'Émath que Jonathas Machabée alla au-devant de l'armée de Démétrius, sans lui laisser le temps d'entrer sur les terres de Juda. I Mach., XII, 25. — Sur les inscriptions héthéennes trouvées à Émath, voir HÉTHÉENS. A. LEGENDRE.

2. ÉMATH (ENTRÉE D') (hébreu : *Bô' Ḥămâṭ;* Septante : Λαβωεμάθ; Vulgate : *Introitus Emath*). — Le fréquent usage de cette locution biblique, « l'entrée d'Émath, » non seulement au temps de Moïse, Num., XIII, 22, et de Josué, XIII, 5, mais de David, de Salomon et d'Amos, III Reg., VIII, 65; IV Reg., XIV, 25; I Par., XIII, 5; II Par., VII, 8; Am., VI, 15, montre que le royaume de ce nom fut longtemps le plus important de la Syrie du nord. Mais où faut-il placer cette *entrée?* On l'a cherchée depuis l'extrémité méridionale de la plaine de Cœlésyrie jusqu'aux environs de Hamah, quand on n'est pas allé jusqu'à la partie septentrionale de la vallée de l'Oronte. Les principales opinions à retenir sont les suivantes. Les uns voient l'endroit en question dans l'ouverture qui sépare la chaîne du Liban de celle des Ansariyéh, et à travers laquelle coule le *Nahr el-Kebir.* Cf. J. L. Porter, dans Kitto's *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1869, t. II, p. 215; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 568. D'après d'autres, il se trouve près de *Restân,* où commence la vallée de Hamah proprement dite. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortsehaften im Libanongebiete,* dans la *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, p. 27, 28. On le cherche également vers l'extrémité nord de la plaine de Cœlésyrie, du côté de Ribla. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 414 *f.* Pour d'autres enfin, c'est « la *Merdj 'Ayoun,* la plaine qui sépare le Liban méridional des contreforts occidentaux de l'Hermon, et constitue par conséquent l'entrée de la *Beqa'a,* la route naturelle de la Galilée vers le pays de *Hamah.* Plus tard, quand Antioche était la capitale de la Syrie, on l'appelait au même titre le chemin d'Antioche et probablement encore le chemin de la Syrie ». J. P. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans la *Revue biblique,* Paris, t. IV, 1895, p. 29. Voir CHANAAN, col. 535. Cette opinion nous semble plus conforme à l'ensemble des données scripturaires qui concernent les limites de la Terre Sainte. A. LEGENDRE.

3. ÉMATH (hébreu : *Ḥammaṭ;* Septante : *Codex Vaticanus,* 'Ωμαθαδακέθ, mot qui repose sur une double confusion : union de *Ḥammaṭ* avec le nom suivant, *Raqqaṭ;* changement du *reseh* en *daleth; Codex Alexandrinus,* 'Αμάθ), ville forte de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 35. Citée après Assedim, avant Reccath et Cénereth, elle fait partie du groupe méridional des villes de la tribu, et devait se trouver sur le bord occidental du lac de Génésareth. Le nom lui-même peut nous servir dans la recherche de l'emplacement. Dérivé de *ḥâmam,* « être chaud, » il désigne des « thermes » ou sources d'eaux chaudes. Les Talmuds le rendent par *Ḥamaṭa',* et ce nom indique, d'après eux, une petite ville, ou un bourg près de Tibériade. « Les habitants d'une grande ville, dit le Talmud de Jérusalem, *Eroubin,* V, 5, peuvent se rendre le jour du sabbat dans une petite ville. Précédemment les habitants de Tibériade avaient la faculté de se promener le jour du sabbat dans tout Hamatha, tandis que les habitants de ce bourg ne pouvaient aller que jusqu'à la côte; mais à présent Hamatha et Tibériade ne font qu'une seule ville. » Hamath et Tibériade étaient, selon le Talmud de Babylone, *Megillah,* 2 *b,* à une distance d'un mille (1 kilomètre 481 mètres) l'un de l'autre. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 208. Josèphe, de son côté, *Ant. jud.,* XVIII, II, 3, signale des thermes « non loin [de Tibériade], dans un bourg appelé Emmaüs », où Vespasien avait établi son camp « devant Tibériade ». *Bell. jud.,* IV, I, 3. Dans ce dernier passage, l'historien juif donne l'interprétation du mot 'Αμμαοῦς, et dit qu'il signifie « thermes »; en effet, ajoute-t-il, « il y a là une source d'eaux chaudes propre à guérir certaines maladies du corps. » On peut se demander d'où il a tiré cette étymologie, qui ne correspond ni au grec ni à l'hébreu. Quelques-uns prétendent qu'il faut lire 'Αμμαθους, *Ammathus,* au lieu de 'Αμμαοῦς, *Ammaüs.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 114. Cette opinion nous paraît tout à fait acceptable. On comprend alors l'analogie du mot grec avec les noms talmudique et hébreu et l'explication de Josèphe. Dans ces conditions, il est facile d'identifier Émath avec une localité voisine de Tibériade, du côté du sud, appelée aujourd'hui *El-Hammâm,* et célèbre par ses eaux thermales. L'arabe حمّام, *Ḥammâm,* « bains chauds, » reproduit la racine hébraïque חָמַם, *ḥâmam,* d'où viennent חַמַּת, *Ḥammâṭ,* et חמתא, *Ḥamaṭa'*. Les données topographiques, nous allons le voir, ne sont pas moins conformes à l'assimilation.

El-Hammâm se trouve à une demi-heure au sud de Tibériade (fig. 552). Les ruines qui l'avoisinent confirment le récit de Josèphe et montrent comment autrefois cette bourgade faisait immédiatement suite à la ville. « Ces

ruines couvrent un espace assez étendu sur les bords du lac, jusqu'au pied des collines qui s'élèvent à l'ouest. Un épais mur d'enceinte, dont il subsiste quelques pans encore debout, construits en blocage, avec un parement de pierres volcaniques de moyenne dimension, environnait cette petite ville, qui, vers le nord, touchait à Tibériade et n'était séparée de cette grande cité que par une muraille mitoyenne. Les arasements d'une grande tour sur un monticule, ceux d'un édifice tourné de l'ouest à l'est, et qu'ornaient autrefois des colonnes de granit actuellement gisantes sur le sol, les vestiges de nombreuses maisons complètement renversées, plusieurs caveaux funéraires pratiqués dans les flancs des collines de l'ouest, les se trouvent de petites cellules à l'usage des baigneurs. Les eaux, très chaudes, ont, au tuyau d'arrivée, soixante-deux degrés et peuvent facilement faire cuire un œuf; il faut donc les laisser refroidir pendant plusieurs heures avant de s'y plonger. Sulfureuses et magnésiennes-chlorurées, elles sont considérées comme spécifiques contre les rhumatismes, la lèpre et les autres affections cutanées. Elles jouissent d'une grande réputation en Syrie. Elles jaillissent à la base d'un calcaire dolomitique qui forme les escarpements voisins, traversés par des éruptions basaltiques considérables. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 212; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres,



552. — Vue d'El-Hammam. D'après une photographie.

traces d'un aqueduc, au pied et le long de ces mêmes collines, qui amenait jadis à cette localité et à Tibériade les eaux de l'ouadi Fedjaz : tels sont les principaux restes qui attirent tour à tour l'attention. » V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 270. Les établissements de bains qui florissaient en cet endroit ont été détruits, et ceux qu'on y voit maintenant sont modernes. Deux bâtiments recouverts de coupoles aujourd'hui délabrées reçoivent les eaux thermales, qui se réunissent dans les piscines destinées aux baigneurs. L'une de ces constructions est entièrement ruinée, la voûte est effondrée, et ce n'est qu'en se traînant au milieu des éboulements intérieurs qu'on arrive à une petite cavité à moitié comblée par les décombres, remplie d'eau, et servant de bains aux pauvres. Un peu plus au nord, à quelques mètres de distance, se trouve un autre établissement élevé, en 1833, par Ibrahim pacha. Un vestibule obscur conduit dans une salle voûtée, éclairée par le haut, et dont le plafond, soutenu par de petites colonnes en marbre rougeâtre, recouvre un bassin circulaire dans lequel arrivent les eaux chaudes. Tout autour 1856, t. II, p. 383-385; H. Dechent, *Heilbäder und Badeleben in Palästina,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VII, 1884, p. 176-187; A. Frei, *Beobachtungen vom See Genezareth,* dans la *Zeitschrift des deut. Pal.-Ver.,* t. IX, 1886, p. 91-99.

Cette identification est admise, au moins comme très probable, par la plupart des auteurs. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 366; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 318; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 78, etc. Quelques-uns cependant cherchent Émath au nord de Tibériade, dans une petite plaine que traverse l'ouadi *Abou el-'Amis* ou simplement ouadi *'Ammâs,* et dans laquelle se trouvent quelques sources thermales. Cf. K. Furrer, *Die Ortschaften am See Genezareth,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. II, 1879, p. 54; *Noch einmal das Emmaus des Josephus,* etc., *ibid.,* t. XIII, 1890, p. 194-198; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit.,

Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 13; F. Mülhau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 277. Cette opinion a été combattue par H. Dechent, dans la *Zeitschrift des deut. Pal.-Ver.*, t. VII, 1884, p. 177-1778; J. B. van Kasteren, *Am See Genezareth*, dans la même revue, t. XI, 1888, p. 214, 215; F. Buhl, *Bemerkungen zu einigen früheren Aufsätzen der Palästina-Zeitschrift, ibid.*, t. XIII, 1890, p. 39-41. On pourrait, en effet, être séduit par la ressemblance qui existe entre *Emmaüs* et *'Ammâs*. Mais, répondent les opposants, en admettant que *'Amîs* ou *'Ammâs* soit le nom exact de la vallée en question, ce qui pourrait être contesté, le mot a un *aïn* initial qui l'éloigne du grec Ἐμμαοῦς ou Ἀμμαοῦς. Ensuite la topographie ne permet guère de croire qu'une localité située en cet endroit ait jamais fait partie de Tibériade, comme le disent les Talmuds. Enfin les sources de l'ouadi 'Ammâs sont loin de valoir, comme degré de chaleur et propriétés médicinales, celles d'El-Hammâm.

On trouve dans la liste géographique de Thotmès III, nº 16, et dans le Papyrus Anastasi, I, 21, 7, une ville palestinienne appelée *Ḥamtu* et *Ḥamâṭi*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 87. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 18, regarde *Ḥamtu* comme l'ancienne *Ḥammaṭ* des bords du lac de Tibériade. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 4, applique ce nom à l'Hamath de la Gadarène, au sud-est du lac. — On assimile généralement Émath de Nephthali à Hammoth Dor, Jos., XXI, 32, et à Hamon. I Par., VI, 76. Voir Hammoth Dor et Hamon.

A. Legendre.

4. ÉMATH (TOUR D') (hébreu: [*migdal*] *ham-Mê'âh*, II Esdr., III, 1; XII, 39; Septante: πύργος τῶν ἑκατόν, II Esdr., III, 1; omis dans le *Codex Vaticanus*, II Esdr., XII, 38; *Codex Sinaiticus*, πύργος τοῦ Μηα; Vulgate: *turris centum cubitorum*, II Esdr., III, 1; *turris Emath*, II Esdr., XII, 39), une des tours de la muraille de Jérusalem, telle qu'elle fut rebâtie par Néhémie. II Esdr., III, 1; XII, 39. Le nom hébreu signifie « la tour de cent »; mais s'agit-il de cent coudées, ou de cent héros dont elle aurait rappelé le souvenir? Ni le texte ni les versions ne nous permettent une solution. Faut-il voir ici un nom propre, *Mêâh* ou *Hammêâh?* Nous nous trouvons dans la même incertitude. Tout ce que nous savons, c'est qu'elle était près de la tour d'Hananéel, entre la porte des Poissons et la porte des Brebis ou du Troupeau, c'est-à-dire dans la partie nord-est des murs. Voir Jérusalem. Ces deux tours n'avaient peut-être pas été détruites, ou avaient déjà été refaites par les Juifs revenus d'exil; car le récit sacré ne parle pas de leur restauration, mais bien de la reconstruction du mur qui les reliait à la porte des Brebis. II Esdr., III, 1. Elles se trouvaient sur la crête rocheuse qui a de tout temps porté une fortification, comme l'Antonia plus tard. L'importance de ce point et sa proximité du Temple l'assignaient tout naturellement à la sollicitude et à l'activité du grand prêtre Éliasib et de ses frères dans le sacerdoce. II Esdr., III, 1. Cf. C. Schick, *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XIV, 1891, p. 45, pl. 2.

A. Legendre.

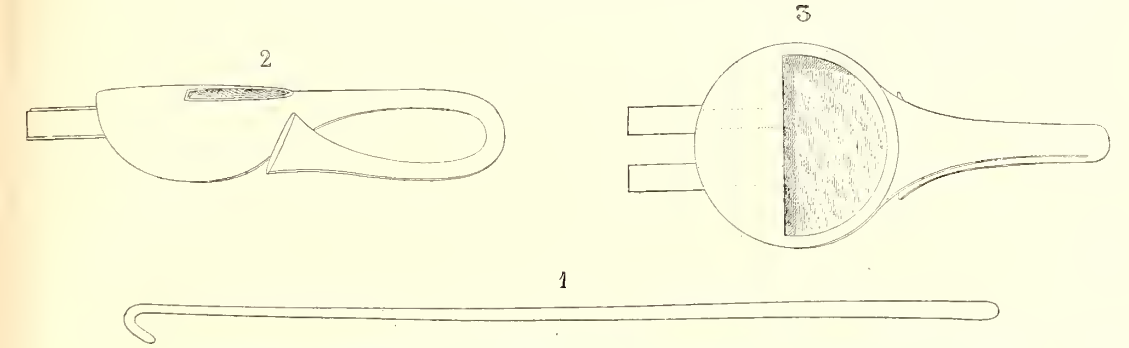
ÉMATH SUBA (hébreu: *Ḥămaṭ Ṣôbâh;* Septante: *Codex Vaticanus*, Βαισωβά; *Codex Alexandrinus*, Αἰμὰθ Σωβά), ville conquise par Salomon. II Par., VIII, 3. On la regarde généralement comme identique à Émath de Syrie, sur l'Oronte. Voir Émath 1. Les deux royaumes d'Émath et de Soba étaient limitrophes, et ont pu être plus d'une fois unis sous la domination d'un même roi; de là des expressions comme celles-ci: *Ṣôbâh Ḥămṭâh;* Septante: Σουβὰ Ἡμάθ; Vulgate: *Soba, dans le pays d'Émath*, I Par., XVIII, 3, et *Ḥămaṭ Ṣôbâh, Émath de Sobah*, II Par., VIII, 3. Il est possible aussi cependant que cette dernière ville fût une autre Émath, ainsi nommée pour la distinguer d'« Émath la grande », Am., VI, 2, comme Ramoth-Galaad était distinguée par le nom du pays d'autres cités appelées Ramoth, Ramah, Ramath.

A. Legendre.

EMBAUMEMENT (hébreu: *ḥănuṭim*, pluriel abstrait indiquant sans doute les préparations diverses ou les jours consacrés à l'embaumement, du verbe *ḥânaṭ*, « embaumer; » Septante: ταφή, « préparation du corps pour la sépulture, » et le verbe ἐνταφιάσαι, « préparer pour la sépulture; » cf. S. Augustin, *Quæst. in Hept.*, t. XXXIV, col. 502; Vulgate: *cadaverum conditorum*, et le verbe *condire*), ensemble de préparations destinées à préserver un cadavre de la corruption, au moyen d'aromates et de diverses substances aux propriétés dessiccatives et antiseptiques. Le corps ainsi préparé, appelé *sâhu* en égyptien, se nomme momie, dérivé, par le bas latin *mumia* et le grec byzantin μουμία, de l'arabe *moumyâ*, « bitume, » et onguent servant à l'embaumement.

1º *Embaumement égyptien.* — Lorsque par la mort l'âme se séparait du corps, d'après la croyance égyptienne elle s'envolait vers « l'autre terre ». Pour le corps, il ne restait pas seul au tombeau; selon l'opinion généralement admise, il y avait avec lui le *ka* ou double, sorte d'ombre ou image aérienne, impalpable, du corps, l'εἴδωλον des Grecs. La tombe était vraiment « la demeure du double »; on venait lui faire des sacrifices, lui présenter des offrandes. Mais, comme pendant l'existence terrestre il avait eu le corps pour s'appuyer, il avait besoin encore d'un support, momie ou statue de la personne défunte. C'est pourquoi les Égyptiens cherchèrent à prolonger autant que possible la durée du corps; grâce à l'embaumement, le *ka* ou « double » pouvait continuer de s'appuyer sur la momie, et jouir d'une existence semblable à celle qui venait de se briser par la mort. Dans ces conditions, le *ba* ou âme avait la faculté de revenir de l'autre monde visiter chaque jour son corps et son *ka*, et de revivre d'une certaine façon sa vie terrestre, avant de la reprendre un jour peut-être complètement. De là la coutume de meubler le tombeau de tous les objets nécessaires ou utiles dont le *ka* pouvait se servir. La découverte du procédé qui transformait ainsi le cadavre en momie était attribuée à Anubis, « le maître de l'ensevelissement. » On l'employait depuis une époque très reculée; les dernières découvertes de Négadéh et d'Abydos ont montré cependant qu'avant ou pendant l'époque de Ménès les morts n'étaient pas momifiés. Ce fut peu de temps après que ce système s'introduisit; une stèle d'Oxford parle de la momie d'un dignitaire qui vivait sous le règne de Senda, le cinquième roi de la seconde dynastie. W. Budge, *The Mummy*, in-8º, Cambridge, 1893, p. 176. Depuis il se perpétua en Égypte avec des modifications suivant les temps et avec des degrés de perfectionnement, suivant aussi les dépenses plus ou moins grandes qu'on pouvait y consacrer. Les procédés employés, nous les connaissons par les descriptions d'Hérodote, II, 86, et de Diodore de Sicile, I, 91, corrigées ou complétées par les documents égyptiens. G. Wilkinson, *The ancient Egyptians*, édit. Birch, t. III, p. 470-486. Sous l'Ancien Empire, les moyens adoptés paraissent avoir été en général très rudimentaires. Aussi les momies de cette époque ne sont souvent plus guère que des squelettes, presque comme si les cadavres n'avaient pas subi de préparation. Il est curieux de constater que les corps ainsi sommairement préparés étaient ensevelis primitivement dans une peau de bête, sans doute pour qu'enveloppé de la peau de la victime immolée, le défunt s'appropriât la vertu du sacrifice: usage qui est rappelé par des pratiques équivalentes dans la liturgie funèbre des époques plus récentes. E. Lefébure, *L'office des morts à Abydos*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XV, 1893, p. 432-439.

Sous le Nouvel Empire, les procédés sont perfectionnés. Dès que la mort a fait son entrée dans une maison, les parents du défunt s'entendent avec les embaumeurs sur le genre et le prix de l'embaumement; car il y en avait de différentes classes. D'après Diodore, I, 91, la première classe coûtait un talent d'argent, environ 5325 francs de notre monnaie, et la seconde vingt mines ou 1500 francs. Pour les pauvres, la momification, très simplifiée, revenait à un bas prix, à la charge du reste des embaumeurs. Les conditions arrêtées, ceux-ci emportaient le cadavre dans les bâtiments de leur corporation : là il était livré aux mains de « paraschistes », de « taricheutes », de prêtres, chargés chacun d'une fonction spéciale. Un des ταρευχευταί, « taricheutes » ou embaumeurs proprement dits, commençait par extraire du crâne la cervelle, au moyen d'une espèce de crochet en cuivre ou en bronze, introduit par la narine gauche. Et à la place de ce qu'on retirait, on injectait au moyen d'un instrument spécial des aromates, des résines ou encore du bitume liquide (fig. 553). Pendant cette opération, et également à chacune des suivantes, des prêtres, appelés l'un *ḥerheb,* l'autre *sotem,* récitent des prières, exécutent diverses cérémonies. Un des embaumeurs, appelé le *grammate* ou « scribe », trace alors à l'encre, sur le flanc gauche du cadavre, couché à terre, une ligne de dix à quinze centimètres, et un opérateur spécial, que les Grecs désignent sous le nom de παρασχίστης, « paraschiste » (dissecteur), prenant un couteau de pierre, ordinairement en obsidienne d'Éthiopie (Rawlinson, *Herodotus,* Londres, 1862, t. II, p. 141), pratique l'incision de la grandeur déterminée. A peine a-t-il ainsi violé l'intégrité du cadavre, que les assistants le chargent d'imprécations et le poursuivent à coups de pierre : bien entendu, c'est pure cérémonie, et l'on a soin de ne point lui faire sérieusement mal; cependant les individus qui avaient cette fonction formaient une caste méprisée, exécrée, avec laquelle l'Égyptien ne voulait pas avoir de rapports. Par l'ouverture ainsi pratiquée, un des embaumeurs introduit la main, extrait du corps tous les viscères; un autre lave l'intérieur avec du vin de palme et le saupoudre d'aromates. Les taricheutes déposent ensuite le corps dans une cuve de natron ou carbonate de soude liquide; ils le laissent s'imprégner de sel, plus de trente jours d'après Diodore (quarante dans quelques manuscrits), soixante-dix selon Hérodote. Cf. Gen., L, 2-3. Mais ces soixante-dix jours doivent peut-être s'entendre de la durée de toutes les préparations. Le corps sèche ensuite, exposé à l'action d'un courant d'air chaud. On bourre le ventre et la poitrine de sciure de bois, de linges imbibés d'essences parfumées ou saupoudrés d'aromates. Enfin la peau est enduite de résines odorantes, d'huile de cèdre, de myrrhe, de cinnamome, etc. Ces substances précieuses n'étaient employées que dans les embaumements les plus soignés elles conservent aux momies ainsi préparées une peau élastique, une couleur olivâtre ou de parchemin, comme on peut le voir par les momies de Séti Ier et de Ramsès II, exposées au musée de Ghizéh. Dans les embaumements moins soignés et moins coûteux, on se contentait de bitume répandu à l'intérieur du corps et appliqué également à l'extérieur : aussi la peau de ces momies est-elle noire et cassante. Quant aux viscères, ils étaient lavés séparément et embaumés. Puis, ou bien on les replaçait dans l'intérieur du corps avant le bain de natron : c'était le cas d'embaumements moins parfaits. Ou bien on mettait ces viscères dans des sacs remplis de substances aromatiques, et on disposait ces sacs sur la momie même, entre les jambes, sous les bras, etc. Au lieu de cette seconde façon de procéder, qu'on rencontre dans des embaumements très soignés, on préférait souvent déposer les viscères dans quatre vases de terre cuite, de pierre dure ou d'albâtre, appelés *canopes* : l'estomac et le gros intestin dans le vase surmonté de la tête humaine d'Amset; le petit intestin dans le vase à la tête de cynocéphale Hapi; le cœur et les poumons dans le vase à la tête de chacal, Duaumautef; enfin le foie et le fiel dans le vase à tête d'épervier, Kebahsennuf. Ces quatre génies avaient la garde des viscères, qu'ils personnifiaient; mais chacun des vases eux-mêmes était mis sous la protection d'une des quatre déesses, dont le nom se trouve inscrit sur le côté du récipient : Isis, Nephthys, Neith (fig. 293, t. I, col. 1083) et Selk. On plaçait ces vases canopes dans les tombeaux, près des momies, ou bien on les renfermait dans des coffrets spéciaux, surmontés d'un Anubis.



553. — Instruments de momification. — 1. Crochet pour extraire la cervelle. — 2. Instrument pour insuffler des aromates dans le cerveau, vu de profil. — 3. Le même, vu de face. — D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. II, pl. 188.

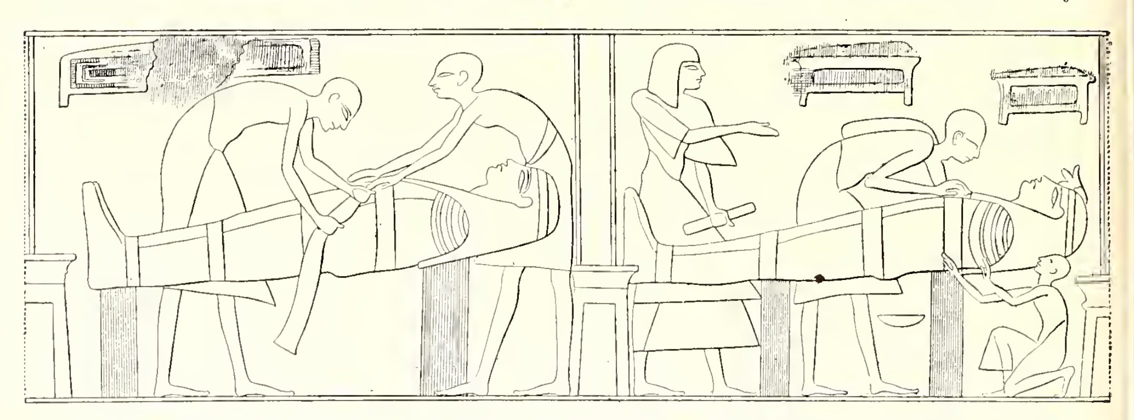
Un procédé plus sommaire consistait à ne point faire d'incision au corps, mais à répandre à l'intérieur, par les ouvertures naturelles, de l'huile de cèdre; puis, sans plus de préparations, à déposer le cadavre dans le bain de natron, après quoi on l'enduisait de bitume. Pour les pauvres gens, on utilisait l'huile de raifort, συρμαίη, moins coûteuse, ou même on se bornait souvent à déposer simplement le corps dans le natron et à le dessécher ensuite au soleil. Évidemment dans ces cas, surtout le dernier, la conservation est moins parfaite.

Après ces préparations venait la toilette funèbre; on enveloppait le corps de bandelettes imbibées de diverses compositions odorantes. Le *Rituel de l'embaumement,* publié par G. Maspero, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* t. XXIV, 1re part., 1883, p. 14-104, expose en détail cette seconde partie de la momification. Après avoir oint le corps d'un parfum « qui rend les membres parfaits », puis la tête, on enveloppe chaque partie du corps et la face de bandelettes nombreuses, consacrées chacune à une divinité, portant un nom spécial, et dont « les particularités et les dessins ont été examinés en présence du Supérieur des mystères ». Elles ont toutes une signification mystique, et c'est

en récitant certaines prières qu'on les enroulait autour des membres (fig. 554). Et ces bandelettes, imprégnées d'aromates ou de bitume, enduites de gomme d'acacia pour fixer les couleurs et les rendre plus brillantes, recevaient encore dans leurs enroulements des herbes ou fleurs parfumées, des substances odoriférantes, comme la résine de Phénicie ou de Pount, la myrrhe de Tonouter; à des places déterminées, on y enfermait aussi des amulettes, destinées à protéger le mort dans son voyage d'outre-tombe. La momie ainsi emmaillotée d'une épaisse couche de bandelettes et enveloppée d'un linceul ou drap de lin, fortement serré et cousu de façon à laisser voir la forme générale du corps, on peut dire que l'embaumement est achevé. Pour les pauvres, les préparatifs funèbres se bornaient là; encore l'emmaillotement était-il plus simple, et le bitume remplaçait les parfums précieux. Dans ce cas, après avoir mis au cou de la momie une étiquette de bois avec le nom du défunt, on la déposait dans un des trous de la montagne : c'est par milliers qu'on les trouve à certains endroits, empilées les unes sur les autres. Pour les gens plus aisés, la toilette de la momie n'était pas complète sans le scarabée mystique suspendu au cou à la place du cœur, sans les anneaux ou talismans aux doigts dont les ongles ont été dorés, sans le masque doré sur la face et sans les cartonnages peints ou dorés dont on recouvrait tout le corps. On déposait enfin la momie dans un ou deux cercueils de bois d'if ou de sycomore, reproduisant les formes du cartonnage, et le tout était souvent enfermé dans un grand sarcophage de bois ou de pierre. Voir Cercueil, col. 435. Cf. G. Maspero, *Lectures historiques,* in-12, Paris, 1892, p. 133-139; *Une enquête judiciaire à Thèbes, étude sur le papyrus Abbott,* dans les *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1re série, t. viii, 2e partie, 1874, p. 274-279; S. Birch, *On a mummy opened at Stafford house,* dans *Transactions of the Society of Biblical archæology,* t. v, 1876, p. 122-126, avec un spécimen de bandelette imprégnée d'aromates et de bitume; Champollion-Figeac, *Égypte ancienne,* in-8o, 1839, p. 260-261; Th. J. Pettigrew, *History of Egyptian Mummies,* in-4o, Londres, 1840; Rouger, *Notice sur les embaumements des anciens Égyptiens,* dans la *Description de l'Égypte,* 2e édit., t. vi, p. 461-489; W. Budge, *The Mummy,* 1893.

Dans la Genèse, l, 2-3 et 25, il est fait mention de deux embaumements à la façon des Égyptiens. Quand Jacob mourut, Joseph « ordonna à ses serviteurs médecins d'embaumer son père; et les médecins embaumèrent Israël. Ils le firent en quarante jours; c'est, en effet, le temps fixé pour les embaumements. Et les Égyptiens le pleurèrent soixante-dix jours ». l, 2-3. De même quand Joseph mourut, « on l'embauma, et on le mit dans un sarcophage en Égypte, » l, 25, en attendant le jour où les enfants d'Israël devaient, selon son désir, le transporter dans la Terre Promise. Exod., xiii, 19; Jos., xxiv, 32. Il est à remarquer que les soins de l'embaumement sont confiés par Joseph à des médecins attachés à sa maison : ce n'est pas aux médecins cependant que ces opérations étaient remises. Serait-ce pour éviter les prières et cérémonies du culte égyptien, étroitement unies aux diverses parties de l'embaumement, comme nous l'avons vu plus haut? Ou bien les grandes maisons, comme celle d'un premier ministre, avaient-elles des serviteurs chargés spécialement des embaumements, qui par leurs fonctions pouvaient être rangés à la dernière place dans la catégorie des *hârôf'îm,* « médecins? » Ceux-ci sans doute étaient nombreux dans le palais des rois d'Égypte : ainsi dans Lepsius, *Denkmäler,* Abth. ii, Bl. 92, d, e, on voit un « Nesmenau, surintendant des médecins du pharaon ». Mais les documents égyptiens n'ont pas permis jusqu'ici d'élucider ce point encore obscur.

Une seconde difficulté est relative au nombre de jours que durait l'embaumement. D'après le texte sacré, le temps ordinaire consacré à ces préparations était de quarante jours. Gen., l, 3. Diodore de Sicile parle de trente jours (une variante donne, il est vrai, quarante); mais selon Hérodote ce serait soixante-dix jours. Les textes égyptiens, étant muets sur cette durée, ne donnent aucun moyen de trancher le différend. Peut-être les divers soins de l'embaumement proprement dit prenaient-ils trente ou quarante jours, selon les lieux et les époques, et le deuil tout entier, y compris ce temps, durait-il soixante-dix jours, comme le remarque la Genèse, l, 3. F. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. ii, p. 190-195.



554. — Emmaillotement de la momie et recitation de prières. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. iv, pl. 415.

2o *Embaumement juif.* — Quand le roi de Juda Asa mourut, on plaça son corps sur un lit funèbre, garni d'aromates préparés selon l'art des parfumeurs, et on en brûla en son honneur une quantité considérable. II Par., xvi, 14; cf. II Par., xxi, 19; Jer., xxxiv, 5; Josèphe, *Bell. jud.,* I, xxxiii, 9. Mais ces parfums brûlés autour du corps ne constituent guère un embaumement proprement dit. Dans les derniers temps qui précédèrent l'ère chrétienne, les Juifs ont employé le miel pour conserver les corps au moins pendant un certain temps : c'est ce qui eut lieu pour Aristobule, au témoignage de Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, vii, 4. Ce serait une coutume babylonienne. Strabon, XVI, i, 20; cf. Pline, *H. N.,* xxii, 50. — Nous n'avons que peu de renseignements sur la façon dont les Juifs embaumaient leurs morts au début de notre ère. Maimonide, *Tract. Ebel.,* c. iv, § 1, dit qu'après avoir fermé les yeux et la bouche du mort on lavait le corps, on l'oignait d'essences parfumées, et on l'enroulait ensuite

dans un drap de toile blanche, dans lequel on enfermait en même temps des aromates. Le texte sacré est un peu plus explicite sur cette coutume juive. L'Évangile se tait sur la première cérémonie funèbre, consistant à laver le corps; mais on a tout lieu de supposer qu'elle n'a pas été omise pour Jésus-Christ. Cf. Act., IX, 37. Joseph d'Arimathie et Nicodème, dit saint Jean, XIX, 40, « prirent le corps de Jésus et l'enveloppèrent dans des linges avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume de faire les préparatifs funèbres, ἐνταφιάζειν. » Ces linges comprenaient : des bandelettes, ὀθόνια, dont on entourait chacun des membres à part, Luc., XXIV, 12, Joa., IX, 40; XX, 6, 7; voir t. I, col. 1427 (ainsi fit-on pour Lazare, Joa., XI, 44); le σουδάριον, suaire destiné à voiler la tête, Joa., XX, 6; enfin le σινδών ou linceul dont on enveloppait tout le corps. Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 16; Luc., XXIII, 53. Dans les enroulements des bandelettes et les plis du linceul, on répandait des aromates. Saint Luc, XXIII, 56, distingue les substances solides, ἀρώματα, des parfums à l'état liquide, μύρα. Nicodème avait apporté cent livres d'un mélange, μίγμα, de myrrhe et d'aloès. Joa., XIX, 39. Les saintes femmes, qui avaient vu les premiers préparatifs de cet embaumement, se proposent, pour le compléter, de rapporter d'autres parfums après le sabbat. Marc., XVI, 1; Luc., XXIII, 56; XXIV, 1; Fr. Martin, *Archéologie de la Passion*, in-8°, Paris, 1897, p. 215-217. E. LEVESQUE.

EMBRASEMENT, traduction du mot hébreu *Ṭab'êrâh,* que la Vulgate a rendu par *Incensio*, et les Septante par Ἐμπυρισμός. Num., XI, 3. Ce nom fut donné à une localité du désert du Sinaï, parce que les Israélites y ayant murmuré contre Dieu, le Seigneur en fit périr un certain nombre par le feu, à une des extrémités du camp. Num., XI, 1; cf. Deut., IX, 22. Cet événement est raconté d'une manière sommaire et assez obscure, et il est impossible de déterminer en quel endroit précis il se produisit. Il résulte de la comparaison du chapitre XI, 3, 34-35, et du chapitre XXXIII, 15-17, qu'il eut lieu trois jours après que les Israélites eurent quitté le mont Sinaï, Num., X, 33, avant d'arriver à *Qibbrôṭ haṭ-ṭa'ăvâh* (Sépulcres de Concupiscence) et à Haséroth.

ÉMER (hébreu : *'Immer;* Septante : Ἐμήρ), localité d'où étaient parties avec la première caravane qui retourna de captivité à Jérusalem un certain nombre de personnes qui ne purent établir leur origine israélite. I Esdr., II, 59; II Esdr., VII, 61. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit *Emmer*. La même variété se remarque dans les Septante. Le *Codex Vaticanus* écrit Ἐμήρ, I Esdr., II, 59, et Ἰεμήρ, II Esdr., VII, 61; l'*Alexandrinus* a Ἐμμήρ dans le premier passage et Ἐμήρ dans le second. — Certains interprètes pensent qu'Émer est un nom d'homme, mais c'est à tort : il s'agit d'une localité de Babylonie, d'ailleurs tout à fait inconnue jusqu'à présent. Il est, de plus, possible qu'Émer ne soit qu'une partie du nom et que la localité s'appelât *Cherub-Addan-Immer*. Voir CHÉRUB, col. 658.

ÉMERAUDE (hébreu : *bâréqéṭ;* Septante : σμάραγδος; Vulgate : *smaragdus*), pierre précieuse.

I. DESCRIPTION. — L'émeraude, variété verte du béryl, est un silicate d'alumine et de glucine ($Gl^3Al^2Si^6O^{18}$) qui cristallise dans le système hexagonal. Les plus belles émeraudes se trouvent actuellement dans le gisement de Muso (près de Bogota, capitale de la Colombie), « où ces gemmes accompagnent la parisite dans un calcaire bitumeux de l'étage néocomien. » A. Lacroix, dans la *Grande Encyclopédie,* Paris (sans date), t. VI, p. 477. Si les minéralogistes appliquent aujourd'hui le nom d'« émeraude » à une pierre bien déterminée, les anciens donnaient le nom de *smaragdus* aux minéraux les plus divers, depuis le jade vert des gisements de l'ouest du Mogoung (Birmanie), dont les moindres cristaux sont d'un prix inestimable, jusqu'aux morceaux les plus gros de jaspe vert, tel que le pilier du temple d'Hercule à Tyr, confondant ainsi sous un nom unique les pierres vertes qu'on pouvait polir. — Cependant ils surent la distinguer de la malachite, le *dhanedj* arabe. De cette indétermination on a conclu que l'antiquité n'avait pas connu la véritable émeraude. Dutens, *Des pierres précieuses et des pierres fines*, in-8°, Florence (sans date), p. 54. Mais le voyageur français Cailliaud a retrouvé dans la Haute-Égypte, sur le revers sud-est du mont Zabara, dans des couches de micachiste, les mines antiques d'émeraude et la ville des mineurs dont Volney avait vainement recherché les traces du côté d'Assouan. Il en rapporta cinq kilos de précieux cristaux découverts à cet endroit dans les profondeurs de la terre. Le texte de Théophraste, *De lapid.*, IV (24), semble d'ailleurs bien précis à cet égard, lorsqu'il écrit que l'émeraude est « une pierre qui est rare et fort petite », et qu'il n'ajoute « aucune créance aux émeraudes de quatre coudées, envoyées aux rois d'Égypte par le roi de Babylone ». Il signale plus loin, IV (25), l'émeraude commune, bâtarde, tirée des mines de cuivre de Chypre et d'une île en face de Carthage; il la nomme ψευδὴς σμάραγδος. Ce sont probablement les cristallisations, colorées en vert, qui portent le nom de primes d'émeraude. Strabon se contente d'indiquer comme gisements d'émeraudes les bords de la mer Rouge, l'isthme compris entre Coptos et Bérénice, XVI, 20; XVII, 45. Il signale aussi l'Inde, XV, 69. Les lapidaires sanscrits (Finot, *Les lapidaires indiens,* in-8°, Paris, 1896, p. XLIV) indiquent aussi l'Égypte, quoique en termes assez vagues. Parmi les pierres précieuses, Pline, *H. N.*, XXXVII, 16, attribue le troisième rang à l'émeraude, parce qu'il n'est point de couleur plus agréable à l'œil que son vert incomparable. Signalant l'étroite parenté de l'émeraude et du béryl, sans l'admettre cependant, *H. N.*, XXXVII, 20, il distingue douze sortes d'émeraudes, 17, dont les principales sont les scythiques, les bactriennes, les égyptiennes. On trouvait cette dernière aux environs de Coptos, ville de la Thébaïde. Les autres espèces, qui provenaient de mines de cuivre, ne sont pas de véritables émeraudes, mais d'autres substances cristallisées et colorées en vert par l'oxyde de cuivre. Les Arabes distinguent aussi plusieurs espèces d'émeraudes ou *zomorred :* c'est la *debaby,* la meilleure. Viennent ensuite la *rihany,* la *selky* et la *sabouny,* qui tirent leur nom de leurs différentes nuances. Comme on le voit, nombreux furent les noms qui, tirés soit de ses aspects divers, soit de ses lieux d'origine, désignaient l'émeraude dans les textes anciens. On attribuait à ces pierres des propriétés merveilleuses, par exemple, de conserver ou de guérir la vue, comme on peut voir dans Théophraste, *De lapid.*, IV, (23), (24); dans Ibn El-Beithar, *Traité des simples,* 1123; dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* t. XXV, 1re partie, 1881, p. 216; dans *Cyranides,* éditées par F. de Mély, dans les *Lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, t. II, *Les lapidaires grecs,* in-4°, Paris, 1898. Voir aussi de Rozière, *Observations minéralogiques sur l'émeraude d'Égypte*, dans la *Description de l'Égypte, Histoire naturelle,* in-4°, t. II, p. 635-639.

F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — 1° *Identification.* — La troisième pierre du premier rang sur le pectoral ou rational du grand prêtre est appelée *bâréqéṭ*. Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10. Ézéchiel, XXVIII, 13, décrivant le vêtement du prince de Tyr, nomme la *bâréqéṭ* parmi les pierres précieuses qui en relevaient la beauté : il est à remarquer, du reste, que ce sont les mêmes pierres que pour le rational; l'hébreu, il est vrai, n'en nomme que neuf, mais les Septante ont complété le nombre de douze. Or la *bâréqéṭ* est l'émeraude : c'est ainsi que traduisent les Septante, la Vulgate et aussi Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5; *Bell. jud.*, V, V, 7. La racine du mot hébreu signifie « jeter des feux,

étinceler »; ce qui serait une allusion à une particularité frappante de la vraie émeraude : quand la gemme est assez grosse et que la lumière la frappe dans une position déterminée, elle renvoie la lumière comme un brillant miroir. On peut encore rapprocher de l'hébreu *bâréqét* le nom sanscrit *marakata*, qui désigne certainement l'émeraude : le nom avec la chose elle-même a pu venir de l'Inde en Palestine par le commerce. Enfin le μάραγδος, forme sous laquelle le nom grec de l'émeraude se présente parfois, n'est pas bien éloigné de *bâréqét*. — Quant au σμάραγδος des livres deutérocanoniques, Tob., XIII, 21; Judith, x, 19; Eccli., XXXII, 8, et de l'Apocalypse, XXI, 19, il a bien le sens d'« émeraude », en n'oubliant pas toutefois que les anciens réunissaient sous le même nom, avec la véritable émeraude, plusieurs pierres de même couleur, comme des jaspes, des verres colorés, quelquefois même la malachite. Ainsi, au temps de Pline, on appelait émeraudes toutes les pierres d'un beau vert pré. Jannettaz et Fontenay, *Diamant et pierres précieuses*, in-8°, Paris, 1881, p. 162. L'indication du lieu de provenance et certaines particularités peuvent servir à distinguer les vraies émeraudes. Celles-ci arrivaient en Palestine soit de l'Inde, soit surtout de l'Égypte, où les gisements en contiennent encore. Dans ce dernier pays, le nom *mafek* comprenait diverses substances vertes; mais avec l'épithète *mâ*, « vrai, » il s'entendait seulement de l'émeraude véritable. Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, trad. Berend, in-4°, Paris, 1877, p. 35-45. — Quelques auteurs veulent identifier l'émeraude avec le *nôfék*, la quatrième pierre du rational; ils y sont portés par le Targum d'Onkélos, qui, dans Exod., XXVIII, 18, traduit *nôfék* par *'izmargedin*, où il est facile de reconnaître le mot grec σμάραγδος. Mais c'est une erreur; le *nôfék* est l'escarboucle.

2° *Usages et comparaisons.* — L'Écriture nous montre l'émeraude servant par son éclat à rehausser les étoffes précieuses et les ornements d'or. Exod., XXVIII, 17; Ezech., XXVIII, 13; Judith, x, 19. Théophraste, *De lapid.*, VIII, 23, signale l'émeraude en même temps que l'escarboucle et le saphir parmi les pierres précieuses dont on faisait des sceaux. Or, dans une comparaison, l'Ecclésiastique, XXXII, 7, 8, en parallèle avec un cachet en escarboucle, nous parle d'un sceau d'émeraude monté sur or. Le saphir et l'émeraude sont souvent mentionnés ensemble dans les auteurs anciens, comme types de pierres précieuses aux belles couleurs. Ainsi Tobie, XIII, 21, transporté de reconnaissance pour les bienfaits de Dieu, célèbre dans un cantique inspiré la beauté et la gloire de la Jérusalem nouvelle, dont les portes seront bâties de saphirs et d'émeraudes. De même saint Jean, Apoc., XXI, 19, dans les fondements de la sainte cité, place en quatrième lieu l'émeraude, après le saphir et l'escarboucle. L'émeraude, troisième pierre du premier rang sur le pectoral ou rational du grand prêtre, portait vraisemblablement le nom de Lévi. J. Braun, *De vestitu sacerd. Hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 765. — Dans la seconde vision de saint Jean, Apoc., IV, 3, le Seigneur se montre à lui sur un trône, et autour du trône était un arc-en-ciel qui semblait une émeraude. Quelques exégètes croient qu'il s'agit ici de la malachite, dont certaines variétés aux teintes bleues mêlées au vert rappellent l'arc-en-ciel. Mais l'apôtre veut sans doute dire qu'on voyait autour du trône une auréole ayant la forme d'un arc-en-ciel, et au lieu de diverses couleurs, celui-ci n'en avait qu'une, la belle nuance verte de l'émeraude; couleur si agréable aux yeux, dit Pline, *H. N.*, XXXVII, 5, et qui à cause de cela était regardée comme symbolisant la grâce, la miséricorde divine. — Dans la description de la salle du festin d'Assuérus, Esther, I, 6, il est question de lits d'or et d'argent disposés sur un pavé de *bahat* et de marbre blanc. Le *bahat* est rendu par σμαραγδίτης dans les Septante, et par *smaragdinus* dans la Vulgate. Mais le mot hébreu identique à l'égyptien *behet, behiti*, désigne le porphyre. Fr. Wendel, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bau-und Edelsteine*, in-8°, Leipzig, 1888, p. 77. Le σμάραγδος des Septante signifiant toujours une substance verte, on peut conjecturer qu'ils ont voulu indiquer ici le porphyre vert. E. LEVESQUE.

ÉMIM (hébreu : *'Êmîm;* Septante : Ὀμμαῖον, Gen., XIV, 5; Ὀμμίν, Deut., II, 10-11), tribu nommée seulement dans la Genèse, XIV, 5-7, et le Deutéronome, II, 10-11. C'était une race de géants. Gen., XIV, 5. Leur nom, en hébreu, signifie « les terribles ». Ils habitaient à l'est de la mer Morte, dans la région qui devint depuis le pays de Moab. Deut., II, 10. Leur ville principale s'appelait Savé Cariathaïm. Ils furent battus, du temps d'Abraham, par Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 5. Du temps de Moïse, ils avaient complètement disparu et il n'en restait plus que le souvenir. Deut., II, 10-11, 20-23. C'est tout ce qu'on sait d'eux. Cf. H. Sayce, *Patriarchal Palestine*, in-12, Londres, 1895, p. 36-38.

1. EMMANUEL (hébreu : *'Immânû 'El;* Septante : Ἐμμανουήλ; Matth., I, 23 : ὅ ἐστιν μεθηρμηνευόμενον « Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, » ce qui se traduit : « Dieu avec nous »), un des noms symboliques par lesquels le prophète Isaïe a désigné le Messie.

I. EMMANUEL EST LE MESSIE. — Cette dénomination est répétée plusieurs fois dans un groupe de prophéties, Is., VI-XII, qu'on a justement nommé « le livre d'Emmanuel ». Elles ont toutes été prononcées à l'occasion de la guerre de Phacée et de Rasin contre Juda, sous le règne d'Achaz. Ce roi impie n'ayant pas cru à une première prédiction, VII, 1-9, Isaïe reparut devant lui pour le détourner de son projet d'alliance avec les Assyriens et lui inspirer une juste confiance en la protection de Jéhovah. Il lui proposa le choix d'un miracle qui entraînerait sa conviction. Sous le faux prétexte de ne pas tenter le Seigneur, Achaz refusa de demander un prodige. Isaïe donna néanmoins un signe de la protection divine sur Juda. Ce signe, choisi par Dieu même, dépassait tout ce que le roi aurait pu imaginer de plus extraordinaire dans la hauteur des cieux ou dans la profondeur de la terre : « Voici que la Vierge (*'almâh*) conçoit et enfante un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel. Il se nourrira de beurre et de miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien; car, avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre dont tu redoutes les deux rois sera désolée. » VII, 14-16. Emmanuel sera donc le fils d'une *'almâh* ou « vierge » parfaite, qui le concevra et l'enfantera sans lésion de sa virginité. Voir t. I, col. 390-397. Son nom est un symbole expressif de la protection divine. Puisque sa nourriture sera celle des autres enfants, Tertullien, *Adv. Judæos*, IX, t. II, col. 619, il ne sera pas un enfant idéal, mais un enfant réel. Sa naissance semble, à première vue, devoir être prochaine, puisque avant qu'il soit sorti de l'enfance, c'est-à-dire avant deux ou trois ans, les royaumes de Syrie et d'Israël, ennemis de Juda, seront dépeuplés par le roi d'Assyrie. Il ne sera pas toutefois un fils d'Isaïe, car l'enfant qui va naître du prophète, VIII, 1-4, portera un autre nom. D'ailleurs, d'après les caractères décrits plus loin, Emmanuel sera roi de Juda. Il ne sera pas non plus un fils d'Achaz, car Ézéchias n'a pas réalisé les traits les plus caractéristiques du portrait d'Emmanuel. D'après les autres prophéties d'Isaïe concernant Emmanuel, d'après l'application expresse que saint Matthieu, I, 23, a faite de ce passage à Jésus de Nazareth, d'après l'interprétation unanime de la tradition catholique, Emmanuel ne peut être que le Messie, fils de David et roi de Juda. Cette explication soulève une difficulté qu'on a résolue de bien des manières. Si Emmanuel est le Messie, il reste à déterminer comment sa naissance, qui n'eut lieu que 750 ans plus tard, fut pour Achaz et la maison de David un signe de la prochaine délivrance de Juda. Des exégètes sérieux

ont essayé de tourner la difficulté en appliquant VII, 14-16 à deux enfants distincts. Selon eux, le ŷ. 14 se rapporterait seul au Messie, et les ŷŷ. 15 et 16, ou au moins le ŷ. 16, désigneraient un autre enfant, soit l'un des fils d'Isaïe, *Šeʾâr-Yâšûb* (Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. II, p. 185-186) ou *Maher-šâlal-ḥaš-baz,* soit un enfant indéterminé. (Trochon, *Les prophètes, Isaïe,* Paris, 1883, p. 61.) Mais rien dans le texte ne laisse soupçonner ce changement de personne, qui serait choquant, s'il existait. D'ailleurs, dans l'original, le terme *naʿar,* « l'enfant, » est précédé de l'article, *ha-naʿar,* et signifie « cet enfant », celui dont il vient d'être parlé. Les ŷŷ. 15 et 16 conviennent donc à Emmanuel. L'annonce de la naissance tardive de cet enfant divin a néanmoins un rapport réel avec l'époque d'Achaz et d'Isaïe. Le prophète, en effet, a vu dans un même tableau la naissance virginale d'Emmanuel et la délivrance prochaine de son peuple. L'*ʿalmâh* et son fils étaient présents à son esprit d'une présence idéale. Dès lors il a pu par anticipation se servir de leur existence pour fixer une date, celle à laquelle ses compatriotes seront délivrés du danger qui les menace; il a dit: Avant que se soit écoulé le temps qu'il faudrait à Emmanuel, s'il naissait de nos jours, pour sortir de l'enfance, Israël et la Syrie seront dévastés. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1896, t. II, p. 639; Fillion, *Essais d'exégèse,* Lyon et Paris, 1884, p. 89-99; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 418-419. Cependant le P. Knabenbauer, qui avait accepté cette explication, *Erklärung des Propheten Isaias,* Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 125, l'a abandonnée et en a proposé une autre, *Commentarius in Isaiam prophetam,* Paris, 1887, t. I, p. 185-190. Il estime que dans la pensée du prophète Emmanuel n'est pas lié au temps actuel, et que sa naissance n'est pas un signe de la délivrance prochaine de Juda. Ce signe est donné plus loin. Is. VIII, 1-4. Le prophète annonce simplement qu'Emmanuel, quoique fils de David, naîtra dans une humble condition et sera privé du royaume temporel de sa race. Il mènera une vie pauvre, afin d'apprendre ainsi à pratiquer la vertu et la souffrance, et sera doué d'une piété et d'une sainteté insignes. Mais auparavant, et dans ce but, la terre de Juda sera dévastée et abandonnée. De fait, Jésus, le véritable Messie, a mené une vie pauvre et sainte sur la terre de Juda, privée de son autonomie et soumise au joug de l'étranger.

La seconde fois qu'Isaïe parle d'Emmanuel, il indique d'un mot ses glorieuses destinées. VIII, 8 et 10. Après avoir annoncé la dévastation d'Israël et de Juda par les Assyriens, il interpelle directement Emmanuel et s'écrie dans sa détresse : « Les armées ennemies couvrent de leurs ailes toute ta terre, ô Emmanuel! » Cette terre envahie, c'est sa terre, celle dont il est le roi, puisqu'elle lui appartient; qu'il vienne lui-même à son secours, pour qu'elle ne périsse pas. A cette pensée, la confiance renaît dans le cœur du prophète, et, s'adressant à tous les ennemis de Juda, il leur prédit que vaines sont leurs coalitions, vains leurs projets et leurs discours. Une seule raison, signifiée par le nom d'Emmanuel, justifie sa confiance, *kî ʿImmânû-ʾEl,* « parce que Dieu est avec nous » et nous protège. Emmanuel sera donc un roi de Juda, un roi puissant, qui sauvera son peuple. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam prophetam,* 1887, t. I, p. 204-207. — Les caractères de sa royauté sont décrits plus loin. IX, 6-7. Les tribus de Zabulon et de Nephthali et les habitants de la Galilée des gentils, qui avaient particulièrement souffert de l'invasion assyrienne, recevront les premiers la lumière de l'Évangile, apportée au monde par un enfant royal, qui n'est pas nommé, mais qui ne peut être qu'Emmanuel, le roi-Messie. Or cet enfant sera le Conseiller divin, le Dieu fort, le Père de l'éternité et le Prince de la paix; il sera réellement *ʿImmânû ʾEl,* « Dieu avec nous; » *ʾEl gibbôr,* « Dieu fort, » un héros Dieu, Dieu par nature. Knabenbauer, *In Isaiam,* p. 223-229. — Enfin tout le chapitre XI est consacré à dépeindre Emmanuel et les biens qu'il apportera à la terre. Ce roi sortira de la race presque éteinte de David; il sera rempli de l'esprit de Dieu et gouvernera avec justice, sans erreur ni acception des personnes. Sous son sceptre, le peuple de Jéhovah, délivré du joug des oppresseurs, goûtera la paix la plus profonde. Cette paix est symbolisée par les images les plus riantes : le mal aura disparu de la sainte montagne du Seigneur; les nations idolâtres se convertiront en masse et viendront partager avec les Juifs le bonheur de vivre sous des lois douces et parfaites. De l'aveu de tous les commentateurs, ces caractères du règne d'Emmanuel sont évidemment messianiques. Emmanuel désignait donc, dans la pensée d'Isaïe, le Messie attendu des Juifs et venu en la personne de Jésus-Christ. Knabenbauer, *In Isaiam,* p. 265-291.

II. SIGNIFICATION DU NOM. — Emmanuel est un nom composé dans la composition duquel entre le nom de *ʾEl,* « Dieu. » Par lui-même, il présage la protection divine sur Juda; il est un gage assuré que Dieu se portera au secours de son peuple menacé. Or l'enfant à qui ce nom est donné est le Messie, et en fait, d'après l'interprétation de saint Matthieu, I, 23, le Messie est Jésus, le Fils de Dieu incarné dans le sein de la Vierge Marie. Le nom d'Emmanuel n'est donc pas seulement un gracieux emblème de la protection divine, une consolante promesse d'avenir. Voir Érasme, *Apologia de tribus locis quos ut recte taxatos a Stunica defenderat Sanctius Caranza theologus, Opera,* Leyde, 1706, t. IX, col. 401-404. Suivant l'explication des Pères, saint Irénée, *Adv. hæreses,* l. III, c. XXI, n° 4, t. VII, col. 950, et l. IV, c. XXXIII, n° 11, col. 1080; Lactance, *Divin. Instit.,* l. IV, c. XII, t. VI, col. 479; saint Épiphane, *Hæres. LIV,* n° 3, t. XLI, col. 965; saint Chrysostome, *In Isaiam,* I, n° 9, t. LVI, col. 25; Théodoret, *In Isaiam,* VII, 14, t. LXXXI, col. 275, ce nom avait une signification plus profonde, qu'Isaïe n'avait peut-être pas vue. Il prédisait la nature divine du Messie, qui est véritablement Dieu avec nous, Dieu fait homme, venant dans le monde et y vivant humble, pauvre et doux. Cf. S. Thomas, *Sum. th.,* III, 37, a. 2, ad 1um, et Bossuet, *Explication de la prophétie d'Isaïe,* 3e lettre, *Œuvres,* Besançon, 1836, t. VI, p. 462. — Pour la bibliographie, voir ʿALMAH, t. I, col. 397. E. MANGENOT.

2. **EMMANUEL,** fils de Salomon (ʾImmanuel ben Šelomo), exégète grammairien et poète juif, né à Rome vers 1272, mort dans la première moitié du XIVe siècle. Après avoir vécu un certain temps à Rome, il se fixa à Fermo, dans la Marche d'Ancône. On a de lui un commentaire sur les Proverbes de Salomon, qui a été publié, in-f°, à Naples, en 1486, avec plusieurs commentaires de divers auteurs, comme de Kimchi sur le Psautier, de Raschi sur l'Ecclésiaste, etc. Les autres commentaires d'Emmanuel sont restés manuscrits : ainsi un commentaire sur le Pentateuque (Codex de Rossi 404); un commentaire sur les Psaumes, dont de Rossi a publié des fragments sous ce titre : *R. Immanuelis, f. Salom., scholia in selecta loca Psalmorum,* in-8°, Parme, 1806. La Bibliothèque Nationale possède un manuscrit incomplet de ce commentaire au n° 233, et aussi un commentaire sur Job, sur le Cantique des cantiques (235). Outre d'autres copies de ces deux derniers ouvrages, de Rossi signale encore des commentaires manuscrits de Ruth, des Lamentations, d'Esther, et un ouvrage manuscrit sur la grammaire et la critique biblique, intitulé *ʾÉbén bôhan.* Il a paru du même auteur un traité sur l'état des âmes après la mort, intitulé *Haṭṭôfêṭ vehâʿêdén,* « L'enfer et le ciel, » in-8°, Prague, 1613. Voir M. Steinschneider, *Immanuel, Biographische und literaturhistorische Skizze,* in-8°, Berlin, 1843; J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* in-8°, 1863, t. II, p. 92-93. E. LEVESQUE.

EMMAUS, nom de localité cité I Mach., III, 40, 57; IV, 3; IX, 50, et Luc., XXIV, 13. Selon plusieurs palestinologues, ce nom, dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, désigne une seule et même ville; selon d'autres, il est attribué à deux localités différentes. Après avoir parlé d'abord de la ville nommée I Mach., point sur lequel l'accord est à peu près général, nous exposerons en second lieu la question, sur laquelle porte la controverse, de l'Emmaüs évangélique, en résumant aussi fidèlement que possible les arguments pour et contre la distinction et en faisant connaître les diverses identifications proposées.

1. EMMAÜS (selon le texte reçu : Ἐμμαούμ; *Codex Alexandrinus:* Ἀμμαούν et Ἀμμαούμ; *Codex Sinaiticus:* Ἀμμαού, Ἀμμαούς, Ἀμμαούν et Ἐμμαούν; Vulgate : *Emmaum;* I Mach., IX, 50, *Ammaum;* version syriaque : *'Ama'us;* les anciennes versions arabes et presque toutes les modernes : *'Amu'âs* ou *'Ammu'âs*), ville de Judée.

I. NOM. — Dans Josèphe, ce nom est écrit Ἐμμαοῦς, Ἀμμαοῦς et quelquefois Ἀμαοῦς. Dans les Talmuds, l'orthographe en est très variée; on lit tantôt *'Emma'ûs* ou *'Amma'ûs,* avec ' (ע); tantôt *'Emma'ûs* ou *'Amma'ûs,* avec ' (א), et aussi *'Emis, 'Ema'im* et *'Ema'ûm.* Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 100. Les *Græca fragmenta libri nomina hebraicorum, Patr. lat.,* t. XXIII, col. 1162, en traduisant Ἐμμαοῦς, λαὸν ἀποῤῥίψαντος, *populis abjicientis,* supposent la forme *'Am-mo'ês,* des deux racines *'am,* « peuple, » et *ma'âs,* « rejeter; » la traduction de saint Jérôme, *populus abjectus,* indique la forme *'Am-ma'ôs.* Si cette étymologie est grammaticalement acceptable, sa signification la fait paraître peu vraisemblable. Conder propose le nom *Ikhma* (68) de la liste de Karnak comme pouvant être Emmaüs. *Tentwork in Palestine,* in-8°, Londres, 1879, t. II, p. 345. — Un grand nombre d'entre les commentateurs ont vu dans ce nom une transcription de l'hébreu *Ḥammâh* ou *Ḥammăṭ,* araméen *Ḥamṭa',* ou de *Ḥammi, Ḥamma'i* ou *Ḥamma'îm,* « chaleur » ou « lieu chaud », ou encore « eaux chaudes », de la racine *ḥâmam,* « être chaud. » Cf. Polus, *Synopsis criticorum,* Francfort-sur-le-Mein, 1712, t. IV, col. 1065; Reland, *Palæstina,* in-4°, Utrecht, 1714, t. I, p. 428; Bonfrère, *Onomasticon,* édit. J. Clerc, in-f°, Amsterdam, 1707, p. 68, note 4; Christ. Cellarius, *Notitiæ orbis antiqui,* in-4°, Leipzig, 1706, t. II, p. 558. Cette opinion est fondée principalement sur l'interprétation θέρμα, « bains chauds, thermes, » donnée par Josèphe à une localité située près de Tibériade, dont le nom est écrit Ἀμμαοῦς et Ἀμαοῦς dans la plupart des éditions de cet historien. *Ant. jud.,* XVIII, II, 3; *Bell. jud.,* IV, I, 3. Mais, dans ces mêmes passages, Niese, en ses deux éditions des œuvres de Josèphe, rejette ces leçons pour adopter celle d'Ἀμμαθοῦς, qui se lit dans tous les manuscrits collationnés par lui, sauf un : ce résultat infirme les leçons Ἀμμαοῦς ou Ἀμαοῦς et l'étymologie basée sur elles. — Quelques écrivains ont pensé qu'Emmaüs n'est pas différente d'Amosa. Jos., XVIII, 27. Cf. V. Guérin, *Description de la Judée,* t. I, p. 294; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 131; J.-B. Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis,* in-4°, Paris, 1886, p. 11. Cette étymologie pourrait ne pas paraître invraisemblable, si les indications topographiques du livre des Machabées et celles de l'histoire ne fixaient point, comme nous le verrons, la position d'Emmaüs dans le territoire de la tribu de Dan, tandis qu'Amosa doit être cherchée dans les limites de Benjamin. Voir AMOSA, t. I, col. 518-520; BENJAMIN (TRIBU DE), t. I, col. 1589-1593. — Le R. P. van Kasteren propose comme plus probable le nom de *'Ammaôn.* Il dériverait de *'am* et *maôn,* et la signification de « divinité qui unit les familles » aurait une analogie frappante avec Baal-Méon, ville de Moab, dont les Grecs ont fait Βεελμαούς, comme ils ont fait Ἐσβούς de Hésébon, Ἀλούς (Αἰαλούς [?]) de Aïalon. Le nom d'Emma, par lequel Josèphe, *Ant. jud.,* VI, XIII, 6, transcrit celui de Maon; le nom d'Ammaon ou Amaon donné par saint Ambroise, *Comment. in Lucam,* l. X, 173, t. XV, col. 1847, et en plusieurs autres passages, au deuxième disciple d'Emmaüs, et la forme du génitif Ἐμμαοῦντος et *Emmauntis,* confirmeraient cette opinion. Le même écrivain ajoute qu'il ne serait peut-être pas impossible qu'une forme *Hammon* ou *Ammon* eût été allongée en Ἀμμαοῦς, comme Mégiddon (Mégiddo) en Μεγγεδαοῦς. *Revue biblique,* Paris, 1892, p. 648-649. — L'opinion commune chez les habitants de la Palestine tient qu'Emmaüs est le nom ancien et primitif, du moins dans ses trois radicales ' M S, quelle que soit d'ailleurs sa signification, difficile à déterminer, à cause du grand nombre de racines dont il peut dériver. Cette opinion est fondée sur des considérations historiques. L'usage simultané, en Palestine, pour la désignation des localités, de deux onomastiques différentes, est incontestable : l'une employée par la colonie gréco-romaine, l'autre par la population sémito-chamite du pays. On rencontre peu ou point d'exemples de noms nouveaux donnés par les Gréco-Romains à des localités anciennes ou simplement modifiés par eux et acceptés par les indigènes. 'Ammôn, Ṣippori, Bêṯsan, Bêṯgabra', Lud, Emmaüs, appelés par les étrangers Philadelphie, Diocésarée, Scythopolis, Éleuthéropolis, Diospolis, Nicopolis, sont demeurés pour les indigènes 'Ammân, Ṣafouriéh, Bessân, Beit-djebrîn, Lyd, 'Amo'as; Ḥésébon et Ma'ôn sont restés Ḥesbân et Ma'în. L'usage a laissé se perdre quelquefois la consonne finale des noms, et Kesâlon devenir Kesla', Aïalon ou Yalôn devenir Yâlô, 'Anaṭôṯ, 'Anâṭa'; mais il ne paraît pas s'être conformé jamais au génie des langues grecques et latines pour accepter le *s* final, si ordinaire à celles-ci. Pour Emmaüs en particulier, sa première radicale, ' (ע), n'a pu venir des Occidentaux, qui n'ont point ce son; son usage constaté dès le IVe siècle et même auparavant par les *Fragmenta græca,* la traduction de saint Jérôme et les versions syriaques, permet de croire qu'elle s'est transmise traditionnellement depuis les temps anciens. Elle n'a pu se transmettre qu'avec le nom lui-même, et ainsi les indigènes n'avaient pas à prendre ce nom des étrangers ni en totalité ni en partie. Il a pu en être autrement des Juifs. Les variations du Talmud ne pourraient guère s'expliquer si ses auteurs eussent trouvé le nom d'Emmaüs en usage chez eux par une tradition constante, ou s'il se fût trouvé dans leurs livres sacrés ou leurs autres écrits. Ne l'ayant point conservé, et placés entre deux onomastiques, ils l'auront emprunté tantôt de l'une, tantôt de l'autre. — Quoi qu'il en soit de la probabilité respective plus ou moins grande de ces opinions et conjectures, il est besoin de documents nouveaux pour fixer d'une manière certaine l'étymologie d'Emmaüs.

II. SITUATION. — 1° *D'après la Bible.* — Emmaüs, d'après I Mach., se trouvait « dans la plaine », ἐν τῇ γῇ τῇ πεδινῇ, III, 40, et IV, 6; au seuil des montagnes, IV, 16-21; elle appartenait à la Judée, IV, 39; elle était vers l'ouest de Gazer, puisque les soldats de Gorgias, vaincus à Emmaüs, s'enfuirent vers Gazer, pour gagner ensuite Azot et Yamnia, IV, 15. — 2° *D'après les écrivains profanes.* — Les anciens auteurs ajoutent divers renseignements à ces indications bibliques. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VII, 3-4, reproduit le récit de la Bible sans y rien ajouter; mais, *Bell. jud.,* II, XX, 4, et IV, VIII, 1, il indique le territoire d'Emmaüs comme uni et faisant suite, vers l'est, aux territoires de Lydda et de Jaffa. Les Talmuds disent qu'Emmaüs est un lieu abondant en eau, situé à la fin des montagnes et au commencement de la Séphéla, la γῆ πεδινῆ, le πεδίον ou *campus,* « la plaine » de nos versions. « Depuis Béthoron jusqu'à Emmaüs c'est le pays des montagnes, dit R. Johanan, Talmud de Jérusalem, *Schebiit,* IX, 2; de là jusqu'à Lod c'est la Šefêlâh. » Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 61 et 100; Reland, *Palæstina,* t. I, p. 309. Pline, *H. N.,* V, 14, signale,

pour caractériser Emmaüs, la pluralité des fontaines à eau courante : *fontibus irriguam Emmaum,* et la nomme avec Lydda et Joppé. La table de Peutinger nomme Emmaüs à dix-huit milles à l'occident d'Ælia ou Jérusalem, à l'est de Joppé, Yamnia et Lydda, à douze milles de cette dernière. Dans Reland, *Palæstina,* t. I, en face la page 420. Le pèlerin juif Isḥâq Ḥelô (1334) va de Sara' à Gimzo, en passant par Emmaüs. *Les chemins de Jérusalem,* dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* in-8°, Bruxelles, 1847, p. 245. — 3° *D'après les écrivains chrétiens.* — Les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques sont encore plus nombreux et plus précis; toutefois, avant de les citer, deux observations sont à faire : 1. pour eux la localité d'abord appelée Emmaüs est la même qui a été nommée, au IIIe siècle, Nicopolis par les Grecs et les Romains; 2. il n'y a pour eux qu'une seule Emmaüs, et l'Emmaüs des Machabées est aussi l'Emmaüs de l'Évangile : Nicopolis désigne l'une et l'autre. Tous les documents et toute l'histoire sont constants et unanimes à affirmer cette double identification. — Faisant allusion aux faits racontés I Mach., III et IV, saint Jérôme s'exprime ainsi : « [Daniel] veut parler de l'époque de Judas Machabée, qui, sorti du bourg de Modin, assisté de ses frères, de ses parents et d'un grand nombre d'entre le peuple juif, vainquit les généraux d'Antiochus près d'*Emmaüs, qui est* maintenant appelée Nicopolis. » *Comment. in Dan.,* VIII, 14, t. XXV, col. 537. La *Chronique d'Eusèbe,* traduite par saint Jérôme, constate ce changement de nom à l'année chr. 224 : « En Palestine, y lit-on, la ville de Nicopolis, appelée auparavant Emmaüs, a été fondée par Jules Africain, auteur d'une Chronique, qui avait accepté d'être député à cet effet. » *Patr. lat.,* t. XXVII, col. 641-642. Saint Jérôme ne cesse d'attester ce changement de nom toutes les fois qu'il nomme Emmaüs ou Nicopolis. Voir *De viris illustribus,* cap. LXIII, t. XXII, col. 675; *In Ezech.,* XLVIII, 21 et 22, t. XXV, col. 488; *In Dan.,* XI, 4 et 5, *ibid.,* col. 574; *In Abdiam,* ℣. 19, *ibid.,* col. 1113. Tous les historiens, chronographes et pèlerins, tant latins que grecs, répètent cette assertion en termes identiques. Ainsi le *Chronicon paschale,* ann. chr. 223, t. XCII, col. 657; Jean Moschus, *Prat. spiritual.,* ch. XLV, t. LXXXVII, col. 3032; Georges Syncelle, *Chronographia,* in-f°, Venise, 1729, p. 286; Théophane, *Chronograph.,* année C. 354, t. CVIII, col. 160; Anastase le Bibliothécaire, *Histoire eccl.,* à l'année du monde 5715, *Patr. gr.,* t. CVIII, col. 1200; M. Aur. Cassiodore, *Chronique,* t. LXIX, col. 1236; S. Adon, arch. de Vienne, *Chronique,* t. CXXIII, col. 86; Id., *De festivitatibus sanctorum Apostolorum, ibid.,* col. 193; Cedrenus, *Historiarum compendium,* t. CXXI, col. 582; Nicéphore Calixte, *Hist. eccl.,* l. X, c. 31, t. CXLVI, col. 536.

L'identité de l'Emmaüs de saint Luc et de Nicopolis n'est pas moins formellement affirmée. « Emmaüs, dit Eusèbe, d'où était Cléophas, qui est [nommée] dans l'Évangile selon Luc; c'est maintenant Nicopolis, ville célèbre de Palestine. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, in-12, Berlin, 1862, p. 186; traduction équivalente de saint Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 896. « Reprenant le même chemin, dit personnellement saint Jérôme racontant le pèlerinage de sainte Paule romaine, elle vint à Nicopolis, qui s'appelait d'abord Emmaüs, près de laquelle le Seigneur fut reconnu à la fraction du pain, et où il consacra la maison de Cléophas en église. » *Epist.* CVIII, *ad Eustochium,* t. XXII, col. 883. « Il y a une ville de Palestine nommée aujourd'hui Nicopolis, dit Sozomène; il en est fait mention dans le livre divin des Évangiles comme d'un village, car c'en était un alors, sous le nom d'Emmaüs. » *H. E.,* V, 21, t. LXVII, col. 1280-1281. Le pèlerin Théodosius (vers 530) cite : « Emmaüm, qui est maintenant appelée Nicopolis, où saint Cléophas reconnut le Seigneur à la fraction du pain. » *De Terra Sancta,* édit. de l'Orient latin, in-8°, Genève, 1877, p. 71. L'auteur de la *Vie de saint Willibald* raconte comment le saint voyageur « vint à Emaüs, bourg de Palestine que les Romains... appelèrent Nicopolis, où il vint prier dans la maison de Cléophas, changée en église. » *Act. sanct.* Boll., édit. Palmé, t. II, juill., p. 515. Guillaume de Tyr, *Historia,* l. VII, c. 24, dans Bongars, p. 743; Id., l. VIII, c. 1, *ibid.,* p. 746; Nicéphore Callixte, *H. E.,* X, 31, t. CXLVI, col. 536, et un grand nombre d'autres attestent la même identité. — Il résulte de cette double identification, quelle qu'en soit du reste la valeur, que les indications données par les anciens écrivains chrétiens sur Nicopolis ou sur l'Emmaüs évangélique s'appliquent en même temps à l'Emmaüs des Machabées dont nous parlons, et réciproquement.

Nicopolis, selon Eusèbe, est au nord de Bethsamès, d'Esthaol et de Saraa, puisque la route venant d'Éleuthéropolis à Nicopolis passe près de ces villes, dix milles au nord d'Éleuthéropolis. *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 883, 895, 921. Nicopolis, lorsqu'on s'y rend d'Ælia, est au delà de Béthoron, qui est lui-même à douze milles environ d'Ælia. *Ibid.,* col. 880. Elle est à quatre milles de Gazer, qui est plus au nord. *Ibid.,* col. 900. Elle se trouve non loin d'Aïalon de la tribu de Dan. *Ibid.,* col. 874. Saint Jérôme ajoute que « le village d'Aïalon est près de Nicopolis, au deuxième mille en allant à Ælia ». *Ibid.,* col. 868. Le même docteur place, *In Ezech., loc. cit.,* Nicopolis avec Aïalon et Sélébi dans la tribu de Dan. Comme Lydda, elle appartient à « la Séphéla, c'est-à-dire la plaine ». *In Abdiam, loc. cit.* Elle est aux confins de cette plaine, « là où commencent à s'élever les montagnes de la province de Judée. » *In Dan.,* XI, 44 et 45, *loc. cit.* Sainte Paule, montant de Nicopolis à Jérusalem, peut saluer de loin Aïalon, qu'elle laisse à sa droite, et passe par les deux Béthoron, l'inférieure et la supérieure. S. Jérôme, *Epist. ad Eustoch.,* t. XXII, col. 883. Le pèlerin de Bordeaux (333), prenant sans doute cette même voie par Béthoron, généralement suivie alors, compte « de Jérusalem à Nicopolis XXII milles; de Nicopolis à Diospolis (Lydda) X milles ». *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque,* t. VIII, col. 792. Virgilius, pèlerin vers le commencement du VIe siècle, estime la distance « de Jérusalem à Sinoda (pour Cidona, hébreu : *Kidôn,* nom de l'aire, près de Cariathiarim, où fut frappé Aza, I Par., XIII, 9), où fut l'arche du Testament..., VIII milles; de Sinoda à Amaüs..., VIII milles ». *Itinera hierosol.,* dans *Analecta sacra* du card. Pitra, in-4°, Rome, 1888, t. V, p. 119. Théodosius, Genève, 1877, p. 71, porte ces deux demi-distances chacune à neuf milles, en tout dix-huit milles, comme porte la table de Peutinger. Ces deux dernières indications étant d'accord, Eusèbe donnant aussi neuf milles pour la distance de Jérusalem à Cariathiarim, et les itinéraires de Virgilius et de Théodosius n'étant que deux copies d'un même itinéraire, la leçon *VIII milles* de Virgilius sera très probablement une erreur de copiste pour *VIIII milles.* D'après ces deux pèlerins, il y a « d'Emmaüs à Diospolis XII milles ». Le moine hagiopolite Épiphane place « à l'occident de la ville sainte, à environ six milles, le mont Carmélion, patrie du Précurseur; vers l'occident du mont Carmélion, à environ dix-huit milles, est Emmaüs; de là, à environ huit autre milles est Ramblé (Ramléh), et près de Ramblé est la ville de Diopolis (Diospolis) ». *Descriptio Terræ Sanctæ,* t. CXX, col. 264. La carte en mosaïques découverte à Mâdaba, en 1897, place Nicopolis dans la plaine et dans la tribu de Dan, à l'ouest de Jérusalem, plus au sud qu'elle ne devrait être, mais au sud-ouest de Béthoron. Méditha (Modin) est au nord-nord-ouest, Βατα-Ἀνναβη, καὶ νῦν Βητο-Ἀνναβα, non loin, au nord-ouest, Γηδουρ (Gazer), à l'ouest un peu nord; Λωδ est plus loin, aussi au nord-ouest. Les témoignages postérieurs sont identiques pour le fond. — Dans ces diverses indications, on constate des différences dans les chiffres déterminant les distances. Ces différences pourraient paraître des contradictions ou des indications désignant des lieux différents, si l'on n'observait

pas qu'elles s'expliquent d'elles-mêmes par leur contexte. Ces chiffres sont différents parce qu'ils donnent les mesures de voies d'inégale longueur menant à Emmaüs, et plusieurs d'entre eux n'ont point la prétention d'être des mesures précises et rigoureuses, mais seulement approximatives, à un ou deux milles près. Cette remarque faite, il est impossible de ne pas reconnaître que ces données nombreuses, provenant des sources les plus diverses et dispersées à travers les siècles, amènent toutes à un même point ou à une même localité.

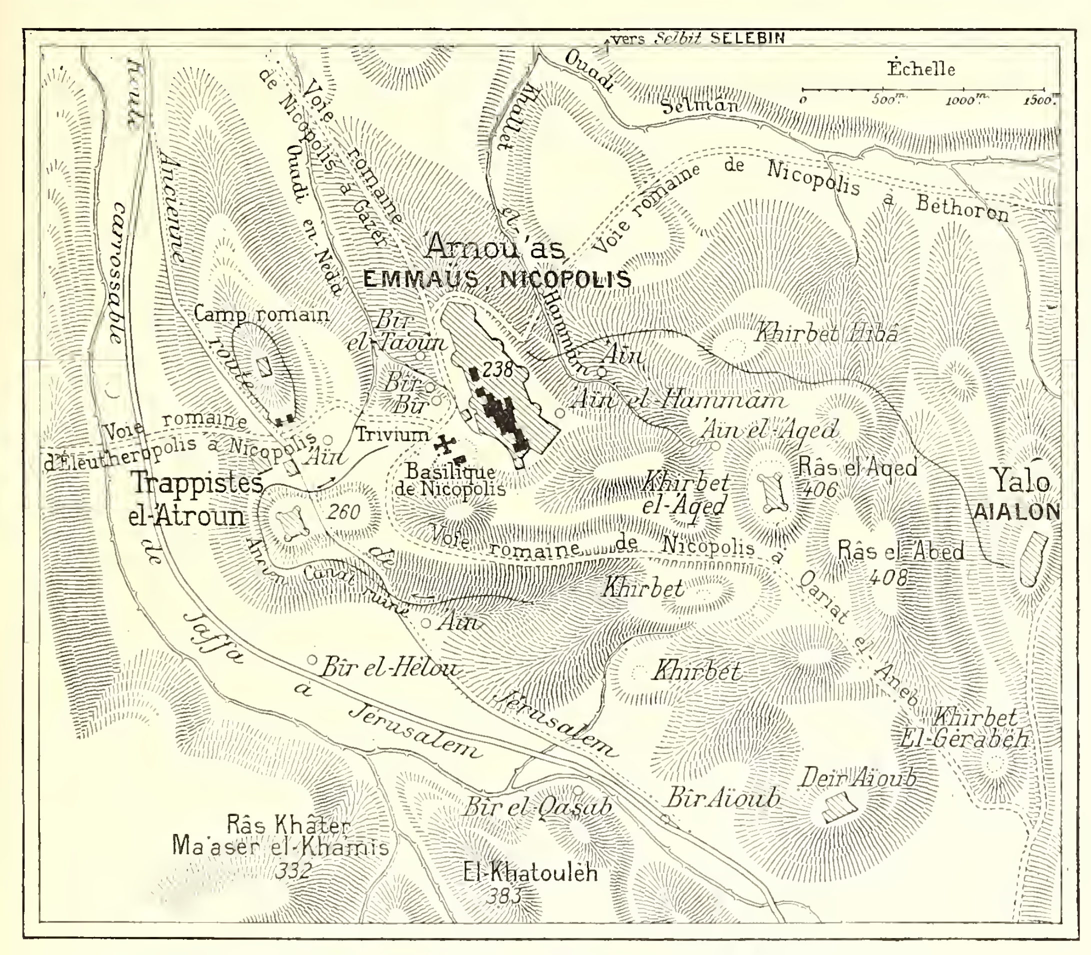
III. Identification. — Les historiens et les géographes arabes citent souvent, depuis le IXe siècle, une localité de Palestine appelée *'Amu'âs.* Ce nom est évidemment une forme équivalente de l' Ἐμμαοῦς ou Ἀμμαοῦς de la Bible. Cette localité est ordinairement nommée avec Loud, Ramléh ou les autres villes de la plaine. Elle est indiquée à la limite des montagnes, à six milles de Ramléh, sur la route de Jérusalem, et à douze milles de la ville sainte; elle est à peu près à la même distance de cette dernière que l'est le Ghôr, c'est-à-dire la vallée du Jourdain. Voir Van Kasteren, *'Amu'âs qarîât Felasṭîn,* dans la revue *'El Kenîset-'el Katûlîkiêh,* 2e année, no 13, Beyrouth, 1889, p. 421-423; Id., *Emmaüs-Nicopolis et les auteurs arabes,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 80-99. Ces indications des écrivains arabes sont identiques à celles des anciens, et les unes et les autres se rapportent évidemment à la même localité. En prenant le nom de *'Amu'âs* pour désigner dans leur version l'Emmaüs des Machabées, les traducteurs arabes de la Bible témoignent de leur persuasion de l'identité et des noms et des lieux. Le nom de 'Amo'âs ou Amouas existe encore aujourd'hui, porté par un village de la Palestine. Cette localité réalise aussi exactement que possible et de tous points les données de l'histoire et de la Bible, comme il est facile de s'en assurer en comparant sa situation réelle à la situation que lui tracent les documents et en lisant la description. Aussi les palestinologues s'accordent, presque à l'unanimité, à reconnaître dans l''Amo'âs actuel l''Amo'âs des auteurs arabes et de la Bible arabe, l'Emmaüs des écrivains anciens, chrétiens ou autres, et l'Emmaüs du livre I des Machabées. Voir Van Kasteren, *études citées;* V. Guérin, *Judée,* 1868, t. I, p. 293-296; de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 131; Von Riess, *Biblische Geographie,* in-fo, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 21; Id., *Bibel-Atlas,* 2e édit., in-fo, *ibid.,* 1881, p. 10; L. C. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schriften,* nouv. édit., in-8o, Ratisbonne, p. 308; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8o, Boston, 1841, p. 363; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament and apocrypha,* Londres, 1881, p. 55; C. R. Conder, *Tentwork in Palestine,* in-8o, Londres, 1879, t. I, p. 14-18; Th. Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente,* in-8o, Turin, 1873, t. III, p. 286; Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* in-8o, Berlin, 1859, t. IV, p. 271.

Il faut signaler toutefois une opinion différente. Ceux qui la défendent admettent un seul Emmaüs biblique, parce que telle est l'assertion bien certaine des Pères et de la tradition locale de Terre Sainte; mais, suivant eux, cet Emmaüs ne peut être 'Amo'âs; il faut le chercher à soixante stades de Jérusalem, c'est-à-dire à sept milles romains et demi ou onze kilomètres deux cent vingt mètres. S'il y a des arguments pour soutenir la distinction entre l'Emmaüs de saint Luc et l'Emmaüs des Machabées, il n'y en a point pour contester l'identité d''Amo'âs avec l'Emmaüs des Machabées et de l'histoire. Les indications sont trop nombreuses, trop claires et trop précises. S'il n'y a qu'un Emmaüs, il faut le reconnaître dans 'Amo'âs. Voir Emmaüs 2.

IV. Description. — 1o *Les routes.* — 'Amo'âs est situé 0o 12′ 2″ ouest 0o 3′ nord de Jérusalem (fig. 555). La voie la plus courte qui y mène en partant de Jérusalem se dirige d'abord vers le couchant, incline ensuite au nord-ouest, passe au-dessus de *Liftah* du côté sud, descend près de *Qolouniéh,* où elle laisse, à environ quatre kilomètres à gauche (sud), le grand et beau village de *'Aïn-Kârem,* la patrie traditionnelle de saint Jean-Baptiste, gravit la montagne de *Qastal,* touche à *Qariat-'el-'Anêb,* puis à *Beitoûl* et à *Yâlô,* l'antique Aïalon, situé à trois kilomètres et demi, un peu plus de deux milles romains, en deçà (est) de 'Amo'âs, qu'elle atteint du côté nord. La longueur totale de ce chemin est de vingt-six à vingt-sept kilomètres, c'est-à-dire dix-sept à dix-huit milles romains, selon l'expression des anciens. Cette voie, dont les vestiges sont visibles sur la plus grande partie de son parcours et où la route moderne ne les a pas fait disparaître, paraît la plus ancienne de toutes. Les Romains, sans doute pour éviter les pentes raides et difficiles et aussi les vallées profondes par où elle passe, tracèrent une autre voie. Partant de la porte nord de Jérusalem, elle suivait le chemin de la Samarie et de la Galilée jusqu'au quatrième milliaire ou sixième kilomètre, un peu au delà de *Tell-el-Foûl.* S'écartant alors dans la direction du nord-ouest, elle passait sous *El-Gib,* par les deux *Beit-'Our* (Béthoron), le haut et le bas, non loin de là tournait au sud près de *Beit-Sîra',* pour arriver à 'Amo'âs après un parcours de trente-trois kilomètres. Ce sont exactement les vingt-deux milles romains de l'*Itinéraire de Bordeaux.* Cette voie est reconnaissable dans toute son étendue. Elle est la plus longue, et son tracé paraît fait en vue de faciliter le parcours aux chariots en usage chez les anciens. Une autre voie romaine, dont on peut suivre les tronçons sur divers points, partait comme la précédente de la porte nord, mais pour obliquer à peu de distance vers le nord-ouest. Elle passait aux villages actuels de *Beit-'Iksa'* et de *Beddû,* laissait à sa droite *Qobeibéh,* venait rejoindre *Qariat-'el-'Anêb,* longeait ensuite, du côté sud, l'ouadi *'el-Hût,* s'en écartait près du *Khirbet-'el-Gérâbéh,* pour contourner le *Râs-'el-'Aqed* et gagner 'Amo'âs par le sud. L'étendue de ce tracé est de vingt-neuf à trente kilomètres, c'est-à-dire environ vingt milles romains ou cent soixante stades. La route carrossable actuelle suit d'abord d'assez près la direction de la première voie, avec laquelle elle se confond quelquefois jusqu'à *Qariat,* ou, s'inclinant vers le sud, elle va prendre près de *Sâris* l'ouadi *'Aly,* qu'elle parcourt dans toute sa longueur jusqu'à *Laṭrûn,* près duquel elle passe au vingt-neuvième kilomètre. 'Amo'âs est au nord de *Laṭrûn,* à un kilomètre. Ce sont encore trente kilomètres, vingt milles ou cent soixante stades.

2o *Les confins.* — Le village d''Amo'âs est bâti sur un monticule s'appuyant à l'ouest contre le *Râs-'el-'Aqed,* dont l'altitude, d'après la grande carte de la Société anglaise d'exploration, 1880, fol. XVII, est de 1250 pieds (405 mètres). En face, au nord du *Râs-'el-'Aqed,* se dresse le *Râs-el-'Abed,* avec une hauteur de 1258 pieds (407 mètres 59). Au sud, de l'autre côté de la vallée de *Laṭrûn,* qui termine l'ouadi *'Aly,* se remarque une colline haute de 1180 pieds (382 mètres 32), avec une ruine au sommet, appelée *Khirbet Khâtouléh;* à côté, à l'ouest, le *Râs-Khâter,* et au sud-ouest le sommet appelé *Ma'aṣer-el-Khamîs,* s'élevant encore de 1026 pieds (331 mètres 32) au-dessus du niveau de la mer. Ces sommets (*râs*), aux formes rocailleuses et abruptes, sont les derniers contreforts des montagnes de la Judée. Avec le monticule d''Amo'âs, dont l'altitude n'est plus que de 738 pieds (238 mètres 75), commence cette suite de collines ou de mamelons aux contours plus doux, couverts d'oliviers ou de moissons, qui vont se développant vers l'ouest jusqu'à la mer. Leur altitude s'abaisse insensiblement de 200 et quelques mètres à 65. C'est la région connue dans la Bible sous le nom de *Šefêlâh* ou « plaine des Philistins ». Le regard l'embrasse tout entière de la hauteur où est assis 'Amo'âs. A un kilomètre au midi, sur sa colline de 260 pieds, qui commande la vallée, avec ses antiques assises taillées en bossage, les ruines de ses murailles à tours et de son

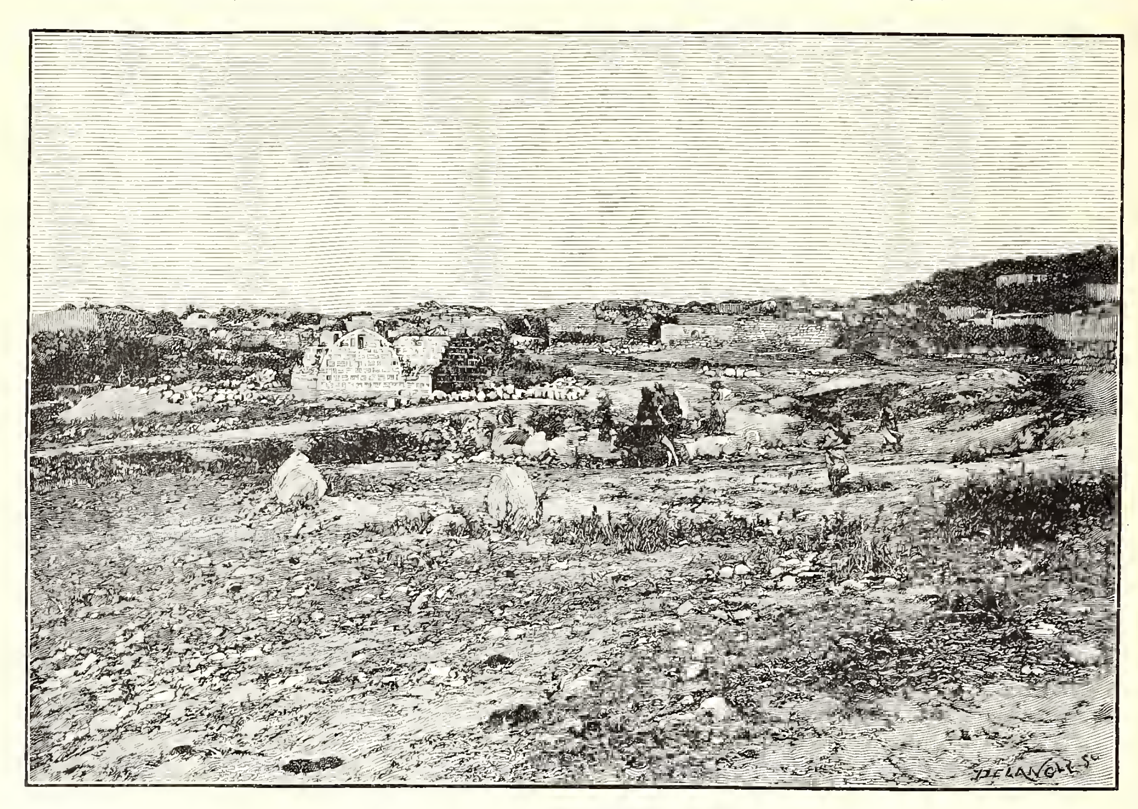
château, servant aujourd'hui d'étable, le village de Laṭroûn paraît vouloir justifier l'opinion des palestinologues assez nombreux qui la considèrent comme l'Emmaüs primitive ou son acropole. Cf. Guérin, Guillemot, Van Kasteren, *loc. cit.* A ses pieds on distingue la voie antique d'Éleuthéropolis (*Beit-Djebrîn*), dessinant son sillon bordé de pierres grosses et brutes à travers les collines du sud, derrière lesquelles se dissimulent, non loin de cette voie, les villages d'*'Ešoua'*, probablement l'ancien Esthaol; *'Aïn-Sémès*, jadis Bethsémés, et *Sara'*, dont le nom et des Septante. Au nord-ouest, par delà la colline où nous voyons le village de *Qûbâb*, nous apercevons de blancs minarets émergeant d'un lac de verdure : c'est *Ramléh* la musulmane, au milieu de ses jardins d'arbres de toutes sortes. Elle est à treize kilomètres et demi ou neuf milles romains d''Amo'âs et à quarante-trois de Jérusalem. L'œil cherche en vain Lydda; elle est à quatre kilomètres, environ trois milles, au nord de *Ramléh*, mais disparaît derrière les collines qui s'étendent au nord de *Qûbâb*. Le chemin direct d''Amo'âs à Lydda le tra-



555. — Carte d'Emmaüs-Nicopolis et ses environs. D'après M. L. Heidet.

demeure le même, tous trois célèbres au temps des Juges d'Israël. A l'ouest, au sommet d'une colline allongée qui cache le village d'*'Abû-Šušéh*, une ferme moderne, ayant de loin l'apparence d'un castel antique, marque la place d'une cité judaïque, dont les fouilles ont découvert les ruines; *Tell-Gézer* est le nom de la colline. Une inscription bilingue, hébraïque et grecque, gravée sur un rocher, pour marquer la « limite [sabbatique] de Gazer », et découverte par M. Clermont-Ganneau, atteste que ces ruines sont bien celles de la Gazer ou Gézeron biblique. Elles se trouvent à six kilomètres (quatre milles), ainsi que le dit Eusèbe, à 0° 9′ au nord d''Amo'âs, dans la position exacte que lui donne la carte de Mâdaba. Au delà du *Tell-Gézer*, dans la direction de l'ouest, deux îlots de verdure indiquent les sites d'*'Aqer* = 'Accaron des Philistins et de *Yabné* = Yamnia ou Yabnah; un troisième, plus au sud, désigne *Esdûd* = Azot de la Vulgate verse et mesure quinze kilomètres ou dix milles; c'est peut-être celui que suivit le pèlerin de Bordeaux. A huit kilomètres d''Amo'âs, ce chemin atteint le village d'*'Annâbéh*, très probablement le Bata-Annabâ de la carte de Mâdaba. Au nord, sur la première colline qui borde l'ouadi *Selmân*, à trois kilomètres d''Amo'âs, sont les ruines de *Selbît* = Selbin, hébreu : *Ša'alâbîn*, ville de Dan, Jos., XIX, 42; *Médieh* = Meditha de la carte de Mâdaba, l'ancienne Modin, patrie des Machabées, située sept kilomètres plus au nord dans le même massif de collines, ne se laisse pas voir, non plus que Gimzo, sa voisine, jadis visitée des pèlerins juifs qui se rendaient d'Emmaüs à Lydda. A 'Amo'âs, environnée par *Selbît* au nord, *Yâlô* = Aïalon à l'est, *'Ešua'* = Esthaol vers le sud-est, *Sara'* et *'Aïn-Šémés* = Bêṭ-Šémeš au sud, nous nous trouvons nécessairement en plein territoire de Dan. Cf. Jos., XIX, 40-42.

3° *Les ruines.* — 'Amo'âs (fig. 556) est aujourd'hui un village de près de cinq cents habitants, tous musulmans. Formé de maisons bâties avec de grossiers matériaux, il ne diffère point par son aspect des villages les plus chétifs du pays. Çà et là cependant le visiteur peut remarquer, dans les murs des habitations, des pierres taillées avec soin, de grand et bel appareil; elles ont été recueillies dans les décombres qui couvrent le plateau et les pentes de la colline sur laquelle s'élève le village. Partout la pioche rencontre des pierres régulièrement travaillées, de soixante à quatre-vingts centimètres de largeur ou même plus grandes, dispersées sur le sol, des fûts de colonnes, des chapiteaux de marbre, et des arasements de constructions spacieuses. Des citernes nombreuses sont remplies de débris. Naguère les paysans ont découvert les restes d'un établissement de bains romains. Des inscriptions grecques, latines et hébraïques, en caractères samaritains, ont été recueillies; plusieurs ont été publiées par la *Revue biblique,* 1893, p. 114-116; 1894, p. 253-256; 1896, p. 433-434; 1897, p. 131-132. Le pourtour des ruines mesure plus de deux kilomètres; le village actuel en occupe à peine la sixième partie; le reste de l'espace est recouvert de plantations de figuiers, de grenadiers et de cactus. Un ancien capitaine français du génie, M. J.-B. Guillemot, croit avoir reconnu les traces d'un mur d'enceinte. A cinq cents pas au sud de ces ruines se voient, au pied de la montagne, les restes d'une basilique romaine. Les trois absides, tournées vers l'orient, sont debout; l'une a encore sa voûte. Leurs assises sont en blocs magnifiques, dont plusieurs ont de trois à quatre mètres de longueur. Les nefs ont disparu; mais les fouilles exécutées par le capitaine Guillemot en ont découvert les arasements. L'église avait quarante mètres de longueur et vingt-deux et demi de largeur, dans œuvre. Les matériaux des murs ruinés forment l'enceinte, existant encore sur une hauteur de trois à quatre mètres, d'une église aux dimensions plus restreintes, embrassant la largeur de la grande nef de la basilique primitive et vingt et un mètres de sa longueur, non compris l'abside. Au fond d'un parvis se rattachant à l'église, au nord, et dont le pavement de marbre subsiste en partie, un petit édicule servait de baptistère. La cuve, creusée en forme de croix, demeure à sa place. Elle était alimentée par les eaux conservées dans une petite piscine préparée non loin, à côté de laquelle se trouve un sépulcre vide, de forme judaïque, entièrement taillé dans le roc. Divers autres tombeaux, également creusés dans le rocher de la montagne, se voient au chevet de l'église. Plusieurs renfermaient, lorsqu'on les découvrit, en ces dernières années, de ces ossuaires à forme de petits sarcophages, si communs dans les tombeaux judaïques pratiqués vers le commencement de l'ère chrétienne. Sur les dernières pentes de la montagne, dont le flanc entaillé a fait place à la basilique, sont dispersées de nombreuses pierres travaillées par la main de l'homme; on y rencontre encore des arasements d'habitations, et aux alentours des pressoirs à huile et à vin : ce sont des témoins de l'existence en ce lieu d'un village sans doute contemporain des tombeaux dont nous venons de parler.



556. — Amoas. D'après une photographie de M. L. Heidet.

4° *Les eaux.* — Sur le trivium formé devant l'église par la jonction des trois voies antiques d'Éleuthéropolis, de Gazer et de Jérusalem par Cariathiarim, aboutit un canal dont le tracé contourne Laṭroûn et vient se perdre, après trois mille sept cents mètres de circuit, non loin de la voie de Jérusalem, au pied du *Râs-'el-'Aqed,* au sud. La source qui l'alimentait a disparu. L'exécution de ce canal pourrait paraître étrange, si l'histoire n'en insinuait pas les motifs. A deux cent cinquante pas, en effet, de l'église et au sud du village sont deux grands puits d'eau

vive intarissables, d'une très grande abondance, distants de cinquante pas l'un de l'autre. Vers la fin de l'été, lorsque les eaux font défaut presque partout, les bergers viennent encore de toutes parts y abreuver leurs nombreux troupeaux de chèvres, de moutons, de bœufs et de vaches. A peu de distance au-dessous, les habitants montrent un troisième puits comblé; ils l'appellent *Bîr-'eṭ-Ṭâ'ûn,* « le puits de la peste, » parce que de ce puits, disent-ils, est une fois sortie la peste pour ravager le pays. Au nord, deux sources limpides sortent des deux côtés du vallon qui passe sous les ruines de la ville, et réunissent leurs eaux pour former un ruisseau qui va se perdre assez loin dans la campagne. L'une d'elles est appelée *'Aïn-'el-Ḥammâm,* « la source des bains, » peut-être parce qu'elle alimentait jadis ceux de la ville. Un canal passait tout à côté, semblant dédaigner ses eaux pour aller en prendre d'autres plus à l'est. Étaient-ce celles de l' *'Aïn-'el-'Aqed,* qui sont abondantes, au pied du sommet du même nom, à un kilomètre de l' 'Aïn-'el-Ḥammam, ou celles d'une quatrième source aujourd'hui desséchée? Ce canal, qui se perd, ne nous conduit plus à son origine. A cinq cents pas au sud de l'église, un marais où s'élèvent toute l'année de grandes herbes révèle l'existence, en cet endroit, d'une ou plusieurs sources ensevelies sous les terres entraînées des collines voisines. Un peu plus au midi, deux *norias,* dont l'une construite sur une ancienne fontaine, versent tout le long du jour des torrents d'eau, avec lesquels les Trappistes établis au bas de la colline de Laṭroûn arrosent leur vaste jardin de légumes et leurs plantations de bananiers et autres arbres fruitiers. Vers l'est, le *Bîr-'el-Ḥêlû,* le *Bîr-'el-Qaṣab* et le *Bîr-'Ayûb* s'échelonnent à partir de Laṭrûn le long de la route moderne, à trois ou quatre cents pas de distance l'un de l'autre, pour offrir aux passants et aux innombrables caravanes de chameaux venant de la plaine des Philistins le secours de leurs eaux. Quoique, au témoignage de l'histoire et au dire des habitants du pays, plusieurs sources aient disparu, 'Amo'âs ne demeure pas moins dans tout le territoire de l'ancienne Judée, auquel on pourrait joindre celui de la Samarie, une localité unique pour le nombre de ses fontaines et pour l'abondance des eaux.

V. HISTOIRE. — Si les conjectures de Reland et du major Conder étaient fondées, l'histoire d'Emmaüs commencerait vers l'époque de l'Exode ou dès la conquête de la terre de Chanaan par les Hébreux; l'histoire certaine de cette ville ne remonte pas au delà du temps des Machabées. Le premier fait qui la révèle est le brillant triomphe de Judas et de ses frères contre l'armée gréco-syrienne, remporté sur son territoire. Après les défaites successives des généraux Apollonius et Séron, Lysias, administrateur du royaume de Syrie au nom d'Antiochus IV Épiphane, avait envoyé en Judée les généraux Ptolémée, Nicanor et Gorgias, avec une armée de quarante mille hommes, pour en finir avec les Juifs et leur religion. Ils étaient venus camper à Emmaüs, dans la plaine. Prenant cinq mille hommes avec lui, Gorgias s'était avancé dans les montagnes, où il espérait surprendre les Juifs. Judas, leur chef, prévenu, se leva avec la petite troupe de trois mille hommes mal équipés qu'il avait avec lui, et vint, pour attaquer l'armée gréco-syrienne, se placer au sud d'Emmaüs. Le matin, il s'avança dans la plaine en face du camp ennemi. Les Syriens, voyant les Juifs arriver, sortirent du camp pour soutenir la lutte; ils ne purent résister à l'ardeur des hommes de Judas; ils s'enfuirent du côté de la plaine, dans la direction de Gazer, de l'Idumée ou du sud, de Jamnia et d'Azot. Trois mille hommes tombèrent sous les coups des Juifs, qui s'étaient mis à la poursuite des fuyards. Au moment où Judas regagnait Emmaüs, Gorgias apparaissait sur la montagne voisine, revenant déçu de son expédition. Voyant leur armée en fuite, leur camp incendié et Judas avec les siens, dans la plaine, prêts au combat, les soldats de Gorgias ne songèrent qu'à s'échapper à travers la plaine. Les Juifs recueillirent les dépouilles et éclatèrent en hymnes de louanges, bénissant le Seigneur de ce qu'avait été opéré magnifiquement le salut d'Israël en ce jour (166-165 avant J.-C.). I Mach., III-IV, 25. — Quelques années plus tard, pendant la lutte contre Jonathas Machabée, le général syrien Bacchide occupa Emmaüs, la fortifia et y mit une garnison. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, I, 3. Elle était l'une des villes les plus florissantes de la Judée, en l'an 43, quand Cassius, dont les Juifs ne pouvaient assouvir la cupidité, la réduisit en servitude. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XI, 2. Hérode, se préparant à conquérir le royaume que lui avaient donné les Romains, vint s'établir à Emmaüs; il y fut rejoint par Machéras, envoyé à son secours par Ventidius (38 avant J.-C.). Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XV, 7; *Bell. jud.,* I, XVI, 6. L'année qui suivit la mort de ce prince (4 de J.-C.), et tandis qu'Archélaüs était à Rome pour réclamer la couronne de son père, le chef de bande Athrong, profitant des troubles de la Judée, attaqua près d'Emmaüs un convoi romain de ravitaillement, enveloppa la cohorte qui l'accompagnait, tua le centurion Arius, et avec lui quarante de ses meilleurs soldats. Les habitants d'Emmaüs, craignant des représailles de la part des Romains, abandonnèrent la ville. Lorsque Varus arriva pour venger ses compatriotes, il dut se contenter de livrer la ville aux flammes. *Ant. jud.,* XVII, X, 7, 9; *Bell. jud.,* II, IV, 3. On a pensé que le nom de Laṭrûn ou El-'Aṭrûn est le nom d'Athrong, attaché par le souvenir populaire à la forteresse d'Emmaüs. J.-B. Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis,* p. 12. S'il faut accepter les témoignages des Pères, échos de la tradition locale chrétienne, Emmaüs n'aurait pas tardé à voir revenir ses habitants et à se transformer en une modeste bourgade (κώμη). Cléophas y avait sa demeure. Le jour même de la résurrection, elle fut honorée de la présence du Sauveur, reconnu par ses disciples à la fraction du pain. Trois ou quatre années plus tard, Cléophas aurait été mis à mort, dans sa maison même, par les Juifs persécuteurs, et aurait été enseveli dans l'endroit. Cf. *Acta Sanctorum* Bolland., 25 sept., édit. Palmé, t. VII, p. 4-5. — L'histoire de la Judée suppose le relèvement d'Emmaüs vers cette époque: cette localité est comptée, en effet, parmi les dix ou onze toparchies du pays. Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5; Pline, *H. N.,* V, 14. Lorsque les Juifs tentèrent de secouer le joug de Rome, la toparchie d'Emmaüs fut administrée, avec les toparchies de Lydda, Joppé et Tamna, par Jean l'Essénien. *Bell. jud.,* II, XX, 4. Au commencement de la guerre, Vespasien, après avoir soumis Antipatris, Lydda et Jamnia, vint à Emmaüs pour occuper les passages qui conduisent à la métropole; il y établit un camp retranché, qu'il confia à la garde de la cinquième légion, et alla de là soumettre les régions du sud. Il revint à Emmaüs avant de marcher contre la Samarie. *Bell. jud.,* IV, VIII, 1. Deux inscriptions latines, découvertes à 'Amo'âs, sont les épitaphes de deux légionnaires de la cinquième. Voir *Revue biblique,* 1897, p. 131. L'emplacement du camp romain d'Emmaüs, parfaitement reconnaissable, sur une colline attachée à Laṭrûn, à moins de cinq minutes nord-ouest, peut être un argument pour appuyer l'opinion que Laṭrûn n'était pas distinct d'Emmaüs. Après la guerre, Emmaüs ne cessa point d'être occupée par les Romains, et c'est alors, selon Sozomène, qu'elle reçut le nom de Nicopolis, « en souvenir du grand triomphe qu'ils venaient de remporter. » Cette appellation de « ville de la victoire », d'après Eusèbe et saint Jérôme, lui aurait été attribuée seulement en 223. Jules Africain, alors préfet d'Emmaüs, fut député à Rome près de l'empereur, pour solliciter le rétablissement d'Emmaüs, sans doute en tant que ville forte. Il y fut autorisé par Marcus Aurelius Antoninus [Élagabal]. Les ruines indiquent la position de la ville nouvelle, distincte de Laṭrûn et de la bourgade judaïque, sur la colline située non loin, où est le village actuel d' 'Amou'âs. Le nom de Nicopolis fut alors du moins officiellement reconnu et appliqué à la ville nouvelle. Cf. Eusèbe, *Chronic., Patr. lat.,* t. XXVII, col. 641; S. Jérôme, *De viris*

illustribus, LXIII, t. XXIII, p. 675; *Chronique pascale*, t. XCII, col. 657; Anastase, t. CVIII, col. 1200. Jules Africain était chrétien, et il fut, prétendent quelques-uns, le premier évêque d'Emmaüs. Hébed Jesu, *Catal. libr. Chaldæorum*, 15, et *Catena Corderiana, In Joa.*, cités par Fabricius, *Patr. gr.*, t. X, col. 42-43. Cf. Le Quien, *Oriens christianus*, in-f°, Paris, 1740, t. III, p. 594. Faut-il lui attribuer la construction de la basilique et du baptistère? Leurs ruines peuvent se réclamer de cette époque, mais aucun document écrit ne les lui attribue. — Tandis que la persécution sévissait ailleurs, on ne voit pas que Nicopolis ait été troublée dans la pratique paisible du christianisme. On connaît quatre évêques de Nicopolis, après l'Africain : Longinus, qui souscrivit, en 325, les actes du concile de Nicée; Rufus, ceux du deuxième concile général de Constantinople, en 381, et Zénobius, dont le nom se trouve au bas du décret synodal de Jérusalem, porté contre Anthime, Sévère et d'autres hérétiques, en 536. L'évêque Jules, que l'on aurait confondu à tort, selon Le Quien, avec Jules Africain, mourut sur le siège de Nicopolis, en 913. *Ibid.*, Les pèlerinages durent fleurir à Nicopolis dès le IIIe siècle. Peut-être est-ce à l'occasion du sien qu'Origène fit connaissance avec Jules Africain et entra avec lui en relation épistolaire. On disait que le Seigneur, après sa résurrection, était venu avec Cléophas jusqu'au carrefour de trois routes qui est devant la ville, et que là il avait feint de vouloir aller plus loin. Sur ce carrefour était une fontaine, et l'on ajoutait que le Sauveur, passant un jour, [pendant le temps de ses courses évangéliques,] à Emmaüs avec ses disciples, s'était écarté de la route pour aller laver ses pieds à la source, dont les eaux à partir de ce moment avaient contracté la vertu de guérir les maladies. Sozomène, *H. E.*, v, 21, t. LXVII, col. 1281. L'affluence de pèlerins que ces souvenirs devaient attirer ne pouvait plaire à l'empereur Julien; il fit obstruer la source en la recouvrant de terre. Théophane, *Chronogr.*, t. CVIII, col. 160, et Nicéphore Callixte, *H. E.*, x, 31, t. CXLVI, col. 536. Cet acte d'impiété n'étouffa pas la dévotion des fidèles. Vingt ans après la mort de l'Apostat, sainte Paule romaine, avec sainte Eustochium sa fille et probablement saint Jérôme, s'arrêtait à Nicopolis, « près de laquelle le Seigneur, reconnu à la fraction du pain, avait consacré la maison de Cléophas en église. » S. Jérôme, *Epistola ad Eustochium*, t. XXII, col. 883. Les relations du prêtre Virgilius (vers 500) et de Théodosius l'archidiacre (vers 530) témoignent que les pèlerins ne négligeaient pas la visite de Nicopolis. L'année 614, les Perses envahirent la Terre Sainte. La ville sainte, les églises et les monastères furent saccagés et brûlés; la basilique d'Emmaüs dut subir le sort des autres sanctuaires. Vingt-trois ans après (637), la Palestine passait sous la domination des Arabes. La troisième année de la conquête, la 18e de l'hégire, la peste éclatait à 'Amo'âs et faisait fuir tous ses habitants, « à cause des puits, » disent les anciens écrivains arabes El-Moqaddassi et Yâqoût, cités par Van Kasteren, *'Amou'âs*, p. 414, 415. Saint Willibald, disciple de saint Boniface et depuis évêque d'Eichstadt, voulut aussi, selon le récit d'un de ses anciens historiens, pendant son pèlerinage (723-726), vénérer à Emmaüs la maison de Cléophas changée en église et boire à la source miraculeuse. *Vita*, dans les *Acta sanctorum*, édit. Palmé, juillet (7), t. II, p. 515. L'église d'alors devait être l'église amoindrie qui remplaça la basilique du IIIe siècle. Le *Commemoratorium de casis Dei* ou Catalogue des monuments religieux de la Terre Sainte, adressé à Charlemagne vers l'an 803, ne la mentionne plus. Le souvenir d'Emmaüs n'était cependant pas éteint. Le moine franc Bernard, dit le Sage, évoque son nom sur son chemin de Ramléh à Jérusalem, en 870. *Itinerarium*, 10, t. CXXI, col. 571. Le moine hiérosolymitain Épiphane, t. CXX, col. 264, rappelle, vers la même époque, son nom et la tradition évangélique qui s'y rattache. 'Amo'âs était devenu, pendant cette période de la domination arabe, une des belles et grandes bourgades de l'islam. Moqadassi, Yaqoût et d'autres, dans *'El-Kenîset-'el-kâtûlîkiéh*, Beyrouth, 1889, p. 414, 415, 416. La dernière station des croisés avant de monter à Jérusalem pour en faire le siège, fut au « castel d'Emmaüs ». L'armée y fut conduite par le guide sarrasin, qui avait indiqué là « des puits et des fontaines d'eau courante », où les soldats de la croix pourraient étancher leur soif. C'était le 15 juin 1099. Ils y trouvèrent « non seulement une grande abondance d'eau, mais du fourrage pour les chevaux et grande provision de vivre ». Albert d'Aix, liv. v, 23, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos*, in-f°, Hanau, 1611, p. 273; Guillaume de Tyr, liv. VII, *ibid.*, p. 743. D'après ces récits, l'Emmaüs où campèrent les croisés semble identique à l'Emmaüs du livre des Machabées, à 'Amou'âs. Les Francs ne paraissent pas s'en être occupés dans la suite; ils n'ont laissé aucune trace de leur passage ni sur les ruines de l'église ni dans celles de la ville. Si le nom d'Emmaüs se rencontre dans les chartes et les relations des pèlerins des XIIe et XIIIe siècles, il est parfois difficile de se rendre compte s'il se rapporte à la localité dont nous parlons. A partir du XIVe siècle, les pèlerins de l'Occident en oublient le chemin, et c'est à peine si quelque drogman l'indique de loin aux voyageurs montant de Ramléh à Jérusalem. Un vague souvenir rappelle encore le nom des Machabées, mais pour donner le change, et l'église aurait été élevée sur le tombeau des sept frères, martyrisés près de l'endroit. Lâṭrûn, à cause de son analogie avec le nom latin *latro*, est devenu le Château du bon Larron. Cf. Sebast. Paoli, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolymitano*, nos XX, XXI, XLIV, in-f°, Lucques, 1733, t. I, p. 21, 22, 45; Boniface Stephani (1562), *De perenni cultu T. S.*, Venise, 1875, p. 99; Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, lib. VI, peregr. v, cap. I-III, in-f°, Venise, 1639, t. II, p. 718-721, et la plupart des relations du XVIe siècle à nos jours. — En 1889, une noble Française, Mlle de Saint-Criq d'Artigaux, fit l'acquisition des ruines de l'église et de l'emplacement du village judaïque, pour les soustraire à la profanation. Les Trappistes sont venus, en 1890, s'établir sur les pentes ouest de la colline de Lâṭrûn et y fonder un prieuré.

L. HEIDET.

2. EMMAÜS ('Εμμαούς; *Codex Bezæ Cantabr.*: Οὐλαμμαούς et *Oulammaus*; *Codex ital. Vercell.*: *Ammaus*; version syriaque : *'Amma'us*; un codex syriaque du mont Sinaï : *'Ammu'as*; version arabe : *'Ammu'âs* et *'Amma'us*), bourgade de la Judée où le Sauveur, le jour même de sa résurrection, vint avec Cléophas et un autre disciple, qui le reconnurent à la fraction du pain. Luc., XXIV, 13-35.

Les Pères de l'Église et les anciens commentateurs n'ont jamais distingué cette localité de la ville d'Emmaüs dont il est parlé I Mach., III, 40, etc. Les pèlerins et les géographes des siècles passés ne connaissent également qu'un seul Emmaüs, quoique depuis le XIIIe siècle ils lui attribuent ordinairement une position autre que les anciens. Le célèbre palestinologue Adrien Reland est le premier qui ait distingué l'Emmaüs dont parle saint Luc de l'Emmaüs des Machabées. Il donne deux raisons de cette distinction. 1° L'Emmaüs des Machabées, d'après les témoignages unanimes, authentiques et formels de la Bible et de l'histoire, était située où finissent les montagnes de la Judée et où commence la plaine des Philistins, à la distance de dix-huit milles romains au moins ou cent quarante-quatre stades de Jérusalem; l'Emmaüs de saint Luc, au contraire, d'après le témoignage de l'évangéliste lui-même, était à « soixante stades » seulement de la ville sainte ou sept milles et demi, donc au cœur même des monts de Judée. — 2° L'Emmaüs des Machabées était une ville, πόλις, qui fut appelée dans la suite Nicopolis, tandis que l'Emmaüs de saint Luc était un simple village, κώμη. Il s'agit donc, dans les deux passages, de deux Emmaüs

différents. *Palæstina,* in-4°, Utrecht, 1714, t. I, p. 426-430. Les commentateurs et les géographes contemporains se sont divisés : les uns adoptent la conclusion de Reland et estiment authentique le nombre de « soixante stades », pour la distance de Jérusalem à Emmaüs; les autres s'en rapportent au témoignage de l'antiquité et défendent la distance de « cent soixante stades », que portent plusieurs manuscrits de l'Évangile selon saint Luc, ignorés de Reland.

Les arguments pour et contre se fondent sur trois chefs : 1° sur le texte ou le nombre lui-même; 2° sur le contexte ou l'ensemble des récits de saint Luc et des autres évangélistes; 3° sur la tradition locale ou l'histoire. Nous les résumerons aussi fidèlement que possible, commençant par les arguments en faveur de la distinction, que suivront les arguments contradictoires, et nous laisserons le lecteur apprécier la valeur des uns et des autres. La lettre A désignera les premiers, et la lettre B les seconds.

I. LE TEXTE OU LE CHIFFRE DE SAINT LUC. — 1° *Les documents.* — A). Selon Tischendorf, *Novum Testamentum græcum,* editio octava critica major, in-8°, Leipzig, 1872, p. 724, les manuscrits et les versions ayant ἑξηκόντα, « soixante, » sont les suivants : « A, B, D, K^2, L, N^2, X, Γ, Δ, Λ, unc^8, al, pler, it^{pler}, vg (exc fu), sah, cop, syr^{cu}, et ^{p} (certe apud Whitæ ex ccdd plurib), arm^{cdd}, æth (sed *milliaria* pro σταδ.); c'est-à-dire : 1. *Manuscrits grecs :* A, le codex Alexandrin, au Musée Britannique, du ve siècle; B, le codex du Vatican, du IVe siècle; D, le codex grec-latin de Bèze, à la bibliothèque de l'université de Cambridge du VIe siècle; K^2, le codex de Chypre, à la Bibliothèque Nationale de Paris, du IXe siècle, mais où « soixante » est une correction de seconde main; L, le codex 62 de la Bibliothèque Nationale de Paris, du VIIIe siècle; N^2, un codex du VIe siècle dont la partie de saint Luc est à Vienne, où la leçon « soixante » est une correction de deuxième main; X, un codex de la bibliothèque de Munich, de la fin du IXe siècle ou du Xe; Γ, un codex de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, du IXe ou du Xe siècle; Δ, un codex grec-latin interlinéaire de Saint-Gall, de la fin du IXe siècle; Λ, un autre codex de la bibliothèque Bodléienne, à Oxford, du IXe siècle. Tous ces manuscrits sont en caractères onciaux. De plus, les huit autres onciaux E, F, G, H, M, S, U, V, dont le premier est du VIIIe siècle, les autres du IXe ou du Xe, et la plupart des manuscrits écrits en caractères cursifs. — 2. Les versions ayant « soixante » sont : l'Italique, dans la plupart des manuscrits; la Vulgate, excepté le manuscrit de Fulda; la version sahidique, la copte, la syriaque de Cureton et la syriaque philoxénienne, du moins dans l'édition de White, d'après la plupart des manuscrits; quelques manuscrits de la version arménienne et l'éthiopienne, dans laquelle on lit « milles » pour « stades ». Il faut ajouter la version *Peschito.*

B). Les manuscrits ayant ἑκάτον ἑξήκοντα, « cent soixante. » sont, d'après le même critique (*ibid*) : « א, I, K^*, N^*, Π, 158, 175^{mg}, 223^*, 237^*, 240^*, g^1, fu, syn^p (ut cod ^{bars}), vel ^{pmg} (ut codd ^{assem} et ^{barb}; item apud Barhebræum), syr^{hr} arm (sed variant codd unus CL); » c'est-à-dire : 1. *Manuscrits grecs :* א, le codex sinaïtique, aujourd'hui à Pétersbourg, du IVe siècle, « le plus ancien de tous les manuscrits; » I, un codex palimpseste de la Bibliothèque impériale de Pétersbourg, du ve siècle; K^*, le codex de Chypre, à Paris, où la leçon « cent soixante » est du premier scribe; N^*, un codex de Vienne, du VIe siècle, où elle est également du premier scribe; Π, un codex de la Bibliothèque de Pétersbourg, du IXe siècle. Ces manuscrits sont onciaux. Le nombre 158 désigne un manuscrit cursif du Vatican, du XIe siècle; 175, un autre du Vatican, du Xe ou du XIe siècle, a la leçon à la marge; 223^*, un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Vienne, du Xe siècle, où la leçon est de la main du premier copiste; 237^*, manuscrit de Moscou, du Xe siècle, provenant du mont Athos, a la leçon écrite de la première main; 240^*, manuscrit de l'université de Messine, du Xe siècle, de même. — 2. Les manuscrits des versions portant « cent soixante » sont, pour l'Italique ou ancienne latine : g^1, manuscrit de Saint-Germain, aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Paris (lat. 11553), du VIIIe siècle; le manuscrit de Fulda, qui semble le plus ancien de la Vulgate; le manuscrit de la version syriaque héracléenne de Barsaliba; les manuscrits de la philoxénienne d'Assemani et de la bibliothèque Barberini, en marge; de même dans Barhebræus; les manuscrits de la version syriaque hiérosolymitaine; la version arménienne, dont quelques manuscrits cependant varient : l'un d'eux a CL. Cf. Gregory, *Prolegomena Novum Testamentum* de Tischendorf, 3 in-8°, Leipzig, 1884-1894, p. 345-408, etc. Il faut ajouter, d'après Wordsworth, trois manuscrits de la Vulgate. Un manuscrit arabe, provenant du Caire, aujourd'hui au couvent copte de Jérusalem, a « cent soixante » en marge, « d'après les manuscrits grecs et syriaques. »

2° *Les conclusions.* — A). L'évidence diplomatique, d'après le R. P. Lagrange, est en faveur de la leçon « soixante » stades. Les grands onciaux B, D, A, représentent un texte neutre, le texte dit occidental et le texte byzantin, sous une forme très ancienne. Quelque reproche que l'on puisse faire à chacun de ces manuscrits en particulier, ils représentent certainement des recensions complètement indépendantes; leur accord est pleinement décisif. L'immense majorité des autres est avec eux. Toutes les versions antérieures à la fin du IVe siècle, versions latines, coptes (bohaïrique et sahidique), syriennes (Peschito et Cureton), sont d'accord sur « soixante ». Les manuscrits ayant « cent soixante » portent la marque d'une tradition locale et d'une recension savante. L'étroite parenté de I et de N a été constatée, et I a été rapporté du couvent de Saint-Saba, près de Jérusalem. K et II forment une autre paire; ils ont conservé des formes rares semblables. L'influence de Tite de Bosra, un disciple d'Origène, paraît s'être exercée parmi les cursifs par les *Catenæ.* Les versions syriaques héracléenne et hiérosolymitaine, le Sinaïtique lui-même, ont eu des affinités incontestables avec la bibliothèque de Césarée, c'est-à-dire avec Eusèbe et Origène. La version arménienne est une traduction savante, fréquemment d'accord avec Origène. Le *Codex Fuldensis* de la Vulgate ne peut garantir que telle était la traduction de saint Jérôme, et il porte la trace d'une main savante. La tradition ancienne des manuscrits, la tradition universelle, la tradition inconsciente et sincère, sont en faveur de « soixante ». La leçon « cent soixante » est une leçon critique inspirée par l'autorité d'un maître, très probablement Origène, influencé lui-même par une tradition locale née d'une confusion et de la disparition du véritable Emmaüs. *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique,* dans la *Revue biblique,* 1896, p. 87-92; cf. 1895, p. 501-524.

B). Après avoir recensé les documents et les témoignages en faveur de la leçon « cent soixante », Tischendorf, dont la compétence critique n'est pas à établir, conclut, au contraire, *Novum Testamentum,* t. I, p. 725 : « Les choses étant ainsi, il n'est pas douteux que l'écriture ἑκάτον ἑξήκοντα ne soit d'une insigne autorité, à cause de sa suprême antiquité dans le monde chrétien. » L'existence de la leçon « cent soixante » est constatée dès le IIIe siècle. Les scholies des cursifs du Xe siècle et du XIe, désignés dans les listes par les n°s 34 et 194, attestent que cette leçon est la meilleure, parce qu'« ainsi portent les manuscrits les plus exacts, dont la vérité est confirmée par Origène ». *Ibid.,* p. 724. Origène est le témoin de la leçon et ne peut être accusé d'en être l'auteur. (Voir plus loin.) Le codex du Vatican, le premier témoin de la leçon « soixante », et l'unique pour le texte grec au IVe siècle, est postérieur au *Codex Sinaiticus.* Le manuscrit de l'Italique de Verceil est pour toutes les versions le seul témoin du IVe siècle pouvant être cité avec le *Vati-*

canus. Le manuscrit syriaque de Cureton, les manuscrits de l'Italique du v[e] au vi[e] siècle, de la Vulgate du vii[e] au viii[e], de la Peschito du vi[e] au ix[e], des versions égyptiennes, dont les plus anciennes, pour le passage de saint Luc, sont du xii[e] siècle, du xv[e] ou du xvii[e] seulement pour la sahidique, et du xvii[e] pour l'éthiopienne, ne peuvent être appelés, alors qu'ils n'existaient pas, comme témoins de l'état de ces versions au iv[e] siècle ni garantir que telle était la leçon primitive. Le codex du Sinaï et la leçon « cent soixante » ont avec eux Tite de Bosra, vers 360, cité par la Chaîne d'Oxford (Tischendorf, p. 731); Eusèbe de Césarée, lorsqu'il indique Emmaüs à Nicopolis, qui est à cent soixante stades, et saint Jérôme de même à dix reprises différentes. Si le *Fuldensis,* le plus ancien manuscrit de la Vulgate ayant le passage en question, ne garantit pas que telle était la traduction de ce Père, appuyé de ses témoignages en faveur de Nicopolis et des trois manuscrits cités dans l'édition de Wordsworth, il est du moins le motif d'une forte présomption pour la leçon « cent soixante ». Au v[e] siècle, l'Alexandrin, le syriaque de Cureton et trois ou quatre manuscrits de l'Italique sont favorables à « soixante ». Le Pétropolitain est pour « cent soixante »; il a avec lui les témoignages externes d'Hésychius, t. xciii, col. 1444, florissant, selon Théophane, en 412; de Sozomène et de Virgilius, cités Emmaüs 1. C'est le témoignage de l'Église de Jérusalem. Ce témoignage confirme la leçon « cent soixante » pour la version syriaque hiérosolymitaine, très probablement en usage au iv[e] siècle, certainement avant 600. Gregory, *Prolegomena,* p. 812-813. Les formes araméaïques de la langue de cette version, voisine de la langue des Targums, permettent de croire qu'elle est, sinon la traduction primitive de l'Église judaïco-chrétienne du i[er] siècle, du moins une recension de cette version. La plus haute ancienneté témoigne évidemment, soit par les documents, soit par les témoignages des Pères, en faveur de « cent soixante ». — Cette leçon réclame aussi pour elle l'universalité à cette époque. L'origine des manuscrits א, I, N, est indiquée par les « formes alexandrines qui les caractérisent ». La note marginale du manuscrit arabe de Jérusalem atteste que la leçon a été fort répandue en Égypte. Le codex K constate sa présence en Chypre, et le texte de Constantinople qu'il reproduit, le lieu d'où la leçon est venue en cette île. Le texte II est également le Constantinopolitain, semblable à celui des onciaux E, F, G, H, K, M, S, U, V, Γ, Λ; le manuscrit est sorti de l'Asie Mineure et de Smyrne. Les cursifs du mont Athos confirment sa diffusion à travers l'empire de Byzance. Avec Tite de Bosra, cité par la Chaîne d'Oxford, on trouve la leçon dans le Hauran et dans l'Arabie. Les manuscrits de Bar-Saliba, les notes des *Codex Assemani* et *Barberini,* la montrent couvrant par la version philoxénienne ou héracléenne la Syrie supérieure et la Mésopotamie; par la version arménienne du v[e] siècle, elle occupe les régions orientales les plus extrêmes du monde chrétien. Le *Fuldensis,* les autres manuscrits de la Vulgate et le *Sangermanensis* témoignent qu'elle n'était pas ignorée en Occident. La leçon « cent soixante » était donc partout. — « Cent soixante » semble la seule leçon connue des Pères; ils désignent Emmaüs à cette distance sans paraître se douter de l'existence de la leçon « soixante ». Si elle eût été en leur connaissance et commune, la contradiction était trop évidente, et le silence de saint Jérôme serait bien étrange; celui d'Hésychius, dans l'exposé de ses *Difficultés, loc. cit.*, serait plus inexplicable encore. Ils avaient cependant entre les mains des manuscrits nombreux du texte et des versions, et la lecture reçue dans les diverses Églises ne pouvait leur être cachée. En ce même temps, le *Vaticanus* devait être exécuté en Égypte et probablement à Alexandrie, d'une des mains qui avaient achevé le Sinaïtique. C'est de là que sort le codex Alexandrin, comme son nom l'indique; c'est en Égypte qu'a été trouvé le codex syriaque de Cureton. Le manuscrit de l'Italique de Verceil existait en Occident. Il n'était peut-être pas l'unique où la variante se rencontrait. Les relations étaient fréquentes entre l'Italie et Alexandrie, et l'influence réciproque se manifeste dans une multitude de formes communes entre les manuscrits alexandrins et occidentaux. « Les formes dites alexandrines abondent plus dans le manuscrit D que dans les autres, » et la version latine qui l'accompagne indique qu'il fut fait par l'ordre d'une personne du monde latin et pour son usage privé. Le même motif, la destination particulière de ces manuscrits, doit sans doute expliquer pourquoi eux et leur leçon sont ignorés des Pères. « Cent soixante » apparaît ainsi, aux iv[e] et v[e] siècles, comme la seule leçon généralement connue et officiellement adoptée pour l'usage des Églises, tandis que « soixante » semble une leçon égarée dans quatre ou cinq manuscrits réservés à l'usage de quelques personnes privées, probablement d'origine occidentale. Dans les siècles suivants, il est vrai, la situation respective des deux leçons se modifie. « Soixante, » qui à travers tout le vi[e] siècle, parmi les manuscrits grecs, ne trouve encore pour lui que le seul oncial D (la correction de N est postérieure), commence, aux vii[e] et viii[e] siècles, à compter plusieurs évangéliaires, qui se multiplient au ix[e] et au x[e], et auxquels s'ajoutent, à partir du x[e], un grand nombre de manuscrits cursifs des Évangiles et plusieurs onciaux. Les versions italique et syriaque peschito avaient commencé à lui donner la prépondérance numérique dès le vi[e] siècle. Au xiii[e], « soixante » est généralement adopté; seules les notes marginales protestent que d'innombrables manuscrits, les meilleurs et les plus anciens, ont « cent soixante ». Aux xv[e] et xvi[e] siècles, cette leçon est seule admise partout, excepté dans l'Église arménienne, qui jusqu'aujourd'hui, chez les catholiques comme chez les grégoriens, continue à recevoir seulement la leçon « cent soixante ». Voir Gregory, *Prolegomena,* p. 359, 360, 369, 809, etc. La majorité des documents plus récents est pour « soixante », mais la majorité ancienne et primitive des témoins est pour « cent soixante »; quoique numériquement moins considérable, la deuxième offre incontestablement une garantie plus grande. — Toutefois le plus grand nombre n'est pas le criterium suprême pour reconnaître l'authenticité d'une leçon ou d'un chiffre. Il peut varier et se tourner vers l'erreur. Plus d'un chiffre, dans la Bible, a pour lui le grand nombre, quelquefois l'unanimité absolue des manuscrits, des versions, des recensions, des éditions, qui est généralement reconnu de tous pour erroné. La valeur intrinsèque des témoignages et l'autorité des témoins doivent être appréciées plus que le nombre. A ce titre, la leçon « cent soixante » se recommande indubitablement plus que « soixante ». Le premier et principal témoin en faveur de « soixante », le *Vaticanus,* se distingue par des erreurs et des omissions très nombreuses de mots entiers, et doit être tenu pour suspect d'avoir omis parmi eux le chiffre « cent ». Elles ne sont pas rares dans le codex de Bèze, D, et, ce qui est plus grave, son auteur ne s'est point fait scrupule de modifier son texte en y introduisant de fréquentes interpolations. L'Alexandrin, soupçonné par Hort et Ceriani d'avoir été exécuté à Rome, à cause des influences occidentales qu'il accuse avoir subies, ne doit pas être moins suspect que la version Italique. Cette version, après le *Vaticanus* le plus ancien et le plus important témoin pour « soixante », pullule d'erreurs les plus grossières en tout genre. Saint Jérôme l'atteste, *Epist.* xxvii, *ad Marcellam,* t. xxii, col. 431-432, et *ad Damasum,* t. xxix, col. 525-530, et son témoignage est trop confirmé par l'examen du codex de Verceil, le plus ancien document de cette version, et par les autres. C'est ce qui obligea le pape Damase à recourir au saint docteur pour lui demander une recension plus exacte. Tels sont les plus anciens et les plus solides fondements de la leçon « soixante ». Les manuscrits ayant « cent soixante », sans être exempts d'erreurs, sont certainement plus exacts. Le

Sinaiticus en renferme beaucoup moins que le *Vaticanus* et a très peu d'omissions. Le *Cyprius* K se fait remarquer « parmi la plupart des manuscrits ayant le texte constantinopolitain pour être de bonne note ». Le texte de H est ordinairement meilleur que celui de la plupart de ses congénères E, F, G, H, K, M, S, U, V, Γ, Λ. Le texte du Sinaïtique est en grande partie formé de leçons appelées par Westcott et Hort *pré-syriaques*, pour leur caractère spécial d'antiquité; les mêmes leçons se retrouvent nombreuses dans le *Cyprius*. Cf. Gregory, p. 200, 346, 357, 359, 370, 380. La version arménienne, exécutée après de grandes recherches, pour trouver le texte le plus pur et le plus sûr, a pu être appelée par La Croze « la reine des versions », comme rendant la mieux le texte grec. Gregory, p. 912. Les traducteurs de la version hiérosolymitaine et ses copistes se trouvaient dans la meilleure situation pour éviter toute erreur sur une leçon topographique. Les témoins externes, copistes ou docteurs, qui nous transmettent ou recommandent la leçon « cent soixante », Victor de Capoue, Tite de Bosra, saint Jérôme, Eusèbe, Hésychius, les auteurs des Chaînes, Origène, étaient certes des hommes éclairés, instruits, sincères, attentifs; ils avaient entre les mains, plus que nous, des documents leur permettant de fonder un jugement sûr; ils sont les plus compétents pour nous garantir l'authenticité d'une leçon. Si nous trouvons « cent soixante » dans les exemplaires d'Origène et des anciens, c'est que les manuscrits qu'ils copiaient avaient déjà « cent » et que sa lecture était la plus sûre, nous devons en être moralement certains. Plus tard, quand déjà le courant pour « soixante » prévalait, les rédacteurs des Chaînes et les copistes favorables à « cent soixante » ne se sont pas permis d'introduire « cent », qu'ils croyaient la leçon vraie; ils l'ont indiquée en marge. Les critiques pour « soixante » ont été moins scrupuleux : sur les dix manuscrits ayant « cent soixante » que nous possédons, cinq, K, N et trois minuscules, ont été corrigés, non par une note marginale, mais par la suppression de « cent » dans le texte même. Il ne serait pas téméraire de les accuser d'avoir supprimé volontairement « cent » dans les copies exécutées par leurs soins. Si « cent » n'est pas une interpolation volontaire d'Origène ou de quelque autre critique, rien dans le contexte ne pouvait amener « cent » sous la main du copiste, et ce chiffre ne peut être une addition voulue. Il en est autrement de « soixante ». Si le scribe du *Vaticanus,* qui a pu lire « cent soixante » dans le *Sinaiticus,* auquel il avait mis précédemment la main, n'a pas supprimé volontairement « cent », il a dû l'omettre inconsciemment, comme tant d'autres mots. La même omission pouvait se reproduire spontanément sur divers points. Une fois la variante introduite, « soixante » avait toutes les chances, excepté en Palestine, de se faire recevoir partout, « cent soixante stades » devant paraître à tous, comme elle le paraît à la plupart de nos critiques modernes, une distance impossible. La leçon « soixante » paraît une leçon ou fondée sur cette fausse critique ou née d'une omission inconsciente, à Rome ou à Alexandrie; et « cent soixante » la leçon offrant les meilleurs gages, ou même les seuls, de vérité et d'authenticité. Ce sont les conclusions qu'une critique impartiale peut tirer de l'examen des documents et du texte. Pour accuser Origène, il faut le faire *à priori*. Les manuscrits protestent, et l'histoire avec eux.

3° *L'autorité de la Vulgate.* — A). Saint Jérôme, en adoptant la leçon « soixante » pour la Vulgate, s'est dédoublé et a déclaré comme critique quel est son sentiment sur la valeur des deux leçons; le concile de Trente, en déclarant, session IV, *Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum,* la Vulgate de saint Jérôme « authentique » dans son ensemble et toutes ses parties, a approuvé la leçon, et elle doit être reçue pour authentique par toute l'Église.

B). Que la leçon « soixante » soit la leçon adoptée par saint Jérôme, c'est fort douteux; il est plus probable qu'elle est une des erreurs des scribes postérieurs, influencés probablement par la leçon de l'ancienne Latine. Seraitelle certainement de saint Jérôme, il ne résulte pas de là qu'il la reconnaît pour la leçon authentique ni même pour la plus sûre. Il affirme lui-même n'avoir corrigé dans l'ancienne version que le sens des phrases corrompues, et avoir laissé subsister tout le reste. *Præf. ad Damasum,* t. XXIX, col. 528. Le concile de Trente n'a pas entendu consacrer comme authentique chaque leçon de la Vulgate, ni les inexactitudes que son auteur lui-même reconnaît avoir laissées, encore moins celles des copistes postérieurs; il n'a pas voulu non plus préférer la Vulgate aux textes originaux; il a approuvé l'œuvre de saint Jérôme en général et a décrété que l'Église latine en ferait usage plutôt que des autres versions de cette langue, rien de plus. C'est ce que professent les éditeurs de l'édition Vaticane de 1592, dans la *Præfatio ad lectorem;* c'est ce que reconnaissent les commentateurs, les théologiens et les historiens ecclésiastiques. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., Paris, 1897, t. I, p. 223-234, et les auteurs qui traitent de la question. Chacune des deux leçons demeure, après le décret du concile comme avant, avec la valeur que lui confèrent et les documents et l'histoire.

II. LE CONTEXTE DE SAINT LUC ET DES AUTRES ÉVANGÉLISTES. — A). Les récits comparés des Évangiles, Luc., XXIV, 13-36; Joa., XX, 19; Marc., XVI, 12, ne comportent pas, disent un grand nombre de commentateurs et de palestinologues, le nombre de « cent soixante stades » pour la distance d'Emmaüs à Jérusalem, et demandent « soixante ». — 1° Il n'est pas possible que Cléophas et son compagnon aient pu parcourir en une même journée deux fois un chemin d'environ sept heures, c'est-à-dire près de quatorze heures. Tischendorf, *Novum Testam.,* p. 725. — 2° D'après saint Jean, « comme c'était le soir du même jour, le premier de la semaine, et que les portes où étaient les disciples étaient closes par crainte des Juifs, Jésus vint et, se tenant au milieu d'eux, leur dit : La paix soit avec vous! » Cette apparition eut lieu après le retour des disciples d'Emmaüs. Cf. Luc., XXIV, 36. Les Juifs comptaient leurs jours d'un coucher du soleil à l'autre. Le soir du même jour ne peut s'entendre que du moment assez court qui avoisine le coucher du soleil, qui a lieu vers six heures au temps de la Pâque. Les disciples étaient arrivés à Emmaüs « sur le soir », quand « le jour inclinait déjà vers son déclin ». Luc., XXIV, 29. Si les disciples avaient dû parcourir cent soixante stades, ils n'auraient pu être de retour pour le moment déterminé par saint Jean. — 3° Les disciples étaient sortis, selon saint Marc, pour une promenade à la campagne, περιπατοῦσιν ἐφανερώθη... πορευομένοις εἰς ἀγρόν; un chemin de cent soixante stades n'est plus une promenade, mais une marche forcée. — 4° Si cette distance était exacte, elle ne pourrait convenir qu'à Emmaüs, qui fut plus tard appelé Nicopolis; mais cet Emmaüs était une ville et non un village, comme était celui où se rendait Cléophas. Même une ville détruite conserve le nom de ville. Il faut donc reconnaître que le chiffre « cent » a été ajouté à tort. Emmaüs doit être cherché à soixante stades.

B). Non seulement, disent d'autres commentateurs, la distance de cent soixante stades n'est pas en contradiction avec les récits évangéliques, elle est même la seule qui s'adapte à la narration de saint Luc, qui la réclame. — 1° Le double trajet de deux fois cent soixante stades ou soixante kilomètres pour l'aller et le retour en un jour est assurément une marche qui n'est pas ordinaire. Elle demeurera une marche forcée même en supposant, ce qui est probable, que le nombre cent soixante est un nombre rond et que les disciples ont pris des raccourcis réduisant la route à cinquante-trois ou cinquante-quatre kilomètres. Des vieillards, des personnes faibles, sont incapables de faire pareilles étapes; mais un homme de force ordinaire peut le tenter dans un cas urgent et extraordinaire. Il n'est pas de semaine que des habitants

d''Amo'âs n'accomplissent ce voyage pour leurs affaires. Douze ou treize heures, y compris un arrêt de deux ou trois heures, leur suffisent. Cléophas, si le disciple dont parle saint Luc est le même que l'histoire dit être le père de saint Siméon, successeur de saint Jacques sur le siège épiscopal de Jérusalem, était d'une famille de constitution robuste. Siméon mourut vers l'an 106, à l'âge de cent vingt ans, crucifié par les Romains, comme parent du Christ. Ses bourreaux étaient étonnés de la force de ce vieillard pour soutenir son supplice. Le second disciple d'Emmaüs, appelé Simon par Origène, *Comment. in Joa.*, I, 7, t. XIV, col. 33; 10, col. 40, est peut-être Siméon lui-même, ces noms en hébreu ne sont pas différents. A l'époque de la résurrection du Seigneur, Siméon avait environ quarante-deux ans, Cléophas son père pouvait avoir de soixante-cinq à soixante-dix ans; c'était le milieu de sa carrière, le temps de la vigueur. Reposés, fortifiés par le pain consacré par le Maître, remplis d'allégresse, brûlant de porter l'heureuse nouvelle à leurs frères, il ne pouvait y avoir ni distance ni fatigue pour eux. Pour hâter leur retour, rien ne les empêchait de recourir à quelqu'une des montures alors en usage en Palestine; mais elles n'étaient point nécessaires. — 2° Saint Jean, comme saint Luc, leur laisse la latitude de temps convenable pour franchir les vingt-six ou vingt-sept kilomètres qui, en ligne directe, séparent 'Amo'âs de Jérusalem. « Il n'y a pas lieu de s'étonner, dit Hésychius, qu'ils soient allés en un même jour de Jérusalem à Emmaüs et d'Emmaüs à Jérusalem. Il n'est pas écrit que c'était le soir, ἑσπέρα, quand ils arrivèrent près du bourg d'Emmaüs; mais « vers le soir », πρὸς ἑσπέραν, « alors que le jour penchait vers son déclin », κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα; de sorte qu'il était à peu près huit ou neuf heures (deux ou trois heures après midi), parce qu'à partir de la septième heure (une heure après midi), le soleil penche déjà vers le soir. Les disciples durent, dans l'excès de leur joie, plutôt courir que marcher, pour annoncer le miracle, et durent arriver très tard; car notre usage est d'appeler ὀψία, « soir, » le temps jusqu'à une heure très avancée de la nuit, τὸ μέχρι πολλοῦ τῆς νυκτὸς παρατείνομενον μέρος. » *Collectio difficultatum et solutionum*, LVII, t. XCIII, col. 1444-1445. L'interprétation d'Hésychius est confirmée par un passage des Juges, XIX, 8-14. On y constate la coutume chez les Juifs d'appeler « déclin du jour » tout le temps à partir du midi, et « soir, heure très avancée », les premières heures de l'après-midi. Ἑως κλῖναι τὴν ἡμέραν, « jusqu'à ce que le jour incline, » Vulgate : *donec succrescat dies*, y désigne clairement l'heure de midi; κέκλικεν (al. ἠσθένησεν, « baisse ») ἡμέρα εἰς ἑσπέραν, *dies ad occasum declivior sit et propinquor ad vesperam*, s'y rapporte à environ deux heures après midi (et selon Josèphe, *Ant. jud.*, V, II, 8, « à peu près à midi, » περὶ δείλην); ἡ ἡμέρα προβέβηκει (al. κεκλήκοα) σφόδρα, *dies mutabatur in noctem*, veut dire « une heure avant le coucher du soleil ». Les distances de Bethléhem à Jérusalem et à Gabaa, ainsi que les circonstances du voyage, ne laissent pas de doute à cet égard. Les disciples, arrivés à Emmaüs à deux ou trois heures au plus tard, étaient prêts à repartir à quatre heures, et à neuf ou dix heures au plus pouvaient être de retour au cénacle. La remarque de saint Luc : « ils trouvèrent les onze réunis, » semble indiquer que l'heure d'être réunis était passée. — L'expression de saint Jean : οὔσης ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββατῶν, *cum sero esset die illo una sabbatorum*, doit signifier : « le soir, » ou : « la nuit qui suivait ce jour, le premier de la semaine, » et ne détermine nullement l'heure du coucher du soleil. Saint Jérôme, interprétant les paroles de saint Matthieu, XXVIII, 1, dit : *id est* SERO, *non incipiente nocte, sed jam profunda et ex magna parte transacta;* c'est-à-dire : « le soir, non au commencement de la nuit, mais alors qu'elle était en grande partie passée. » *Epist.* CXX, *ad Hedibiam*, c. IV, t. XXII, col. 987-988. Saint Matthieu était Juif, parlait à des Juifs, et entend très certainement la nuit qui suit le samedi. Saint Jean, écrivant pour les gentils, n'avait pas d'ailleurs à observer la distinction des jours d'après l'usage de la synagogue. — Le récit de saint Luc, comparé aux récits des autres évangélistes, suppose la distance de cent soixante stades. Cléophas et son compagnon étaient du nombre des disciples résidant au cénacle avec les Apôtres. Ils étaient là quand les saintes femmes étaient venues annoncer l'apparition des anges, et ils s'y trouvaient encore quand Pierre et Jean étaient retournés du sépulcre. Madeleine était demeurée au tombeau après le départ de Pierre et Jean; c'est alors que le Seigneur lui était apparu. Joa., XX, 10-18. Elle s'était empressée de courir l'annoncer aux disciples. Cléophas et son compagnon étaient alors partis, car ils ignoraient cette apparition. Cf. Luc., XXIV, 10-11 et 22-24. Ces démarches demandèrent au plus une heure et demie; à sept et demie, peut-être plus tôt, Madeleine devait être de retour pour annoncer la résurrection. Selon saint Marc, XVI, 9, l'apparition à Madeleine fut la première et dut avoir lieu de grand matin. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXX, t. XXII, col. 987. Les deux disciples étaient donc partis de fort bonne heure, entre sept heures ou sept et demie au plus tard. Il est inadmissible que ces hommes craintifs, qui s'étaient enfuis et cachés les jours précédents, qui le soir fermeront solidement leur porte « par crainte des Juifs », en apprenant la disparition du corps de Jésus, soient allés, avant leur départ de la ville, s'exposer à la rencontre des magistrats ou des prêtres. Ils marchaient « tristes » et fuyaient les hommes. Luc., XXIV, 17. Arrivés à Emmaüs certainement après midi, ils avaient marché environ six heures. Le Seigneur avait eu le loisir de leur expliquer en marchant, « en commençant par Moïse, tous les prophètes et toutes les Écritures qui le concernaient. » Luc., XXIV, 27. Six heures, c'est exactement le temps nécessaire pour parcourir cent soixante stades ou trente kilomètres. — 3° Il ne s'agissait guère en ces circonstances, à la suite des événements des jours précédents, d'une promenade de fête; il s'agissait de s'éloigner de la ville, εἰς ἀγρον. — 4° Emmaüs n'était plus une ville; ruiné et devenu un simple village, il ne pouvait être appelé autrement, non plus que ne l'est 'Amo'âs aujourd'hui, que ne l'est Jéricho et tant d'autres localités de la Palestine.

III. LA TRADITION LOCALE ET L'HISTOIRE. — A). Un grand nombre de palestinologues se sont d'abord adressés à la tradition onomastique, lui demandant si elle ne connaissait pas un Emmaüs à soixante stades de Jérusalem. — 1° Mrs Finn et quelques autres ont pensé que la localité appelée aujourd'hui *Ortâs* (voir fig. 557) devait avoir été appelée Emmaüs. *Ortâs* est un petit village de cent cinquante habitants, situé dans la vallée où sont les célèbres vasques dites de Salomon, à l'est de ces dernières. Une source assez abondante jaillit près du village, au milieu de ruines anciennes désignées sous le nom d'*El-Ḥammâm;* c'est la reproduction arabe de l'hébreu *Ḥammi* ou *Ḥammaṭ*, dont Emmaüs serait la transcription grecque. Ortâs est à douze kilomètres = soixante stades au sud de Jérusalem. Voir les indications bibliographiques à la fin. — 2° M. Conder propose de reconnaître Emmaüs dans *Khamsèh* ou *Ḥamasèh,* ruine d'un petit village près de laquelle on voit une source abondante et les restes assez bien conservés d'une église de l'époque des croisés. Ce *khirbet* est à dix-sept ou dix-huit kilomètres sud-ouest de Jérusalem, ou de quatre-vingt-cinq à quatre-vingt-dix stades. — 3° Sepp, Reischl, Gaspari, Weiss, Schürer et plusieurs autres apportent divers arguments pour prouver que Qolounièh est Emmaüs. Les Talmuds, *Sukkah*, IV, 5, attestent que « Kolonia, c'est Môsa' ». C'est probablement la localité appelée par Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 6, Emmaüs, située à « soixante stades » de Jérusalem, comme dit saint Luc. Des manuscrits disent « trente stades ». « Trente » est à peu près la distance exacte. « Soixante, » chiffre rond, a pu être rattaché par l'évangéliste à quelqu'une des loca-

lités plus éloignées, qui sont comme les faubourgs de Qolouniéh, à Beit-Mizzéh, dont le nom est identique à *Môṣa'* ou *Ha-Môṣa* (Vulgate : *Amosa*), ou à Qastal, le château de Qolouniéh, ou encore à quelque autre endroit plus éloigné. — 4° M. Mauss croit que la tradition historique désigne *Qariat-'el-'Anéb*, le village d'*'Abû-Ghoš*, situé à environ treize kilomètres à l'ouest de Jérusalem. Les croisés l'ont reçu pour Emmaüs. Tous les documents des XII[e] et XIII[e] siècles indiquent Emmaüs à trois lieues à l'occident de Jérusalem et à deux de la patrie de saint Jean-Baptiste. Il y avait là une fontaine vénérée. « A .iij. liuz de Iheru-*Démaus* » à un quart de lieue vers le nord de la fontaine et de l'église de Saint-Jérémie : c'est le nom que les pèlerins donnaient, au XVII[e] siècle, à l'église d'Abou-Ghosch. Sa relation manuscrite est à la bibliothèque de la ville de Marseille. Ce pèlerin désigne sans doute le village de *Beit-Naqûba'*, dont il aura pris le nom, ainsi que plusieurs autres pèlerins, pour une corruption de Nicopolis, prononcé par eux Nicopol et Nicopo. Beit-Naqoûba' est à un kilomètre est d'Abou-Ghosch, à douze kilomètres ouest de Jérusalem, au nord de la route de Jaffa. — 6° Les relations d'autres pèlerins du XIV[e] siècle au XVII[e] désignent



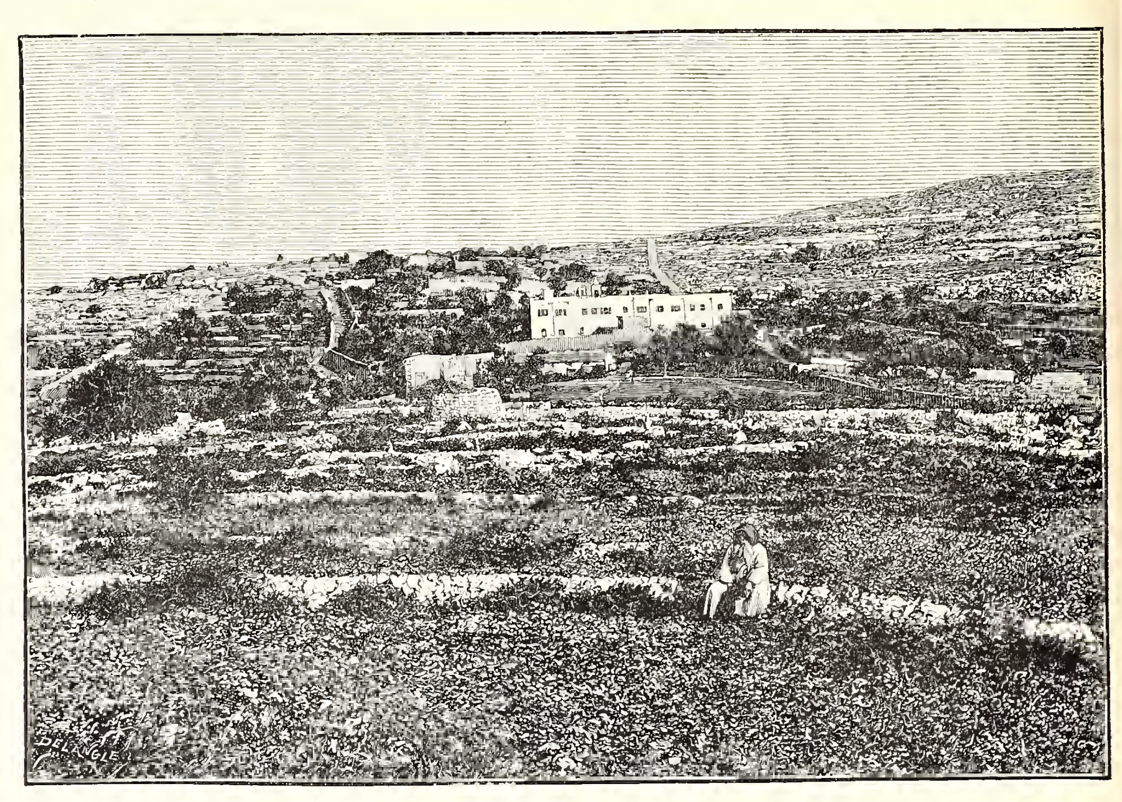
557. — Sites divers attribués à l'Emmaüs de l'Évangile.

salem, dit une description de l'époque, par devers soleil Vespasien établit une colonie de huit cents vétérans, et couchant, avait une fontaine que l'on apelait *la fontaine des Emauz*. Le chastel des Emauz est de lez. On disait qu'à cele fontaine s'assit Nostre-Sire avec ses .ij. disciples, quant ils le connurent à la fraction du pain. » *Pèlerinages français des XII[e] et XIII[e] siècles*, in-8°, Genève, 1882, p. 159. Cf. *ibid.*, p. 47, 99, 104, 170, 186; Fretellus, *Loca Sancta*, t. CLV, col. 1050; Jean de Vurzbourg, *Descriptio T. S.*, *ibid.*, col. 1079; Burkard, *Descriptio T. S.*, 2[e] édit. Laurent, in-4°, Leipzig, 1872, p. 77-84; Ricoldi, *ibid.*, p. 113. Plusieurs autres donnent les mêmes renseignements. La source d'Abou-Ghosch, renfermée dans la crypte de l'église, est la confirmation authentique et indubitable de la tradition mentionnée par les documents. — 5° Le P. Borelly, dominicain (1668), signale le « chasteau

les ruines de *Beit-'Ulma'*, situées à six kilomètres à l'ouest de Jérusalem et à un kilomètre environ en deçà de Qolouniéh et de Beit-Mizzéh. Ils auront pensé reconnaître dans ce nom celui d'Oulammaüs, donné à Emmaüs par le *Codex Bezæ*, D. De nombreuses indications peu précises paraissent désigner encore divers autres endroits. — 7° D'après le Fr. Liévin de Hamme, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, 4[e] édit., 3 in-12, Jérusalem, 1897, t. II, p. 248, l'Emmaüs évangélique de la tradition c'est Qobeibéh (fig. 558), petit village musulman de trois cents habitants, situé à douze kilomètres et demi (environ 60 stades) au nord-ouest de Jérusalem. Un grand nombre d'écrivains ont aujourd'hui accepté cette opinion, et Qobeibéh est, à ce titre, généralement visité par les pèlerins. Près du village, à l'ouest, se trouve un couvent des Franciscains, avec un hospice pour les pèlerins et une cha-

pelle bâtis sur les ruines d'un ancien monastère. Près du couvent, à l'est, se voient les ruines d'une belle église de l'époque des croisades, de trente mètres de longueur sur vingt-deux et demi de largeur. La nef de gauche enclavait les restes d'une construction plus ancienne, de dix-huit mètres vingt-cinq centimètres de longueur sur neuf mètres de largeur. Des bâtiments accessoires dépendant du couvent primitif avoisinaient l'église; ils n'ont pas été relevés. Selon les Pères Buselli et Domenichelli, O. M., le nom de Qobeibéh serait une transformation du nom Nicopolis, donné constamment par les chrétiens anciens à Emmaüs. Les premiers témoins de cette tradition sont sainte Sylvie, citée, d'aprés le professeur Gamurrini, par témoignent de la vénération des fidèles pour ce sanctuaire. A cette distance quel pourrait-il être, sinon Emmaüs? et cette maison antique, précieusement conservée dans l'église, quelle serait-elle, sinon, comme l'attestent une multitude de pèlerins, la maison de Cléophas transformée en église dont parlent les anciens?

B). Un grand nombre de palestinologues, dont les études seront indiquées plus loin, contestent que les traditions locales authentiques, onomastique et historique, aient jamais connu et indiqué d'autre Emmaüs que 'Amo'âs. Toutes les indications précédentes sont, suivant eux, des identifications forcées, pour justifier la leçon « soixante stades » admise *à priori*. — 1° Les conjectures faites pour



558. — Qobeibéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Pierre Diacre, dans son *Liber de Locis Sanctis*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, à la suite de *S. Hilarii tractatus de mysteriis*, p. 129, où Emmaüs est indiquée à soixante stades de Jérusalem. Le Vén. Bède, *In Lucam Expositio*, l. VI, c. 24, t. XCII, col. 625, indique Emmaüs-Nicopolis à la même distance; saint Jérôme, dans la Vulgate, et la plupart des Pères l'indiquent à la même distance, ainsi que la plupart des historiens postérieurs et les pèlerins. Le P. Francesco Soriano, O. M., en 1562, cité par le P. Domenichelli (voir plus loin), atteste que les indigènes appellent l'Emmaüs de la tradition *Kubèbè*. Depuis ce temps d'innombrables relations relatent le même fait. Les RR. PP. Franciscains, institués par le saint-siège gardiens des Lieux Saints, n'ont cessé de conduire les pèlerins vénérer le site d'Emmaüs à Qobeibéh. Leur mission et leur fidélité à la remplir ne permettent pas de croire qu'ils se sont trompés. Une source abondante jaillit à un kilomètre de l'église. Son nom, *'Aïn-'el-'Aqéb*, « la fontaine merveilleuse, » rappelle la fontaine miraculeuse dont parlent Sozomène, saint Willibald et plusieurs historiens. L'église et le monastère rattacher à Ortâs un nom ayant quelque rapport avec Emmaüs sont antihistoriques et sans fondement étymologique. La vallée d'Ortâs et les ruines peu importantes d'un bain annexé à quelque maison de plaisance ont jadis porté le nom de la ville de *'Etâm*, dont les ruines sont voisines (voir ÉTAM). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3. Il n'y a jamais eu d'eaux thermales dans l'endroit. Voir EMMAÜS 1. — 2° *Khamsèh* est le nom de nombre arabe « cinq », et saint Luc n'a pu indiquer à soixante stades un endroit qui est à plus de quatre-vingt-dix. — 3° Beit-Mizzéh = *Môṣa'* ou *Ha-Moṣâh* en est à moins de quarante, comme Qastal. — 4° Qolouniéh, à trente et quelques stades seulement, et 5° Beit-'Oulma', à moins encore. Le nom de Ha-Moṣâh n'a guère qu'une ressemblance lointaine avec Emmaüs. Si c'est lui, comme plusieurs le croient, que Josèphe a transcrit par Emmaüs, c'est une transcription personnelle; il est peu vraisemblable que saint Luc, qui a paru avant l'historien, ait précisément adopté cette transcription si peu régulière. Cet évangéliste conserve ordinairement aux noms de localités leur forme hébraïque: 'Αμῶσα était la forme régulière, et elle existait déjà dans

la Bible des Septante. — 6° Si les auteurs sacrés eussent connu deux Emmaüs voisins l'un de l'autre dans une même province, ils les eussent distingués. L'étymologie de Qobeibéh et de Naqûba', outre son peu de probabilité, est contredite par l'histoire, qui place certainement Nicopolis ailleurs. Les Pères et les historiens anciens connaissent un seul Emmaüs. Les pèlerins se fussent ralliés autour d'un nom, à soixante stades, ayant quelque ressemblance avec Emmaüs, s'il y en eût eu un. Gamurrini a attribué à sainte Sylvie une citation de Pierre Diacre, empruntée aux exemplaires de la Vulgate en cours au XIIe siècle. Bède et tous les commentateurs que l'on peut nommer ont fait de même; nul d'entre eux ne cite la tradition locale, que la plupart ne connaissent pas. Le seul nom en Terre Sainte incontestablement identique à Emmaüs, c'est 'Amo'âs. La localité qu'il désigne est la seule que les anciens et les indigènes aient indiquée pour l'Emmaüs de saint Luc, depuis le IVe siècle jusqu'au XIIe. Les documents sont clairs, formels et unanimes. Voir EMMAÜS 1. Au XIIe siècle, les chrétiens de la Palestine ne connaissaient pas encore d'autre Emmaüs, leurs évangéliaires en font foi. Plus tard, lorsque les pèlerins sont seuls avec les guides du pays, ils trouvent toujours Emmaüs à l'extrémité de la plaine de Ramléh, près de Latrûn; mais ils le trouvent dans les montagnes, quand ils sont avec des guides occidentaux. Comparer le *Voyage* (anonyme) *de la saincte cité de Hierusalem fait l'an 1480*, édit. Schefer, in-8°, Paris, 1882, p. 68 et 98; Christ. Fürrer von Haimendorf (1565-1567), *Itinerarium Ægypti, Arabiæ, Palestinæ, Syriæ*, in-4°, Nuremberg, 1621, p. 50 et 88. Au XVIIe siècle encore, le P. Michel Nau, S. J., venant de Ramléh à 'Amu'âs et visitant son église, constate que les « chrétiens du pays croient que c'est là *Emaüs*, et que cette église est le lieu où les deux disciples reçurent le Sauveur le jour de la résurrection »; puis il cherche à persuader que c'est une erreur provenant de ce que Emmaüs est traduit dans l'Évangile arabe par *Amoas*, nom de ce village, et que la distance de soixante stades, indiquée dans ce même Évangile, devrait les désabuser, s'ils savaient ce que c'est qu'un stade. *Le voyage nouveau de la Terre Sainte*, in-12, Paris, 1679, p. 45-46. Le raisonnement du P. Nau a dû être celui des croisés. En arrivant, ils acceptèrent simplement la tradition des chrétiens du pays; les récits d'Albert d'Aix et de Guillaume de Tyr l'insinuent. Les relations de l'higoumène russe (1106) et de Phocas (1185) montrent que la tradition n'avait point changé. Après quelque temps, les clercs, ceux que l'abbé de Nogent Guibert, dans Bongars, p. 532, appelle *scientiores curiosioresque locorum*, et qui identifient Ramléh avec Ramoth de Galaad, lisant « soixante stades » dans les exemplaires de leur évangile et voyant 'Amo'as à une distance beaucoup plus grande, rejetèrent celui-ci et voulurent trouver un Emmaüs à la distance correspondant à la seule leçon connue d'eux. Ne trouvant point de tradition ni de nom omophone, guidés seulement par le souvenir de la fontaine miraculeuse et des eaux d'Emmaüs, ils firent choix de *Qariat*, qui a une source abondante et dont la distance n'est pas bien éloignée de soixante stades. Les croisés partis, le souvenir de leur Emmaüs disparut avec eux. Ceux qui vinrent ensuite durent chercher de nouveau. Les Occidentaux ne faisant que passer et se renouvelant sans cesse, chaque nouveau venu avait à recommencer. De là toutes les variations constatées dans les relations. *Qobeibéh* fut choisi aussi, comme aurait pu l'être toute localité répondant à peu près à la distance voulue. Son église et toutes les ruines qui l'entourent sont l'œuvre des chevaliers hospitaliers de Saint-Jean; les signes des tâcherons que portent les pierres et la double croix dont est marquée une pierre sépulcrale le déclarent. La construction enclavée dans l'église est une chapelle de forme grecque, où se reconnaissent le sanctuaire, la place de l'autel et celle de l'iconostase. Cet oratoire rappelait-il quelque souvenir? Les croisés paraissent l'avoir cru; mais aucun document connu ne le dit, ni n'indique lequel parmi les nombreux souvenirs de la Terre Sainte il pouvait être. En tout cela on constate la préoccupation d'accommoder l'histoire à la leçon connue. — Il n'existe aucun motif de soupçonner la tradition d''Amo'âs d'avoir été au principe une identification fondée sur la similitude du nom, après la disparition du véritable Emmaüs. Aucune tradition n'est affirmée plus catégoriquement comme telle. Lorsque saint Jérôme parle d'Emmaüs dans sa *Lettre à Eustochium*, c'est comme un lieu saint qu'il a vénéré avec sainte Paule et avec tous les chrétiens du pays. Peut-être tous se sont-ils laissé induire en erreur par Eusèbe, qui n'avait proposé d'abord qu'une conjecture. Ce n'est pas Eusèbe qui a désigné les lieux saints aux fidèles, lui les a pris d'eux. Lorsque, dans son *Onomasticon*, il les désigne comme tels, c'est que déjà le peuple y va prier. Il l'atteste lorsqu'il indique le lieu de l'agonie du Sauveur à *Gethsémani*, celui de son baptême à *Béthabara*, de la résidence de Job à *Astaroth-Carnaïm*, du puits de Jacob à *Sichem*. Il ne le dit pas positivement au mot *Emmaüs;* Sozomène s'en chargera dans son *Histoire ecclésiastique, loc. cit.* Peut-être a-t-il confondu à ce sujet, et le peuple avec lui, deux faits bien différents : le passage du Seigneur avec ses disciples à une des fontaines d'Emmaüs, et le fait de l'apparition à Cléophas le jour de la résurrection? Les détails de la tradition, l'église construite *devant* et à distance de la ville, près du trivium, dans un endroit peu favorable, au milieu de tombeaux très probablement judaïques, où l'on montrait une maison que l'on disait celle de Cléophas, où il avait été mis à mort par les Juifs en haine du Christ, disent qu'il y avait là plus qu'un vague souvenir d'un passage du Sauveur. Ces détails sont attestés d'une manière un peu mystérieuse par saint Jérôme, par Virgilius, par Théodosius, par saint Adon et la plupart des martyrologes. L'église d''Amo'âs a des caractères tout particuliers d'antiquité. Les hommes les plus compétents la tiennent pour antérieure aux constructions constantiniennes, et l'on ne voit pas qui aurait pu l'élever, sinon Jules Africain, lorsqu'il construisit Nicopolis. Il fallait donc que lui-même, pour la bâtir dans la situation où elle est, fût persuadé que là fut réellement le lieu où vint le Seigneur. Il ne pouvait y avoir alors d'autre Emmaüs connu pour celui de l'Évangile. S'il n'y en avait pas alors, au commencement du IIIe siècle, il n'y en avait jamais eu. Le passage de Jésus à Emmaüs, le jour de la résurrection, était assurément un fait mémorable entre tous; la place que saint Luc lui fait dans son Évangile prouve qu'il était bien considéré comme tel. Gardé par Cléophas, un des principaux d'entre les disciples, par Siméon son fils, lui-même peut-être un des deux témoins et l'auteur du récit (le silence sur le nom du second disciple et la couleur hébraïque de la narration permettent de le conjecturer), comment le souvenir du lieu témoin de cet événement aurait-il pu être effacé si vite, tandis que d'autres bien moins grands et bien plus loin du centre de l'Église primitive se sont conservés à travers les temps? Parmi toutes les traditions de Terre Sainte, déjà elles-mêmes d'une nature à part entre toutes les traditions historiques locales pour la sécurité, la tradition d'Emmaüs a encore pour elle des gages particuliers de véracité et d'authenticité. Si cette tradition est authentique, elle est le témoignage des disciples témoins du fait et acteurs; saint Luc n'a pu puiser son récit à une autre source ni le donner différent : il n'a pu désigner qu''Amo'âs, et, s'il l'a eu en vue, il a écrit cent soixante stades et non soixante. Manuscrits, récits évangéliques et histoire s'accordent pour le proclamer.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — A. Mrs. Finn, *Emmaus identified*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1883, p. 53-64; Henderson, *On the Site of Emmaus, ibid.*, 1879, p. 105-107; Arch. Henderson et R. F. Hutchinson, *Emmaus, ibid.*, 1884, p. 243-248;

Conder, *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* in-4°, Londres, 1883, t. III, p. 36; Id., *Quarterly Statement,* 1876, p. 172-175; *Emmaus, ibid.,* 1881, p. 46 et 237-238; Mearns, *The Site of Emmaus, ibid.,* 1885, p. 116-121; Dr Sepp, *Emmaus-Colonia,* dans *Jerusalem und das heilige Land,* in-8°, Schaffhouse, 1863, p. 52-57; Id., dans *Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafarht,* in-8°, Munich, 1896, p. 228-244; Mauss, *L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch* (*Emmaüs de saint Luc et castellum de Vespasien*), *avec une étude sur le stade au temps de saint Luc et de Flavius Josèphe,* in-8°, Paris, 1892, et dans la *Revue archéologique,* même année; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. III, p. 65-66; Tit. Tobler, *Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen,* in-8°, Berlin, 1854, t. II, p. 538-545; N*, *Notice historique sur la cité et le sanctuaire d'Emmaüs, à soixante stades nord-ouest de Jérusalem,* in-8°, Paris, 1862; C. L[uciano], *Quale sia l'Emmaus del Vangelo,* in-8°, Rome, 1882; P. Rem. Buselli, O. M., *L'Emmaus dimostrato et difeso sessanto stadi distante di Gerusalemme,* in-8°, Livourne, 1882; Id., *L'Emmaus evangelico,* 3 in-8°, Milan, 1885-1886; Id., *Illustratione del Santuario d'Emmaus,* in-8°, Livourne, 1888; T. Domenichelli, *L'Emmaus della Palestina,* in-8°, Livourne, 1889; Id., *Appendice all' Emmaus della Palestina,* in-8°, Prato, 1889; Dr Zchokke, *Das neutestamentliche Emmaus,* in-12, Schaffhouse, 1865; Dr Rükkert, *Amwas, was es ist und was es nicht ist,* dans la revue *Theologische Quartalschrift,* Tubingue, 1892, p. 550-616; Dr Belser, *Zur Emmausfrage, ibid.,* 1896, p. 193-223; Fr. Liévin de Hamme, *Emmaüs* (*Qobeibéh*), dans le *Guide-indicateur de la Terre Sainte,* in-12, Jérusalem, 1897, t. II, p. 248-262; T. Domenichelli, *Ultimi discussioni intorno all' Emmaus del Vangelo,* in-8°, Florence, 1898.

B. Th. Dalfi, *Emmaüs-Nicopolis,* dans *Viaggio biblico in Oriente,* in-8°, Turin, 1873, t. III, p. 284-300; E. Z[accaria], *L'Emmaüs evangelica et l'attuale villagio d'Ammuas,* in-8°, Turin, 1883; V. Guérin, *Amouas-Latroun,* dans *Description de la Palestine, Judée,* in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 293-313; *El-Koubeibéh, ibid.,* t. I, p. 348-361, dans *Description de la Galilée,* t. I, p. 64-72; *Kolounièh,* dans *Description de la Judée,* t. I, p. 257-262; A. Bassi, O. M., *Emmaüs città della Palestina,* 2e édit., in-8°, Turin, 1888; M. J. Schiffers, *Amwâs das Emmaus des heil. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem,* in-12, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Id., *Die Emmausfrage und der context des heil. Lucas,* dans la revue *Der Katholik,* Mayence, 1893, p. 337-349 et 398-407; Id., *La question d'Emmaüs,* dans la *Revue biblique,* 1893, p. 26-40; J.-B. Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis,* in-4°, Paris, 1886; J. Knabenbauer, dans *Evangelium secundum Lucam, Duo discipuli in Emmaüs,* in-8°, Paris, 1890, p. 630-634.

L. HEIDET.

EMMER. Hébreu : *'Immêr;* Septante : Ἐμμήρ. Nom d'un ou deux prêtres et d'une localité de Chaldée.

1. EMMER, fils de Mosollamith, I Par., IV, 12, ou Mosollamoth, II Esdr., XI, 13, et chef d'une famille sacerdotale, qui occupait le seizième rang dans la distribution des prêtres en vingt-quatre classes par David. I Par., IX, 12; XXIV, 13. Ses descendants revinrent de Babylone avec Zorobabel au nombre de mille cinquante-deux. I Esdr., II, 37; II Esdr., VII, 40. Un des membres de cette famille, nommé Sadoc, bâtit une partie des murs de Jérusalem, vis-à-vis de sa maison, sous Néhémie. II Esdr., III, 29. D'autres prêtres de la même famille, Hanani et Zébédia, renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient prises pendant la captivité. I Esdr., X, 20.

2. EMMER, père du prêtre Phassur, principal gardien du Temple et ennemi de Jérémie. Jer., XX, 1. « Fils d'Emmer » pourrait bien être pris ici dans le sens large de « descendant », de sorte que cet Emmer ne serait pas différent du précédent.

3. EMMER (Septante : Ἐμμήρ, I Esd., II, 59; Ἰεμήρ, II Esd., VII, 61), localité inconnue de Chaldée d'où partirent, pour retourner à Jérusalem, avec la première caravane conduite par Zorobabel, un certain nombre de Juifs qui ne purent pas établir exactement leur généalogie. Ce nom, écrit Emmer, II Esd., VII, 61, se lit sous la forme Émer, I Esd., II, 59. Voir ÉMER, col. 1759.

ÉMONA (VILLAGE D') (hébreu : *Kefar hâ 'Ammônâi;* Septante : *Codex Vaticanus,* Κεφειρὰ καὶ Μονεί; *Codex Alexandrinus,* Καφηραμμίν; Vulgate : *Villa Emona*), lieu mentionné parmi les villes de Benjamin. Jos., XVIII, 24. Cité entre Ophéra, généralement identifiée avec *Taiyibéh,* au nord-est de Béthel, et Ophni, peut-être *Djifnéh,* au nord du même point, il faisait partie du groupe septentrional des villes de la tribu. Mais il est resté inconnu. Quelques auteurs ont proposé de l'identifier avec *Khirbet Kefr 'Ana,* à quatre ou cinq kilomètres au nord de Beitin. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 42; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 299. L'assimilation est douteuse, bien que la position soit conforme à l'énumération de Josué. Voir BENJAMIN, tribu et carte, t. I, col. 1589. — Le nom, qui signifie « village de l'Ammonite », se rattache peut-être à quelque invasion des Ammonites, comme celle qui est racontée Jud., X, 9.

A. LEGENDRE.

ÉMONDAGE, opération par laquelle on coupe les branches inutiles d'une plante, pour augmenter sa vigueur et sa fécondité. La vigne a particulièrement besoin de cette opération; autrement la séve se dépense inutilement à pousser du bois et des feuilles et n'a plus de force pour former les fruits et les conduire à maturité. Cf. Horace, *Epod.,* II, 9-12; Columelle, *De re rust.,* IV, 24. — Notre-Seigneur fait allusion à l'émondage de la vigne lorsqu'il dit de son Père, qu'il représente sous l'image d'un vigneron : « Tout rameau qui porte du fruit, il l'émondera (καθαίρει), afin qu'il porte plus de fruit. » Joa., XV, 2. Au point de vue moral, cet émondage des disciples porte tout d'abord sur leurs péchés et sur leurs vices, comme l'indique le verset suivant : « Déjà vous êtes purs (καθαροί). » Il porte aussi sur les inutilités de la vie, dont débarrassent les persécutions, les épreuves, les souffrances de tout ordre. L'âme produit alors d'abondants fruits de patience et d'amour de Dieu. Luc., VIII, 15; Hebr., XII, 11; Rom., V, 3.

H. LESÊTRE.

ÉMOR, père de Sichem, Jud., IX, 18. Voir HÉMOR.

ÉMOUCHET, nom que donnent les oiseliers tantôt à la femelle de la crécerelle, tantôt au mâle de l'épervier, et même aux autres oiseaux de proie qui ne dépassent pas la taille de ce dernier. Ce mot vient du bas-latin *muscetus,* tiré lui-même de *musca,* et fait allusion aux mouchetures que l'on remarque sur le plumage de ces oiseaux. Voir CRÉCERELLE, ÉPERVIER.

H. LESÊTRE.

EMPAN. Voir PALME 2, t. IV, col. 2058.

EMPEREURS romains mentionnés dans le Nouveau Testament. Voir CÉSAR, col. 449.

EMPLÂTRE. Voir FIGUE, col. 2241.

EMPRUNT, action d'emprunter et objet prêté pour qu'on s'en serve durant un temps déterminé ou non, à la condition qu'on le rendra ensuite à son propriétaire. — 1° *Les emprunts ordinaires.* — La loi mosaïque prévoit qu'on pourra emprunter, *lâvâh,* une bête de somme

à son voisin. Si la bête est détériorée ou périt en l'absence du propriétaire, l'emprunteur est tenu d'en rendre une autre. Exod., XXII, 14. — Le Seigneur promet aux Hébreux que, s'ils sont fidèles, ils pourront prêter aux autres sans avoir à emprunter. Deut., XXVIII, 12. Emprunter constitue presque toujours une assez mauvaise opération. Prov., XXII, 7; Eccli., XXI, 9. Le méchant emprunte et ne rend pas. Ps. XXXVI, 21. Dans le désastre de la nation, l'emprunteur et le prêteur en seront réduits à la même extrémité. Is., XXIV, 2. Au retour de la captivité, les Juifs parlent d'emprunter de l'argent pour payer les impôts. II Esdr., V, 4. Dans une parabole de l'Évangile, un père de famille recevant des hôtes assez tard emprunte trois pains à son voisin. Luc., XI, 5. — 2° *L'emprunt des Hébreux aux Égyptiens avant leur départ de Gessen.* — A la veille de la sortie d'Égypte, les femmes des Hébreux reçoivent l'ordre de demander aux Égyptiennes des vases d'or et d'argent et des vêtements. Ces objets sont accordés et les Hébreux les emportent avec eux dans le désert, dépouillant ainsi les Égyptiens. Exod., III, 22; XI, 2; XII, 35, 36. Cet acte se justifie aisément par cette double considération, que Dieu, maître de toutes choses, peut transférer une propriété d'un peuple à un autre, et que, d'autre part, les Hébreux ne faisaient que récupérer par ce moyen le salaire des rudes travaux accomplis au profit des Égyptiens. Cf. Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, Paris, 1821, t. II, p. 294-295. — Mais, semble-t-il à quelques-uns, il y a mauvaise foi à « emprunter » ainsi des objets que l'on se propose de ne pas rendre. A cette difficulté, on est en droit de répondre qu'en fait l'emprunt supposé n'existe pas. Le texte sacré emploie ici, non plus le verbe *lâvâh*, « emprunter, » mais le verbe *šâ'al*, « demander. » Il est vrai que, pour les trois passages de l'Exode, Gesenius-Rœdiger, *Thesaurus linguæ hebrææ*, Leipzig, 1853, p. 1347, prête à *šâ'al* le sens d'« emprunter », alors que dans tous les autres passages de la Bible ce mot signifie soit « interroger », soit « demander ». Dans un seul cas, le participe *šâ'ûl* peut avoir le sens de chose « empruntée ». IV Reg., VI, 5. Dans l'autre cas cité par Rœdiger, I Reg., I, 28, ce sens ne s'impose nullement. Toujours est-il que rien n'oblige à prendre *šâ'al* dans le sens d' « emprunter », alors que partout il a celui de « demander ». Cf. F. von Hummelauer, *In Exodum et Leviticum*, Paris, 1897, p. 125-126. Les femmes des Hébreux demandèrent donc aux Égyptiennes les objets indiqués. Les Égyptiennes ont-elles considéré cette demande comme un emprunt? Rien ne le prouve. Après la dixième plaie, nous voyons le pharaon appeler Moïse et Aaron en pleine nuit et leur dire: « Levez-vous et éloignez-vous de mon peuple, vous et les fils d'Israël! » Exod., XII, 31. Le roi regardait donc le départ des Hébreux comme une délivrance. Chaque famille égyptienne partageait ce sentiment et devait être heureuse de se débarrasser d'hôtes devenus si terribles, en leur abandonnant ce qu'ils demandaient. Le texte sacré dit d'ailleurs que le Seigneur inclina les cœurs dans ce sens. Exod., XII, 36. Le texte ajoute que les Égyptiens *yaš'ilûm* ce qu'on leur demandait. Le verbe *šâ'al* à l'hiphil signifie simplement « accorder » ce qu'on demande et non pas « prêter ». Cf. I Reg., I, 28, où Samuel n'est pas « prêté » au Seigneur, mais vraiment « donné ». Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 6, dit qu'après la dixième plaie, les courtisans « persuadèrent au pharaon de laisser partir les Hébreux. Il appela donc Moïse et ordonna leur départ, dans la pensée que, quand ils seraient éloignés du pays, l'Égypte serait délivrée des fléaux. Ils honorèrent (ἐτίμων) les Hébreux de présents, les uns pour qu'ils partissent plus vite, les autres à cause de leurs relations de voisinage ». On ne peut pas accuser ici Josèphe d'avoir cherché à atténuer une faute commise par ses ancêtres, puisque rien dans le texte n'autorise à parler d'emprunt ni de prêt. L'écrivain juif interprète donc bien la pensée de l'auteur sacré. Il est de toute évidence d'ailleurs que les Égyptiens ont prétendu faire de véritables cadeaux aux Hébreux. Ils savaient que ceux-ci ne reviendraient plus, et, en somme, ne demandaient qu'à être débarrassés d'eux, coûte que coûte. — Pour le prêt de l'argent, voir PRÊT.

H. LESÊTRE.

ÉNAC (hébreu : *'Ănâq;* Septante : Ἐνάκ), géant, fils d'Arbé et père des Énacites. Jos., XV, 13. D'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 1054, *'Anâq* signifie « au long cou », géant. Ce personnage n'est nommé dans l'Écriture que comme ancêtre des Énacites. Voir ÉNACITES.

ÉNACITES (hébreu : *'Ănâqîm*, de *'ânaq*, « cou; » Septante : Ἐνακίμ; Vulgate : *Enacim*), famille et tribu de géants. Deut., II, 10-11. Voir GÉANTS. Ils descendaient d'Arbé (voir t. I, col. 883) et habitaient le sud de la terre de Chanaan lorsque Abraham y arriva et lors de la conquête du pays par Josué. Hébron était une de leurs résidences principales, et on l'appelait du nom de leur ancêtre *Qiryaṭ 'Arba'* (Vulgate : CARIATHARBÉ, t. I, col. 884). Eux-mêmes sont appelés *Benê-'Anâq* (*filii Enac*), Num., XIII, 33 (Vulgate, 34); *Benê-'Anâqîm* (Vulgate : *filii Enacim*), Deut., I, 28; IX, 2; *yelidê Hâ-'Anâq*, « descendants d'Énac, » Jos., XV, 14 (Vulgate : *stirps Enac*); Num., XIII, 22, 82 (Vulgate, 23, 29 : *filii Enac*); *'Anâqîm* (Vulgate : *Enacim*), Deut., II, 10, 11, 21; Jos., XI, 21, 22; XIV, 12, 15. Les Énacim d'Hébron se subdivisaient en trois familles principales, celles d'Achiman, de Sisaï et de Tholmaï (voir ces mots). Num., XIII, 23; Jos., XV, 14; Jud., I, 20. — La haute stature et la force des Énacites avaient vivement impressionné les Israélites. Les espions que Moïse envoya du désert du Sinaï pour explorer la Terre Promise rapportèrent qu'ils avaient vu là des géants, parmi lesquels les fils d'Énac tenaient la première place; « auprès d'eux, disaient-ils, ils n'étaient que comme des sauterelles. » Num., XIII, 33-34. La terreur qu'inspira ce récit fut cause de la révolte du peuple contre Moïse et du châtiment divin qui condamna Israël à errer dans le désert pendant quarante ans. Num., XIV, 1-35. Plus tard, néanmoins, Josué et Caleb réussirent à vaincre les Énacites. Ils les battirent à Hébron, à Dabir, à Anab et dans les montagnes de Juda, Jos., XI, 21; XV, 14; Jud., I, 20; ceux qui parvinrent à échapper aux coups des Israélites se réfugièrent sur le rivage de la mer Méditerranée, à Gaza, à Geth et à Azot, Jos., XI, 22, et depuis lors il n'est plus question d'eux dans l'Écriture. Ils durent se fondre avec les Philistins qui occupaient le pays. Quelques-uns ont pensé que le géant Goliath, originaire de Geth, était un de leurs descendants, cf. I Reg., XVII, 4; de même que Jesbibénob, II Reg., XXI, 16, et d'autres Géthéens. II Reg., XXI, 18-22; I Par., XX, 4-7.

F. VIGOUROUX.

ÉNADAD, père de Bavaï. II Esdr., III, 28. Il est appelé ailleurs Hénadad, ce qui correspond mieux à l'orthographe hébraïque. Voir HÉNADAD.

ÉNAIM (hébreu : *'Ênaïm*, « les deux sources; » Septante : *Codex Vaticanus*, Μαιανεί; *Alexandrinus*, Ἠναείμ), ville de la tribu de Juda. Le livre de Josué, XV, 34-35, la nomme parmi les villes de la Séphélah ou de la plaine, entre Taphua et Jérimoth, dans une énumération qui commence par Estaol. C'est probablement à la porte de cette ville que Thamar, veuve d'Her, attendit Juda son beau-père. Gen., XXXVIII, 14. L'hébreu porte : *be-péṭaḥ 'Ênaïm*, ce que les Septante rendent par ταῖς πύλαις Αἰνάν, « aux portes d'Énaïm, » traduction préférable à celle de la Vulgate, qui porte : *in bivio itineris*, « à un carrefour. » Le texte sacré nous dit que la localité où se trouvait Thamar était dans le voisinage de Thamna, Gen., XXXVIII, 12-14, et le Talmud de Babylone, *Sotah*, f° 10 *a*, qu'elle était près d'Adullam, ce qui s'applique fort bien à Énaïm, mentionnée dans Josué, XVI, 34-35, avec Adullam et d'autres villes voisines de

Thamna. — Toutefois, malgré les indications générales fournies par le livre de Josué, le site d'Énaïm n'a pu être encore identifié. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica,* édit. Larsow et Parthey, p. 204, 205, disent qu'Énaïm existait encore de leur temps et s'appelait Bethénim, près du Térébinthe, c'est-à-dire probablement de Mambré, à côté d'Hébron; mais Énaïm ne devait pas être près d'Hébron. Et rien n'a été trouvé dans la partie de la Séphélah dont parle Josué, xv, 33-36, qui rappelle le nom de la ville aux deux sources. F. VIGOUROUX.

ÉNAN. Nom de deux Israélites et d'une localité de Palestine.

1. ÉNAN (hébreu : *'Ênân;* Septante : Αἰνάν), père de Ahira, qui était chef de la tribu de Nephthali au temps de Moïse. Num., I, 15; II, 29; VII, 78, 83; X, 27.

2. ÉNAN, ancêtre de Judith, VIII, 1. Dans la Vulgate, il est dit fils de Nathanias et père de Melchias. Dans les Septante, il est appelé 'Ελειάϐ (*Codex Alexandrinus:* 'Ελιάϐ; *Codex Sinaiticus:* 'Ενάϐ) et dit fils de Nathaniel et père de Chelchias. E. LEVESQUE.

3. ÉNAN (hébreu : *Ḥăṣar-'Ênân,* Septante : 'Αρσεναείμ), point qui devait marquer la limite nord-est de la Terre Promise, entre Zéphrona et Séphama. Num., XXXIV, 9-10. Il n'est nommé qu'à cette occasion dans le Pentateuque. Ézéchiel, XLVII, 17; XLVIII, 1, est le seul écrivain sacré qui en fasse mention en dehors de Moïse, et c'est aussi pour marquer les frontières de la Terre Promise restaurée. — Le premier élément du nom hébreu d'Enan, *Ḥăṣar,* désigne ici un village ou campement de nomades entouré d'une clôture ou défense. Voir ASERGADDA, t. I, col. 1090. Saint Jérôme a rendu ce mot par *villa,* dans Num., XXXIV, 9 et 10, et par *atrium,* « vestibule, cour, » dans Ezech., XLVII, 17; XLVIII, 1. Nos éditions de la Vulgate portent *Enan,* Num., XXXIV, 9, 10 et Ezech., XLVIII, 1; elles ont *Enon,* Ezech., XLVII, 17, conformément au texte massorétique qui porte ici *'Ênôn.* — Ézéchiel, dans les deux passages où il nomme *Ḥăṣar 'Ênân,* le détermine en disant que c'est *gebûl Damméséq,* « la frontière de Damas; » mais ce renseignement est insuffisant pour en fixer la position avec certitude. Le second élément du nom, *'ênân,* indique qu'il y avait là des sources remarquables. A cause de cette circonstance, Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium,* 1861, p. 193, et à sa suite Kneucker, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, t. II, p. 610, pensent que *Ḥăṣar 'Ênân* pourrait être la station désignée par la Table de Peutinger, x, e, sur la route d'Apamée à Palmyre, sous le nom de *Centum Putea,* « Cent Puits » (Πούτεα de Ptolémée, v, 15, 24), à vingt-sept milles ou environ onze heures de marche au nord-ouest de Palmyre. Cette opinion est généralement abandonnée. — J. L. Porter identifie Énan avec Kuryetein, gros village à près de cent kilomètres à l'est-nord-est de Damas. « Ses sources abondantes, les seules qui existent dans cette vaste région, amènent, dit-il, à supposer que là pouvait être *Ḥăṣar 'Ênân,* le *Village des Fontaines.* » *Handbook for travellers in Syria and Palestine,* 1868, p. 511. Voir aussi Id., *Five years in Damascus,* 2 in-12, Londres, 1855, t. I, p. 253; t. II, p. 358. L'inconvénient de cette opinion est de placer Énan trop loin de Damas. — D'après Keil, *Leviticus, Numeri,* 1870, p. 389; *Ezechiel,* 1868, p. 484, il faut chercher *Ḥăṣar 'Ênân* au nord de Baalbek, à *Lebonéh,* où les sources abondent, dans la Cœlésyrie (*El-Bekâa*), à la ligne de faîte qui sépare le bassin de l'Oronte (*Nahr-el-Asi*), au nord, du bassin du Léontès (*Nahr-el-Leïtani*), au sud. — Le P. Van Kasteren rejette cette opinion (voir col. 536) et place Enan à *El-Ḥadr,* au nord-est de Banias, sur la route qui conduit de cette dernière ville à Damas. Voir CHANAAN, col. 535, et *Revue biblique,* 1895, p. 32. — M. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 67, 110, 240, propose d'identifier *Ḥăṣar 'Ênân* avec la Banias actuelle, la Césarée de Philippe des Evangiles. Là se trouve une des principales sources du Jourdain, qui pouvait mériter le nom de *'Ênân,* mais la frontière septentrionale de la Palestine devait remonter plus haut que Banias.

F. VIGOUROUX.

ENCAUSTIQUE (PEINTURE A L'), II Mach., II, 30. Voir PEINTURE.

ENCÉNIES, mot grec, 'Εγκαίνια, par lequel la fête de la Dédicace du Temple de Jérusalem est désignée en saint Jean, x, 22 (Vulgate : *Encænia*). Voir DÉDICACE, col. 1339.

ENCENS (hébreu : *lebônâh;* Septante : λίϐανος, λιϐανωτός; Vulgate : *thus*), sorte de résine aromatique.

I. DESCRIPTION. — L'encens est une gomme-résine obtenue du tronc de divers arbres de la région subtropicale par incision ou même s'en écoulant spontanément. Il prend la forme de larmes jaunâtres, faiblement translucides, fragiles, d'une saveur amère et répandant, quand

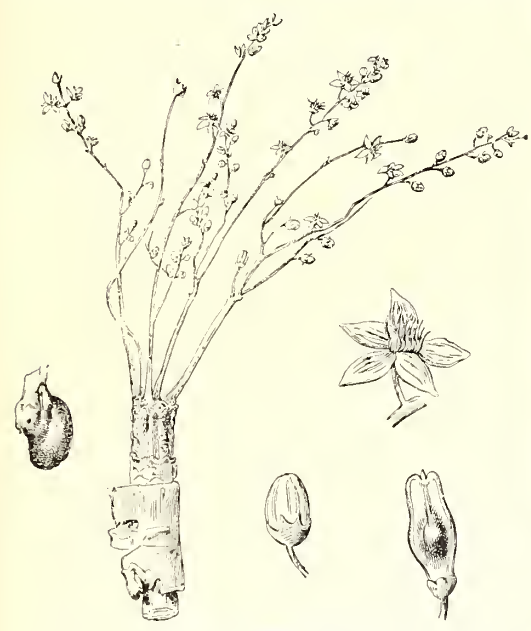


559. — *Boswellia sacra.*

on les brûle, une odeur balsamique. — L'encens asiatique, qui vient surtout de l'Arabie, est fourni par le *Boswellia sacra* (fig. 559), de la famille des Térébinthacées-Burséracées. Celui d'Afrique est dû à plusieurs espèces congénères, telles que le *Boswellia papyrifera* (fig. 560) d'Abyssinie. Ces arbres, dont l'écorce s'exfolie en lames minces comme des feuilles de papier, sont riches en canaux résineux. Leurs feuilles, rapprochées en bouquets vers l'extrémité des rameaux et caduques au moment de la floraison, sont alternes et imparipennées, avec folioles dentées et opposées le long du rachis. Leurs fleurs ont un calice persistant à cinq dents, une corolle blanche à cinq pétales pourvus d'onglet, dix étamines sur deux rangs et alternativement inégales. L'ovaire, sessile à deux ou trois loges, devient une drupe dont l'enveloppe charnue se rompt en autant de valves en se séparant des noyaux, qui restent quelque temps attachés à un axe central trigone. — On a longtemps attribué le véritable encens au *Boswellia serrata,* qui croît sur les montagnes de l'Inde, mais les produits de cet arbre sont de qualité très infé-

rieure et n'arrivent pas en Europe ni même dans l'Asie antérieure. Tout ce que le commerce y importe comme encens de l'Inde n'a pas réellement cette origine. Enfin plusieurs arbres appartenant á d'autres familles, spécialement aux Conifères, donnent des résines aromatiques souvent prises pour le véritable encens ou employées à le sophistiquer (*Juniperus phœnicea* et *thurifera, Pinus Tæda*, etc.). F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Identification.* — Il n'y a pas de doute que *lebônâh* ne désigne l'encens. On retrouve le même mot, avec de légéres modifications dialectales, dans les langues congénères : *lebûnṭâ', lebôntâ'* en araméen, *lebûntô'* en syriaque, *lobân* en arabe (cf. לבנת en phénicien); et il s'entend certainement de cette espéce de gomme odorante. Du sémitique le mot est passé en grec sous la forme λίβανος, et invariablement les Septante en font la traduction du *lebônâh* hébreu, que la Vulgate rend également par *thus*. La racine du nom est לבן, *lâban*, « être blanc; » sans doute c'est à l'encens de couleur blanchâtre, à l'encens le plus pur, qu'il fut d'abord appliqué. Cf. Pline, *H. N.*, xii, 32; Théophraste, *Hist. plant.*, ix, 4. — Certains grammairiens ont prétendu que



560. — *Boswellia papyrifera.*
Rameau fleuri après la chute des feuilles. — A droite, fleur, bouton et fruit. — A gauche, goutte de résine.

λίβανος désignait l'arbre, et λιβανωτός l'encens. Mais les anciens auteurs ont employé le mot λίβανος et pour l'arbre et pour la gomme, et λιβανωτός exclusivement pour cette dernière. J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus*, in-8°, Leipzig, 1820, t. iii, p. 453. Dans le texte sacré, *lebônâh* n'a que le sens d'encens; il en est de même du λίβανος des Septante, qui n'emploient qu'une fois λιβανωτός. II Par., ix, 29. Sans doute il est question de l'arbre dans Cant., iv, 14; mais on emploie l'expression *'ăṣê lebônâh*, « arbres d'encens, » c'est-à-dire arbres qui produisent le *lebônâh*, l'encens. — Si les anciens connaissaient bien l'encens, ils n'avaient sur l'arbre qui le produisait que des renseignements vagues et en partie erronés. Théophraste, *Hist. plant.*, ix, 4; Diodore de Sicile, v, 41; Pline, *H. N.*, xii, 31. Ce dernier avoue qu'on n'est pas d'accord sur la forme de l'arbre, et que les Grecs en ont donné les descriptions les plus variées. Également sur des relations plus ou moins sûres, Théophraste, *H. P.*, ix, 14, et Pline, *H. N.*, xii, 32, expliquent la façon dont on le récoltait. A l'époque des plus grandes chaleurs, s'il faut en croire le naturaliste romain, on pratiquait des incisions sur les arbres, là où l'écorce est le plus mince et le plus tendue. « On dilate la plaie, sans rien enlever. Il en jaillit une écume onctueuse, qui s'épaissit et se coagule; on la reçoit sur des nattes de palmier ou sur une aire battue. On fait tomber avec un instrument de fer ce qui est resté attaché à l'arbre. » Des voyageurs plus modernes ont découvert et décrit les véritables arbres à encens : ce sont diverses espèces du *Boswellia.*

2° *Provenance.* — C'est de Saba, *Šebâ'*, que le texte sacré fait venir l'encens. D'après Isaïe, lx, 6, les caravanes venant de Saba doivent apporter à Jérusalem l'or et l'encens. « Qu'ai-je besoin de l'encens qui vient de Saba? » dit le Seigneur dans Jérémie, vi, 20. Aussi dans la quantité d'aromates apportés à Salomon par la reine de Saba, il est naturel d'y ranger l'encens. III Reg., x, 2, 10; II Par., ix, 1, 9. Dans son chapitre sur le commerce de Tyr, Ézéchiel, xxvii, 22, ne nomme pas non plus l'encens en particulier; mais il le comprend évidemment sous l'expression générale : « Les marchands de Saba et de Réema trafiquaient avec toi; de tous les aromates les plus exquis ils pourvoyaient tes marchés. » L'encens apporté á la grande Babylone, Apoc., xviii, 13, venait sans doute du même pays, bien qu'il ne soit pas désigné : ce passage sur le commerce de Rome offre les plus grandes analogies avec la description d'Ézéchiel, xxvii. En parlant des mages qui apportent de l'encens à l'enfant Jésus, saint Matthieu, ii, 1, 11, ne désigne leur pays que par l'expression vague d'Orient.

D'après l'Écriture c'est donc d'Orient, du pays de Saba, que venait l'encens. Le pays de Saba et la région limitrophe, l'Hadramaut, c'est-à-dire la partie de l'Arabie méridionale ou l'Arabie Heureuse qui s'étend sur le littoral du golfe Arabique et sur la côte du sud, étaient renommés dans l'antiquité comme le pays de l'encens. « Les Sabéens, les plus connus des Arabes á cause de l'encens, » dit Pline, *H. N.*, vi, 32. Et encore : « La région thurifère, c'est Saba, » Pline, *H. N.*, xii, 30; Théophraste, *Hist. plant.*, ix, 4; Strabon, xvi, 19, parlent de même; enfin Virgile dit, *Georg.*, i, 58 :

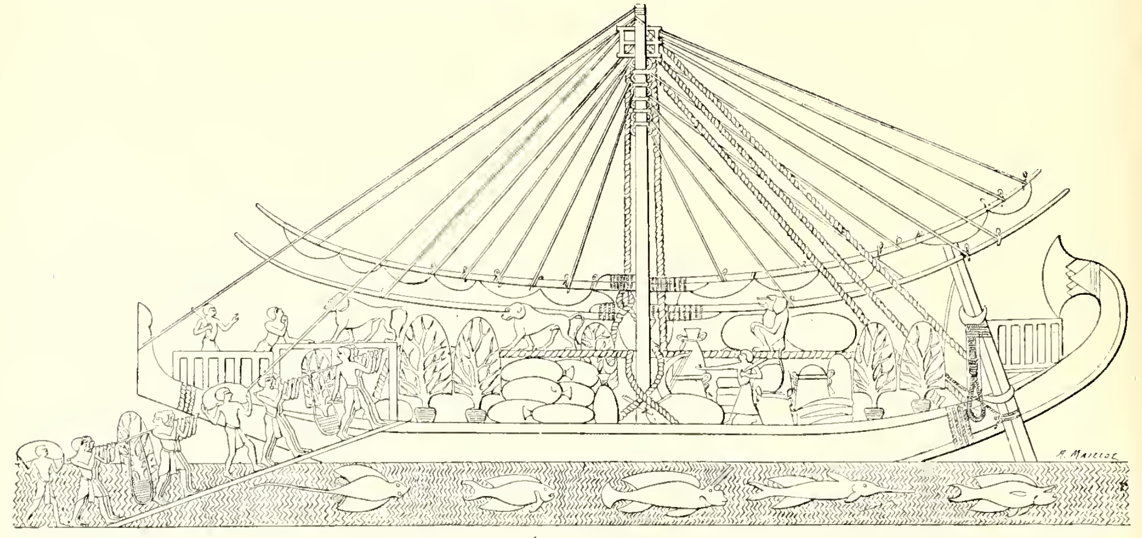
Solis est thurea virga Sabæis.

On peut voir dans Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 240, 241, de nombreuses citations où des auteurs anciens vantent l'encens de Saba.

Mais était-ce vraiment la patrie de l'encens, ou bien n'était-ce que le principal entrepôt de ce commerce? Il est certain que pour plusieurs espéces d'aromates les Arabes n'étaient que les entremetteurs : c'est de l'Inde et de l'Afrique qu'ils tiraient ces produits; ils cachaient soigneusement le pays d'origine, laissant croire qu'ils venaient de chez eux, afin de conserver le monopole de la vente sur les marchés de l'Asie occidentale. Pour ce qui regarde l'encens, il est certain qu'une espèce d'arbre thurifère a été reconnue indigéne dans l'Hadramaut, le *Boswellia sacra*, F. A. Flückiger et D. Hanbury, *Histoire des drogues d'origine végétale*, trad. Lanessan, in-8°, Paris, 1878, t. i, p. 260, 266-268, et il est possible que quelques autres variétés aient crû anciennement dans ce pays ou dans la région voisine des Sabéens. C'était donc bien une région thurifère. Toutefois l'encens ne paraît pas y avoir été récolté en quantité suffisante pour pourvoir tous les marchés antiques. Les Arabes devaient s'approvisionner ailleurs. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, in-4°, Paris, 1779, t. i, p. 202-203, et Tristram, *The natural history of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 355, croient que la plus grande quantité leur venait de l'Inde. De fait, le *lobân*, « encens, » était appelé aussi *kondor, kundur*, par les Arabes : ce qui serait le nom indien de la gomme aromatique du *Salaï*, que Cole-

brooke, *On Olibanum or Frankincense*, dans *Asiatic Researches*, Calcutta, t. IX, p. 377, identifiait avec le *Boswellia thurifera*, le *Boswellia serrata* de Roxburg, *Flor. Ind.*, Sérampore, 1832, II, 388. Cependant on ne croit pas généralement que l'eneens de l'Inde ait été exporté en grande quantité, pas plus qu'aujourd'hui, dans l'Asie orientale et dans le monde grec et romain. Les anciens auteurs, qui font venir de l'Inde un eertain nombre de parfums, ne parlent pas de l'importation de l'encens indien.

Du reste, les habitants du sud-ouest de l'Arabie pouvaient s'approvisionner moins loin. Ils n'avaient qu'à traverser la mer Rouge, et en Abyssinie et surtout un peu plus bas, dans le pays des Somalis, ils trouvaient de nombreuses espéces de *Boswellia*, le *Boswellia papyrifera*, le *Boswellia Frereana*, *Boswellia Carterii*, etc. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1897, — Quelques auteurs ont pensé que les arbres à encens avaient aussi été importés et cultivés en Palestine. Ils s'appuient sur Cant., IV, 6, 14, où l'Épouse exprime le désir de se retirer sur la colline de l'encens, et où parmi les plants de son jardin on compte les arbres à encens. Mais ce sont là des comparaisons poétiques, pour exprimer un lieu délicieux, tout embaumé des plus suaves parfums. Comme nous l'avons vu, pour les contemporains de Salomon, d'Isaïe ou de Jérémie, le pays d'où vient l'encens, c'est Saba. — C'est par erreur également que saint Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam*, ch. LX, 13, lib. V, t. LXX, col. 1336, dit que l'arbre à encens croissait sur le mont Liban; trés probablement cela est dû à la ressemblance qu'a avec le nom de la montagne le nom grec de l'encens, λίβανος, qui du reste se rencontre sept versets plus haut dans Isaïe, LX, 6. Cette confusion des deux noms a été faite par la Vulgate elle-même, Cant., IV, 14:

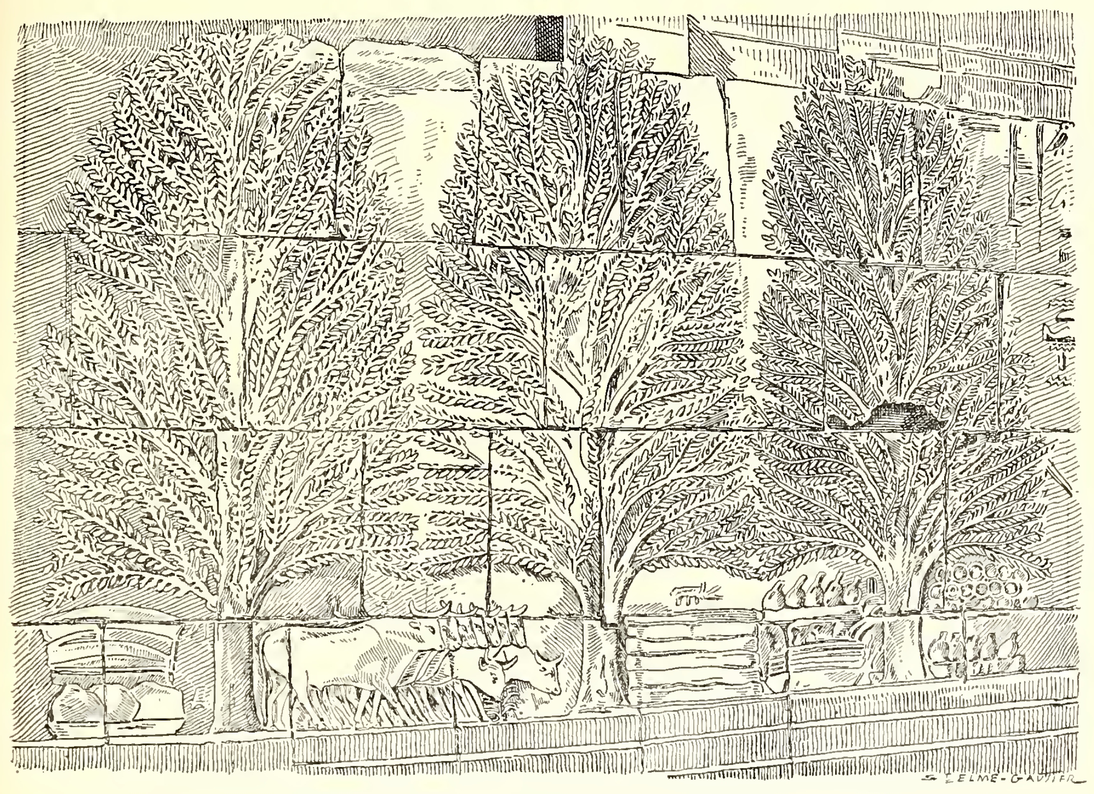


561. — Transport des arbres à encens du pays de Pount en Égypte. D'après Dümichen, *Die Flotte einer ägyptischen Königin*, pl. 3

t. I, p. 356, 499. Par delà le Pount était la région du Tonouter, ces terres en terrasse ou *échelles de l'encens*, où les Égyptiens allaient chercher le meilleur , *ânti*, « encens. » (A remarquer la forme, , sous laquelle ce nom se trouve écrit. Le déterminatif indique quelque chose de brillant et rend bien le mot latin *candidum*, « pur. » On trouve employée en hébreu l'expression équivalente : *lebônâh zakkâh*, לְבֹנָה זַכָּה, *thus candidum, purissimum.*) Sous la reine Hatespou (XVIII[e] dynastie), on équipa une flotte de cinq navires pour aller recueillir les richesses de ce pays fortuné. L'expédition, qui réussit à merveille, a été représentée en détail sur les murailles du temple de Deir-el-Bahari : on y voit le transport des « sycomores à encens », *nehetu ânti* (fig. 561), leur embarquement dans les vaisseaux. Trente et un arbres à encens furent déracinés avec leur motte et transportés dans des couffes. Au retour on les planta dans des fosses remplies de terre végétale, qui ont été retrouvées par M. Naville. *Egypt Exploration Fund, archæological Report*, 1894-1895, p. 36-37. Les murailles de l'édifice montrent encore quelques-uns de ces arbres transplantés en pleine terre dans le jardin du temple (fig. 562). G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, 1897, p. 247-253; V. Loret, *La flore pharaonique*, 2[e] édit., 1892, p. 96. « les arbres du Liban, » au lieu de « les arbres à encens » (grec : λιβάνου; hébreu : *lebônâh*). Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 242-243, cite plusieurs auteurs qui ont fait la même confusion. Cependant Pline, *H. N.*, XII, 31; XVI, 59, prétend que les rois d'Asie firent planter à Sardes des arbres à encens. Cf. Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 4. Il ne paraît guère probable qu'il s'agisse du véritable arbre à encens, d'une espèce de *Boswellia*, apportée de l'Inde, d'Arabie ou d'Afrique : comme il régne une certaine confusion dans les descriptions que Pline fait de cet arbre, ce pourrait bien être tout simplement quelque *Juniperus phœnicea* ou *thurifera*, arbre du Liban ou de l'Amanus, dont la résine, après une certaine préparation, était vendue pour de l'encens.

3° *Usages et comparaisons.* — De tout temps l'encens a été brûlé en l'honneur de la divinité. Cf. Hérodote, I, 183; Ovide, *Trist.*, V, 5, 11, *Metamorph.*, VI, 164; Virgile, *Æneid.*, I, 146; Arnobe, *Adv. Gentes*, VI, 3; VII, 26, t. V, col. 1164, 1253, etc. En Égypte, sur les murs des temples ou des hypogées, on voit fréquemment l'officiant jetant le *ânti* ou encens sous forme de grains ou de pastilles dans le brûle-parfum et l'offrant à un dieu. Wilkinson, *The manners*, t. I, p. 183; t. III, pl. LX, LXV, 8, et LXVII, p. 398-399. Ainsi, dans le rituel mosaïque, on prescrit assez souvent l'usage de l'encens. — 1. C'est d'abord pour accompagner les oblations ou sacrifices non sanglants. Sur l'offrande de fleur de farine arrosée d'huile, on devait répandre des grains d'encens. Le prêtre rece-

vait cette offrande et la faisait brûler sur l'autel. Lev., I, 1, 2; cf. VI, 15. Dans l'offrande des fruits nouveaux, les épis encore tendres, après avoir été grillés et broyés, étaient arrosés d'huile, puis saupoudrés d'encens, comme dans le cas précédent. Lev., II, 15, 16. Au contraire, dans le sacrifice pour le péché, Lev., V, 11, il est recommandé de ne pas employer l'encens; de même dans le cas de la loi de jalousie, le sacrifice offert alors étant assimilé à une offrande pour le péché. Num., V, 15. On se servait d'encens très pur, *lebônâh zakkâh*, pour les pains de proposition ou d'offrande, disposés en deux piles sur la table du Saint: sur chaque pile, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 7, on plaçait un petit plateau ou coupe d'or, rempli d'encens; il y demeurait une semaine; le sabbat suivant, on remplaçait les pains, et l'encens était brûlé dans le feu des holocaustes, et on en plaçait une autre poignée dans les deux plateaux. Talmud de Jérusalem, trad. Schwab, tr. *Scheqalim*, p. 309. — 2° On employait aussi l'encens dans la confection de parfums mélangés. Ainsi le parfum sacré qu'on devait brûler chaque jour sur l'autel dans le Saint, Exod., XXX, 7-8, et dont la composition était réservée exclusivement au sanctuaire, contenait comme un de ses quatre ingrédients l'encens très pur ou blanc: les quatre éléments devaient être mêlés en proportions égales, broyés ensemble, puis réduits en poudre. Exod., XXX, 34-38. On l'offrait deux fois par jour sur l'autel des parfums, vers neuf heures du matin et trois heures du soir. C'est en offrant ce parfum que Zacharie eut sa vision de l'ange Gabriel. Luc., I, 10. Plus tard, aux quatre ingrédients du parfum sacré, les rabbins en ajoutèrent d'autres, onze ou treize en tout, qu'ils regardaient comme obligatoires; si bien qu'en omettant, par exemple, l'herbe qui rend la fumée de l'encens verticale, on était passible de la peine de mort. Traité *Yoma*, 5, le Talmud de Jérusalem, trad. Schwab, t. V, 1882, p. 208-209. Ce parfum à brûler, θυμίαμα, dont l'Exode, XXX, 34-38, donne la recette, rappelle les compositions d'aromates, que les Égyptiens étaient très habiles à confectionner. Ordinairement aussi réservés au culte, ils se fabriquaient dans les laboratoires des temples, et leur préparation était très compliquée, comme celle du *kyphi*, par exemple. Les Hébreux purent leur emprunter leurs procédés ou leurs recettes, comme le firent plus tard les Grecs et les Romains. V. Loret, *L'Égypte au temps des pharaons*, in-12, Paris, 1889, p. 199-200; D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, dans *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, t. XII, fasc. I, in-4°, 1893, p. 306-308. Préparer l'encens pour qu'il s'élève en colonne droite était très difficile: c'était le secret de la famille d'Abtinos, dit le Talmud de Jérusalem, tr. *Yoma*, 9, trad. Schwab, p. 199. On connaissait autrefois ce procédé; le Cantique, III, 6, y fait allusion: « Quelle est celle qui monte du désert comme une colonne de fumée, formée de myrrhe et d'encens? » — 3° Des lévites étaient chargés du soin des matières destinées aux sacrifices non sanglants, parmi lesquelles entrait l'encens. I Par., IX, 29. Après la captivité, Éliasib avait fait préparer pour Tobie l'Ammonite la chambre où on les conservait; mais Néhémie remit les choses en leur premier état et rapporta l'encens avec les autres offrandes dans cette chambre. II Esdr., XIII, 5, 9. Dans le parvis d'Israël, des troncs étaient placés pour recevoir les offrandes destinées au culte; un d'entre eux portait cette inscription: *Encens;* on y déposait l'argent pour acheter l'encens. Cette offrande était volontaire; mais, si l'on donnait pour l'*encens*, il fallait donner au moins ce qui était nécessaire pour une poignée. *Scheqalim*, VI, I, 5. « Nous avons envoyé de l'argent pour acheter des holocaustes et



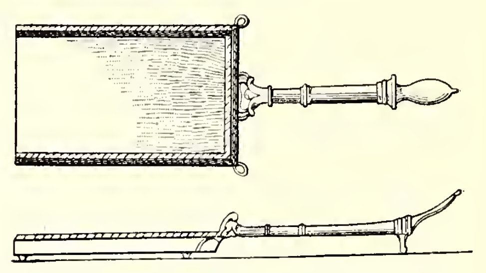
562. — Arbres à encens transplantés à Deir el-Bahari. D'après Naville, *The Temple of Deir el-Bahari*, pl. IX.

de l'encens, » disent les captifs de Babylone aux Juifs restés à Jérusalem. Bar., I, 10. A l'époque messianique, on apportera l'encens en abondance de Juda et des nations. Jer., XVII, 26; Is., LX, 6. — 4° L'encens brûlant seul ou mêlé à d'autres aromates, et s'élevant vers le ciel, est devenu naturellement le symbole de la priére. Cf. Ps. CXL, 2; Luc., I, 10. C'est pourquoi l'Apocalypse nous montre la fumée des parfums montant avec les priéres des saints, VIII, 3, 4; et les vingt-quatre vieillards tenant des vases d'or remplis de parfums, qui sont les priéres des saints. V, 8. Aussi faut-il que les dispositions du cœur accompagnent l'offrande de l'encens; autrement ce n'est pas un culte vrai, sincére, mais une pure formalité extérieure, que Dieu réprouve. Is., XLIII, 23; LXVI, 3; Jer., VI, 20. — 5° Si l'offrande de l'encens est un hommage à Dieu, l'offrir à des idoles est une marque d'idolâtrie. Quand Antiochus, I Mach., I, 58, profana le Temple, il ordonna de brûler de l'encens devant les portes des maisons et sur les places. Il y eut des apostats, mais aussi d'héroïques résistances, à Modin surtout. Le tyran y envoya des émissaires pour contraindre les habitants à brûler de l'encens. I Mach., II, 15. Plusieurs obéirent; mais Mathathias et ses fils demeurérent inébranlables. — 6° On offre l'encens, comme d'autres parfums ou des objets précieux, à des personnages qu'on veut honorer. En Orient, il n'y a pas de visite sans présent. Aussi les mages apportent-ils de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Les Péres ont vu de plus une signification symbolique dans ces dons; mais les interprétations sont bien variées : pour les uns, c'est la dignité sacerdotale; pour d'autres, la divinité que les mages auraient voulu reconnaître par l'offrande de l'encens. L'encens sert de comparaison dans l'éloge de Simon fils d'Onias. Eccli., L, 9. Dans sa sollicitude pour le Temple, il est, d'après la Vulgate, « comme la flamme qui étincelle, comme l'encens qui brûle dans le feu, » et, selon le grec, « comme le feu et l'encens dans l'encensoir, » c'est-à-dire comme l'encens qui brûle sur le feu de l'encensoir. Dans le verset précédent, ℣. 8, la Vulgate le compare aussi á « l'encens qui répand son parfum aux jours de l'été »; mais le grec porte : βλαστὸς λιβάνου, « comme un plant odoriférant du Liban; » sens plus naturel, l'encens étant d'ailleurs nommé au vers. suivant. — 7° Il est à remarquer qu'en plusieurs endroits où le mot *lebônâh* manque en hébreu, et λίβανος dans les Septante, la Vulgate a cependant le mot *thus* : c'est que le traducteur latin a rendu par ce mot particulier des mots de sens général, comme *qâtar, qetorét, miqtâr,* etc., « répandre une odeur agréable, fumigation. » III Reg., XI, 8; XIII, 1, 2; II Par., XXVIII, 25; Ezech., VIII, 11; de même Ezech., VI, 13, pour *rêaḥ niḥôaḥ,* pour « odeur suave », etc. — Dans d'autres passages, la Vulgate a rendu exactement ces mots de sens général, *qetoret, qatâr,* par *incensum, adolere incensum;* mot à mot : « ce qu'on brûle, offrir ce qui est à brûler, » Num., XVI, 17; I Par., VI, 49, etc.; mais il faut se garder de traduire *incensum* par « encens », parce que « ce qu'on brûlait » comprenait aussi bien les victimes qu'on brûlait sur l'autel des holocaustes, comme Exod., XXIX, 13; Lev., IV, 35; Ps. LXV, 15, que les divers parfums offerts á Dieu sur l'autel des parfums, par exemple, I Mach., IV, 49; Luc., I, 9, et par conséquent beaucoup d'autres choses que l'encens.

E. LEVESQUE.

ENCENSOIR (hébreu : *maḥtâh* et *miqtérét;* Septante : πυρεῖον et θυμιατήριον; Vulgate : *ignium receptacula, thuribulum, thymiamateria;* Apocalypse : λιβανωτός; Vulgate : *thuribulum*), proprement « vase où l'on brûle de l'encens »; comme cet instrument servait non seulement pour l'encens, mais pour d'autres aromates ou des compositions de parfums, il serait plus justement nommé *brûle-parfums.*

1° *Nom.* — D'après l'étymologie, חָתָה, *ḥatâh,* « prendre des charbons ardents à un brasier, » Is., XXX, 14, le *maḥtâh* est une sorte de pelle à feu, qui servait á prendre des charbons sur l'autel des holocaustes. Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3; Num., IV, 14. Dans ces trois endroits, la Vulgate rend bien le sens : *receptacula ignium;* les Septante traduisent par le mot grec équivalent, πυρεῖον. Mais comme, après avoir pris du feu à l'autel des holocaustes, le prêtre, dans certaines cérémonies, jetait des grains d'encens ou d'autres aromates sur cette sorte de pelle ou réchaud, le même instrument devenait un *brûle-parfums.* Lev., X, 1; XVI, 12; Num., XVI, 6, 17, 37 (hébreu, XVII, 2), 39 (hébreu, XVII, 4), 46 (hébreu, XVII, 11). Les Septante continuent á rendre le mot hébreu par πυρεῖον, et la Vulgate traduit alors habituellement par *thuribulum.* Le sens de « brûle-parfums » donné á πυρεῖον est particuliérement évident dans Eccli., L, 9 : « comme le feu et l'encens dans l'encensoir, » ἐπὶ πυρείου. Cette pelle à feu, servant ainsi aux fumigations de parfums, reçoit de cette seconde fonction le nom spécial de *miqtérét,* de *qâtar,* « fumer, exhaler des parfums. » II Par., XXVI, 19;

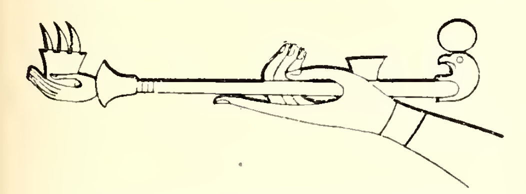


563. — *Batillum* romain, servant de brûle-parfums. Vue de face et vue de profil.

Ezech., VIII, 11. Les Septante traduisent alors par θυμιατήριον, et la Vulgate par *thuribulum.* Le même instrument avait donc deux dénominations, provenant de ses deux usages. G. F. Rogal, *Thuribulum,* 1, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* in-f°, Venise, 1750, t. XI, col. DCCLI. — Dans l'Apocalypse, VIII, 3, 5, le brûle-parfums est appelé λιβανωτός, proprement « encensoir ».

2° *Forme.* — L'Écriture ne décrit nulle part le *maḥtâh;* d'après les auteurs juifs, malgré les obscurités et les contradictions d'un bon nombre d'entre eux sur ce sujet, et en s'attachant au sens précis du πυρεῖον des Septante, on peut arriver á s'en faire trés vraisemblablement une idée assez exacte. Le *maḥtâh* est une sorte de large pelle à trois rebords peu élevés et munie d'un manche assez court. Il n'y a pas de rebord á la partie antérieure, pour permettre de prendre facilement les charbons ardents. Le πυρεῖον, par lequel les Septante ont traduit réguliérement le *maḥtâh* hébreu, rappelle le *batillum* romain, pelle ou brasier rectangulaire, dont on se servait pour brûler de l'encens ou des herbes odoriférantes. Horace, *Sat.,* I, 5, 36. Un exemplaire en bronze, trouvé á Pompéi, se conserve au musée de Naples (fig. 563). Cette description du *maḥtâh* se trouve confirmée par une remarque du livre des Nombres, XVI, 37, 38 (hébreu, XVII, 3, 4). Dieu ordonne que les brûle-parfums de Coré, de Dathan et de leurs partisans seront réduits en lames : ce qui était trés facile dans l'hypothése de la forme que nous venons de décrire; rien de plus simple que de rabattre les bords : ce qui, au contraire, eût été impossible sans les briser, s'ils avaient eu la forme d'un vase rond, sorte de coupe avec ou sans couvercle, comme on les représente quelquefois. Ces brûle-parfums, durant le temps du Tabernacle, furent fabriqués en cuivre. Num., XVI, 39 (hébreu, XVII, 4); mais Salomon, pour le service du Temple, les fit faire en or. III Reg., VII, 50; II Par., IV, 22. Comme les autres vases du Temple, ils furent enlevés par les Chaldéens á la prise de Jérusalem. IV Reg., XXV, 15; Jer., LII, 19. Le brûle-parfums hébreu ainsi

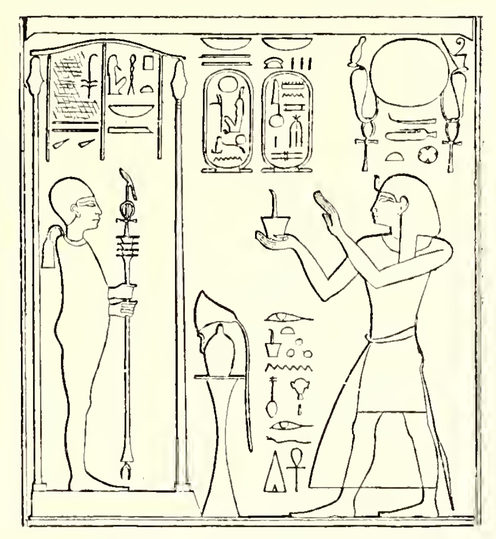
entendu offre la plus grande analogie avec les encensoirs égyptiens. Comme on peut s'en rendre compte facilement par les nombreux spécimens représentés sur les monuments ou conservés dans les musées, c'était une main avec un bras ou manche (fig. 564). La main tient ordinairement un vase destiné à retenir les charbons; sur le milieu du bras est souvent fixé un autre vase, sorte de navette à encens ou parfums, et la poignée prend diverses formes, comme, par exemple, celle d'une tête d'épervier. On voit aussi assez fréquemment des vases avec un pied au lieu de manche, et des vases en forme de bol ou de tasse sans anse, reposant directement sur le creux de la main, et ces vases sont surmontés d'une flamme et de



564. — Brûle-parfums égyptien. XIXe dynastie. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 150.

grains d'encens ou d'autres aromates (fig. 565). Cf. Wilkinson, *The Manners*, t. III, p. 414, 498. Un spécimen moins orné et en fer, trouvé dans les ruines de Naukratis, se rapproche davantage de la main de fer, ou petit tisonnier à feu. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, dans *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, t. XII, 1er fasc., 1893, p. 230. — Dans l'Apocalypse, V, 8, il est dit que les vingt-quatre vieillards ont à la main des φιάλας, *phialas*, pleines de parfums. Or l'équivalent latin de φιάλη est souvent *patera*, vase avec manche, qui a une assez grande ressemblance avec le *batillum;* ce pourrait donc être un brûle-parfums ou encensoir.

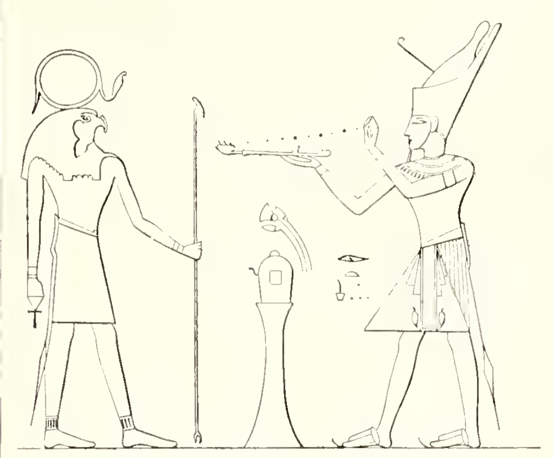
3° *Usage.* — La façon de se servir du *maḥtâh* ou brûle-parfums est clairement marquée dans le Lévitique, XVI, 12. A la fête de l'Expiation, le grand prêtre prenait le *maḥtâh,* le remplissait de charbons ardents à l'autel des holocaustes; puis, tenant l'instrument de la main gauche, il entrait dans le Saint, prenait dans un vase spécial appelé *kaf*, Num., VII, 14, une pleine poignée du parfum sacré, réduit en poudre ou en pastilles (composition de divers aromates, selon la formule donnée Exod., XXX, 7-8), et, après avoir pénétré dans le Saint des saints, il en jetait de la main droite sur son *brasero.* Il s'approchait ainsi de l'arche, qui se trouvait bientôt enveloppée d'un nuage de parfums. Cf. Lev., X, 1; Num., XVI, 6, 17. En dehors de la fête de l'Expiation, l'offrande de l'encens se faisait dans le Saint, par les simples prêtres. La mission d'offrir l'encens était réservée au sacerdoce; pour avoir voulu l'usurper, les lévites Coré, Dathan et Abiron furent châtiés d'une manière terrible. Num., XVI, 7-30. De même Ozias, roi de Juda, voulut offrir des parfums sur l'autel dans le Saint. II Par., XXVI, 16-20. Mais les prêtres s'y opposèrent; et Ozias, tenant à la main l'encensoir, fut frappé de la lèpre. — Le prêtre qui offrait l'encens au Seigneur devait prendre le feu à l'autel des holocaustes. Nadab et Abiu, fils d'Aaron, sont punis de mort par le Seigneur pour avoir employé du feu profane contre l'ordre divin. Lev., X, 1, 2. C'est bien à l'autel des holocaustes, θυσιαστηρίον, que l'ange prend le feu dont il remplit son encensoir. Apoc., VIII, 3-5. — Dans une de ses visions, Ézéchiel, VIII, 10, 11, voit soixante-dix anciens de la maison d'Israël, représentant le peuple, réunis dans une cour du Temple; ils portaient chacun un encensoir à la main, et par les parfums qui y brûlaient honoraient les images d'animaux et d'idoles peintes sur les murs. Le commentaire le plus clair de tous ces textes, où il est question d'offrandes de parfums à Dieu ou à des idoles, se trouve dans les monuments égyptiens. Des personnages, rois ou prêtres, y sont représentés tenant le brûle-parfums d'une main, de l'autre jetant des grains d'encens ou des pastilles odorantes;



565. — Brûle-parfums en forme de vase sans manche. Temple de Ramsès III. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 167.

ils présentent à la divinité l'encensoir ainsi fumant pour lui faire respirer en quelque sorte l'odeur de ces parfums (fig. 566).

4° *Applications douteuses ou erronées.* — Les exégètes sont très partagés sur la question de savoir si le θυμιατήριον d'or dont parle l'Épître aux Hébreux, IX, 4, est un encensoir ou l'autel des parfums. En elle-même l'expression peut s'appliquer et s'applique de fait soit à un encensoir, II Par., XXVI, 19; Ezech., VIII, 11, soit à l'autel des



566. — Roi d'Égypte offrant de l'encens à un dieu. D'après Wilkinson, *The Manners*, t. III, p. 415.

parfums. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 8; VIII, 2, 3; *Bell. jud.*, V, V, 5; Philon, *De vita Mosis*, III, 7, édition de 1742, t. II, p. 149. Selon les uns, le θυμιατήριον de l'Épître, étant mis dans le Saint des saints, ne peut désigner l'autel des parfums, qui de l'aveu de tous était dans le Saint. Ce serait plutôt l'encensoir dont se servait le grand prêtre le jour de la fête de l'Expiation. Lev.,

xvi, 12. Sans doute du temps du Tabernacle il était d'airain; mais Salomon, comme nous l'avons vu, le fit fabriquer en or. Il faut avouer que cet encensoir n'était pas à demeure dans le Saint des saints, il y était porté seulement pendant la durée de la cérémonie expiatoire; d'un autre côté, il serait étrange que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, dans son énumération des objets du culte placés dans le Temple, eût omis l'autel des parfums. Aussi bon nombre d'exégètes, et avec raison, il nous semble, entendent par le θυμιατήριον de l'Épître l'autel des parfums. C'est ainsi du reste que traduisait la version italique : *altare*. La solution de la seule difficulté opposée à ce sentiment se trouve dans les paroles mêmes de l'Apôtre, rapprochées d'expressions identiques employées dans l'Ancien Testament. Il est à remarquer que l'auteur ne dit pas expressément que l'autel était dans le *Saint des saints*, il ne pouvait se tromper sur une chose si notoire; il ne se sert pas de ἐν ᾗ, comme au ỳ. 2, pour les objets renfermés dans le Saint; mais il dit ἔχουσα : ce qui est la traduction exacte de l'expression hébraïque de III Reg., vi, 22 : *hammizbêaḥ ăšër laddebir*, « l'autel qui est à l'oracle; » *altare oraculi*, d'après la Vulgate. De plus, on parle de cet autel au milieu de la description même de l'oracle ou Saint des saints. III Reg., vi, 20. L'Épître n'affirme pas autre chose, sinon que l'autel des parfums était en relation étroite avec le Saint des saints. — Il ne faut pas confondre avec le *maḥṭâh*, « brûle-parfums, » un instrument de même nom, de forme sans doute analogue, mais plus petit et en or, qui servait à recevoir ce qui avait été mouché des lampes. Exod., xxv, 38; xxxvii, 23; Num., iv, 9. Les Septante rendent justement ce mot par ἐπαρυστρίδας, et par le terme plus général ὑποθέματα; la Vulgate se sert d'une périphrase : *vasa ubi ea quæ emuncta sunt extinguantur*, et une fois du mot *emunctoria*. — Il est à remarquer que le traducteur de la Vulgate rend d'une façon très variable et assez souvent erronée les noms des différents vases ou instruments servant au culte du Temple : on sent qu'il s'agit d'un état de choses qui n'existe plus de son temps. Les Septante, au contraire, sont en général plus exacts et plus constants dans la façon dont ils traduisent ces différents noms. Ainsi la Vulgate rend par *thuribula* le mot *qešâvôṭ* dans deux textes parallèles où il est question des quatre espèces de vases formant le mobilier de la table des pains de proposition. Exod., xxv, 29; xxxvii, 16. Les traducteurs grecs ont mis σπόνδεια, « vase à libation. » Dans un autre passage, Num., iv, 7, parallèle aux deux derniers, la version latine a *crateras* pour ce même nom *qešot*, et c'est le mot *qe'ârôṭ* qu'elle rend par *thuribula*, lorsque les Septante mettent pour ce dernier nom hébreu τρυβλία. Or les *qešoṭ* sont certainement des vases à libation, comme le dit expressément le texte lui-même, Exod., xxxvii, 16, et comme l'ont compris les Septante en écrivant σπόνδεια. — Quant aux *qe'ârôṭ*, ce ne sont pas des brûle-parfums, mais des τρυβλία, vases semblables au *catinus* des Latins. Un passage du Lévitique, xxiv, 7, nous dit qu'on plaçait de l'encens très pur sur chacune des deux piles de pains d'offrande ou de proposition. Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 7, rapporte que cet encens était déposé dans deux petits vases appelés πίνακες. C'est le *catinus* latin; or ce vase était une sorte de soucoupe dans laquelle on portait des pastilles d'encens pour le sacrifice. — Les *kafôṭ*, θυΐσκαι, dont il est aussi parlé dans les passages cités de l'Exode, xxv, 29; xxxvii, 16, et des Nombres, iv, 7, étaient semblables à l'*acerra* des Latins, sorte de boîte à encens, équivalente pour le service à ce que nous appelons la navette. Ces quatre vases du mobilier de la table d'offrande ne désignent donc pas un encensoir. — Dans I Par., xxviii, 17, le mot *qešoṭ*, vase à libation, est également rendu par *thuribula*; dans IV Reg., xii, 13 (hébreu, 14), le mot *mizrâqôṭ*, qui signifie un vase destiné à répandre le sang des victimes, est aussi traduit par *thuribula*. E. Levesque.

ENCHANTEMENT, action de charmer par des opérations, appelées magiques. Voir Magie, Divination.

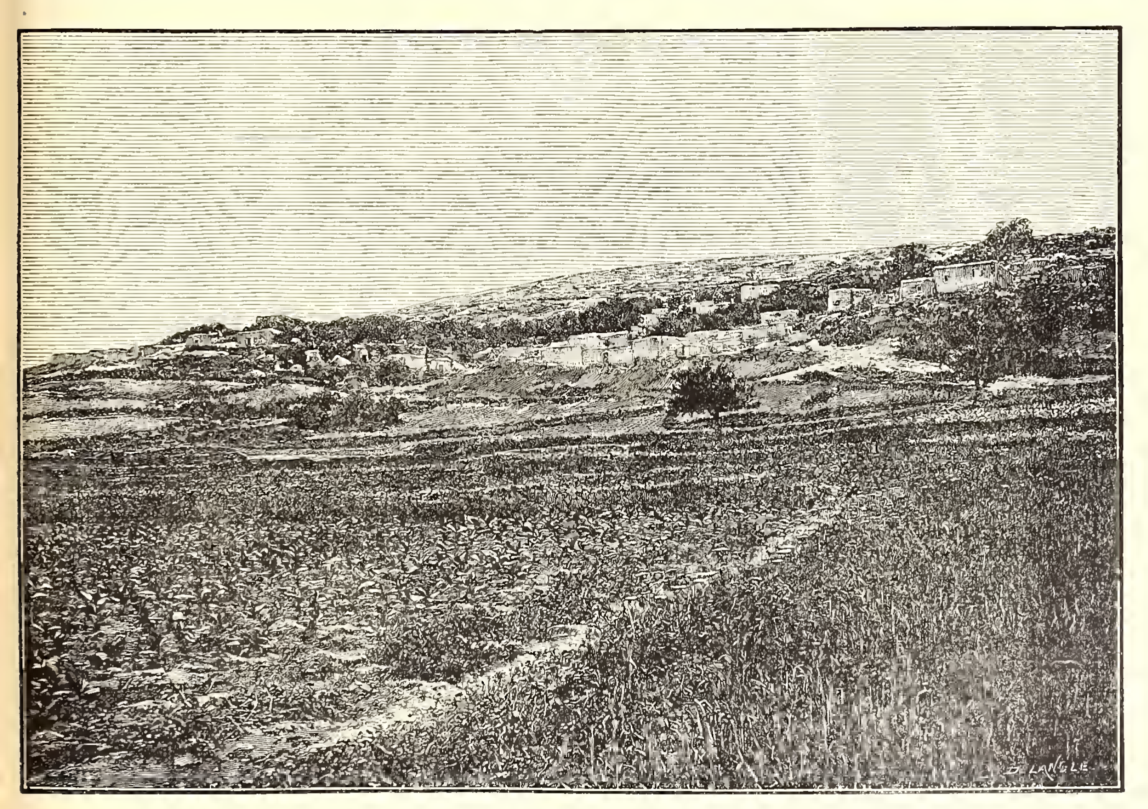
ENCHANTEUR, celui qui charme et opère des choses merveilleuses par des moyens magiques. Voir Charmeur.

ENCLUME, Job, xli, 15; Eccli., xxxviii, 29. Voir Forgeron, col. 2310.

ENCRE (hébreu : *deyô;* Nouveau Testament : μέλαν; Vulgate : *atramentum*), liquide servant à écrire. L'encre dont les anciens se servaient ordinairement était une sorte d'*encre de Chine*, c'est-à-dire une matière noire desséchée, qui, délayée dans l'eau et répandue par le calame du scribe, traçait sur le papyrus ou le parchemin les caractères de l'écriture. Elle n'est mentionnée qu'une fois dans l'Ancien Testament. Jérémie dictait ses prophéties, et Baruch, son secrétaire, écrivait sur un rouleau avec de l'encre. Jer., xxxvi, 18. Le mot *deyô*, qui désigne ici l'encre, n'a pas été traduit par les Septante. Gesenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1829, t. ii, p. 335, le rattache à la racine inusitée et incertaine *dâyâh*, « qui est de couleur sombre. » D'autres le font dériver de *dâvâh*, « couler lentement. » Fr. Buhl, *Gesenius' Wörterbuch*, 12e édit., 1895, p. 169. L'emploi de l'encre est supposé par Ézéchiel, ix, 2, 3, 11, qui parle du *qéseṭ hassôfêr* ou encrier du scribe. Voir Écritoire. Mais l'usage de l'encre, quoiqu'il ne soit pas signalé dans les temps antérieurs, devait être plus ancien chez les Hébreux et remonter à l'époque où ils ont connu l'écriture sur papyrus. La législation mosaïque fournit un indice de son ancienneté. Les malédictions prononcées contre la femme infidèle à son mari devaient être écrites sur un billet, puis effacées avec des eaux amères, qu'on faisait boire à la coupable. Num., v, 23. L'écriture fraîche s'efface facilement par un lavage à l'eau, qui enlève l'encre. Les Hébreux ont pu apprendre à se servir de l'encre durant leur séjour en Égypte, où, dès les temps les plus reculés et avant l'exode, les scribes en faisaient un usage journalier, ainsi que l'attestent les papyrus qui nous sont parvenus. — Dans le Nouveau Testament, l'encre est mentionnée trois fois. Les lettres de recommandation que saint Paul présente aux Corinthiens ne sont pas écrites avec de l'encre sur des tablettes de pierre, elles ont été tracées par l'Esprit du Dieu vivant dans leurs propres cœurs. II Cor., iii, 3. Saint Jean, écrivant à Électa, II Joa., 12, et à Caius, III Joa., 13, ne veut pas écrire au moyen de papyrus et d'encre tout ce qu'il a à leur dire, soit par défaut de ces matériaux, soit par prudence; il espère aller les voir et leur parler.

L'encre des Hébreux devait être la même que celle des Égyptiens et des Grecs. Elle était ordinairement composée de noir de fumée, mêlé à une solution de gomme. Pline, *H. N.*, xxxv, 25. Selon Dioscoride, v, 182, le mélange était formé dans les proportions de 75 pour 100 de noir de fumée et de 25 pour 100 de gomme. Vitruve, vii, 10, décrit ainsi la préparation du noir de fumée destiné à la fabrication de l'encre : « On bâtissait une chambre voûtée comme une étuve; les murs et la voûte étaient revêtus de marbre poli. Au-devant de la chambre, on construisait un four qui communiquait avec elle par un double conduit. On brûlait dans ce four de la résine ou de la poix, en ayant bien soin de fermer la bouche du four, afin que la flamme ne pût s'échapper au dehors, et se répandît ainsi, par le double conduit, dans la chambre voûtée; elle s'attachait aux parois et y formait une suie très fine, qu'on ramassait ensuite. » Cf. H. Giraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité*, Paris, 1840, p. 48-49. Le noir de fumée ainsi obtenu était mélangé avec une solution de gomme dans l'eau, puis soumis à l'action du soleil pour le dessécher. L'encre séchée et solidifiée se débitait en forme de pains, pareils à nos bâtons d'encre de Chine. Quand le scribe voulait s'en servir, il la délayait dans

l'eau avec sa palette. Voir Écritoire. Cette encre était facile à effacer. Pour la rendre indélébile il fallait simplement, selon Pline, *H. N.*, xxxv, 25, se servir de vinaigre au lieu d'eau pour la délayer. — Dès la plus haute antiquité, les Égyptiens se sont servi d'encre rouge aussi bien que d'encre noire, comme le prouvent les papyrus où les titres et les indications liturgiques sont écrites à l'encre rouge. Les Grecs et les Latins reçurent des Égyptiens, avec le papyrus, l'usage des deux espèces d'encre, et c'est par leur intermédiaire que nous est venue l'habitude d'écrire en rouge les *rubriques* dans nos Bréviaires et dans nos Missels. On a trouvé dans un grand nombre de tombeaux égyptiens des palettes de scribes contenant de



567. — Endor. D'après une photographie.

l'encre rouge desséchée aussi bien que de l'encre noire. Les inscriptions à l'encre rouge ne sont pas très rares. Le P. Delattre a trouvé à Carthage plusieurs inscriptions où les deux espèces d'encre sont employées. Le musée de Saint-Louis, à Carthage, possède, parmi beaucoup d'autres, une amphore sur laquelle se lisent en lettres rouges les noms de *C. Pansa* et *A. Hirtius*, les consuls de l'an 43 avant notre ère. Cf. Delattre, *Le mur à amphores de la colline Saint-Louis*, Paris, 1894. On fabriquait l'encre rouge avec du cinabre. Euthalius, *Act. Apost. edit.*, *Patr. gr.*, t. lxxxv, col. 637. — Cf. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1883, t. iii, p. 107; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, 1875, p. 205-206; Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1887, t. ii, p. 667-668; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1875, t. i, p. 529.

E. Mangenot.

ENCRIER. Voir Écritoire, col. 1571.

ENDOR (hébreu : *'Ên-Dôr*, « source de Dor » ou « source de l'habitation »; Septante : *Codex Vaticanus*, 'Αελδώρ; *Codex Alexandrinus*, Νηνδώρ, I Reg., xxviii, 7; 'Αενδώρ, Ps. lxxxii [hébreu, lxxxiii], 11; omis, Jos., xvii, 11), ville comprise dans le territoire d'Issachar, mais donnée « avec ses villages » à la demi-tribu de Manassé occidental. Jos., xvii, 11. C'est là que Saül alla consulter la pythonisse avant la bataille de Gelboé, I Reg., xxviii, 7, et près de là que Débora et Barac défirent les troupes chananéennes de Jabin et de Sisara. Ps. lxxxii (hébreu, lxxxiii), 11. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 96, 121, 226, 259, aux mots *Aendor, Endor,* 'Αενδώρ, 'Ηνδώρ, la mentionnent comme étant encore de leur temps un gros village situé à quatre milles (près de six kilomètres) au sud du mont Thabor, et près de Naïm. Si elle a aujourd'hui perdu de son importance, elle existe cependant sous le même nom, dans la situation exacte indiquée par le texte sacré et les auteurs que nous venons de citer. Le mot hébreu *Dôr* est écrit דּוֹר, I Reg., xxviii, 7; avec *cholem défectif,* דֹּר, Jos., xvii, 11, et avec *aleph,* דֹּאר, *Dô'r,* Ps. lxxxiii, 11; mais la forme complète עֵין־דּוֹר, *'Ên-Dôr,* se trouve bien reproduite par le nom arabe actuel, اندور, *'Êndôr* ou *Endour*. Il arrive en effet, parfois, que le mot *'aïn,* « source, » s'abrège, aussi bien que *bêṭ*, « maison, » en s'unissant à l'autre élément du composé. On sait, d'autre part, que la lettre ע, *'aïn,* se change quelquefois en א, *aleph,* comme jadis les Galiléens confondaient entre elles les gutturales. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. xv, 1892, p. 111; t. xvi, 1893, p. 55; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 184.

Le village actuel d'Endour (fig. 567), situé sur les dernières pentes septentrionales d'une petite montagne vol-

canique dont les deux sommets s'appellent *Tell 'Adjoul,* au pied du *Djébel Dâhy* ou Petit-Hermon, est en grande partie renversé. Beaucoup de cavernes, de silos et de citernes creusés dans le roc attestent l'antique importance de cette localité. On y observe aussi un certain nombre d'anciens tombeaux renfermant intérieurement des auges sépulcrales surmontées d'un arcosolium cintré. Une source, appelée *'Aïn Endour,* coule au fond d'une caverne, d'où elle sort par un petit canal, pour aller arroser plusieurs jardins qu'entourent des haies de cactus. C'est peut-être dans l'une des cavernes qui se trouvent là que la pythonisse évoqua devant Saül l'ombre de Samuel. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 118; Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1856, t. II, p. 330; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 84. — On a de là une vue splendide. En avant se dresse le mont Thabor, qu'une large plaine sépare du village, et qui élève son dôme arrondi, absolument isolé, au milieu d'un plateau verdoyant. Plus loin, à l'est, de l'autre côté du Jourdain, on aperçoit les cônes volcaniques du Djôlan, et, tout à l'horizon, la tête blanche du Grand Hermon. Les ondulations du terrain s'abaissent insensiblement et amènent au niveau de la plaine d'Endor, très fertile et marécageuse dans les basfonds. Les sources du Nahr esch-Scherar la traversent, pour former un peu plus loin un fort ruisseau, qui va se précipiter dans le Jourdain. La terre est noire et volcanique, avec de nombreux fragments de basalte. On voit çà et là quelques champs cultivés, mais la plus grande partie est abandonnée. La végétation cependant est des plus remarquables; de hautes herbes, des joncées vigoureuses, des carex aux feuilles rigides et tranchantes y forment des fourrés d'un vert sombre; ailleurs ce sont des chardons gigantesques (*Notobasis Syriaca* et *Silybum Marianum*), au milieu desquels cavaliers et montures disparaissent presque complètement. D'autres endroits sont émaillés des fleurs superbes de lupins bleus, de liserons à fleurs roses, etc. Quelques tentes rayées d'Arabes Sakkar s'élèvent çà et là dans cette plaine entièrement dépouillée d'arbres. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 196.

A. LEGENDRE.

ENDUIT (hébreu : *tûăḥ,* « enduire; » Septante : ἀλείφειν; Vulgate : *linire*), matière molle dont on recouvre certains objets, et qui, une fois séchée, rend ces objets plus résistants, plus visibles, etc. La Sainte Écriture parle en ce sens du bitume, voir t. I, col. 1804, et de la chaux, voir t. II, col. 642-643. — Moïse prescrit à son peuple, dans le Lévitique, XIV, 42, 43, 48, que lorsqu'une maison sera atteinte de « la lèpre » (voir LÈPRE), on devra, entre autres choses, râcler avec soin les parois intérieures de la maison, porter hors de la ville les produits de cette opération, et « enduire » (*tâḥ;* Vulgate : *linire*) le mur d'un enduit nouveau. — Isaïe, XLIV, 18, dit au figuré que les yeux qui ne voient pas sont couverts d'un enduit. — Ézéchiel, XIII, 10-15; XXII, 28, compare les faux prophètes à des maçons qui couvrent leurs murs d'un mauvais enduit. — La main qui écrivit, pendant le festin de Baltassar, les mots mystérieux *Mané Thécel Pharès,* les écrivit « sur l'enduit du mur du palais royal ». Dan., V, 5. Le mot chaldéen *girâ',* qu'emploie l'écrivain sacré, signifie proprement « la chaux » (cf. Is., XXVII, 9; Amos, II, 1, dans le Targum); mais il désigne ici l'enduit de chaux avec lequel on avait recouvert les briques d'argile dont on s'était servi pour faire la muraille. La Vulgate traduit le sens, non la lettre : *in superficie parietis,* « sur la surface du mur. » Tandis qu'à Ninive les murs étaient couverts de plaques d'albâtre, à Babylone, où la pierre fait défaut et devait être apportée de loin à grands frais, on ornait les murs au moyen d'un enduit de ciment et de peintures. Voir Diodore de Sicile, II, 8; A. Layard, *Niniveh and Babylon,* in-8°, Londres, 1853, p. 529.

H. LESÈTRE.

ÉNÉE (grec : Αἰνέας; Vulgate : *Æneas*), homme de Lydda, que la paralysie tenait depuis huit ans couché sur un grabat, et que Pierre guérit subitement au nom de Jésus-Christ. Act., IX, 33, 34. A en juger par son nom grec, d'une forme bien connue, il devait être Juif helléniste. Quant à la question s'il était déjà chrétien, les auteurs ne sont pas d'accord. Il semble, disent les uns, que, dans le cas de l'affirmative, saint Luc l'aurait désigné, non pas par l'expression vague « un homme », mais sous le nom de disciple, comme un peu plus loin, ỳ. 36, pour Tabithe. Mais il le fait équivalemment, répondent justement les autres; car il est dit, ỳ. 32, que saint Pierre se rendit chez les saints (fidèles) qui habitaient Lydda, et que là il trouva un homme. C'est comme s'il disait : un homme d'entre les fidèles. Aussi l'apôtre lui suppose la connaissance du nom de Jésus et de sa vertu, ỳ. 34.

E. LEVESQUE.

ENFANCE DU SAUVEUR (ÉVANGILES DE L'). Voir ÉVANGILES APOCRYPHES.

ENFANT. Il a différents noms dans la Bible.

I. NOMS. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. *Na'ar,* qui désigne tantôt un nouveau-né, Exod., II, 6; παιδίον, *parvulus;* Jud., XIII, 5 et 7; I Reg., I, 24; II, 21; IV, 21, παιδάριον, *puer;* tantôt un jeune enfant, Gen., XXI, 16; XXII, 16; IV Reg., IV, 31; Is., VII, 16; VIII, 4, παιδίον, παιδάριον, *puer,* parfois avec le qualificatif *qâṭôn,* « petit, » I Reg., XX, 35; IV Reg., II, 23; V, 14; Is., XI, 6, παιδίον μικρόν, *puer parvulus* ou *parvus,* quoiqu'il soit dit de Salomon déjà roi, III Reg., III, 7, et d'Adad, III Reg., XI, 17, parfois avec une répétition emphatique, I Reg., I, 24, *puer infantulus,* ou avec l'indication du jeune âge, Jud., VIII, 20, νεώτερος, *puer;* IV Reg., IX, 4; παιδάριον, *adolescens;* I Par., XXII, 5; XXIX, 1, νέος; tantôt un jeune homme, I Reg., XVII, 42; XXX, 17; Eccl., X, 16; Is., LXV, 20, παιδάριον, νεώτερος, νέος, parfois approchant de la vingtième année, Gen., XXXIV, 19; XLI, 12, νεανίσκος; Gen., XLIII, 8, παιδάριον; Gen., XLIV, 22, παιδίον; II Reg., XVIII, 5, 12, 29 et 32, παιδάριον; II Par., XIII, 7, νεώτερος. — 2. *Yélêd,* qui désigne soit un nouveau-né, Gen., XXI, 8; Ruth, IV, 16; II Reg., XII, 15; III Reg., III, 25, παιδίον, *puer;* soit un enfant de quelques années, IV Reg., II, 24, παῖς; Gen., XXXIII, 13; Job, XXI, 11, παιδίον; Zach., VIII, 5, παιδάριον; Is., LXVII, 5, τέκνον; soit enfin un adolescent, Gen., IV, 23, νεανίσκος; Gen., XXXVII, 30; XLII, 22; III Reg., XII, 8, 10, 14; II Par., X, 8, 10, 14, παιδάριον; Dan., I, 4, 10, 13, 15, νεανίσκος et παιδάριον; Eccl., IV, 13, παῖς. — 3. *Yônêq,* θηλάζων, *lactens,* « s'allaitant, » Num., XI, 12; Deut., XXXII, 25; I Reg., XV, 3; XXII, 19; Ps. VIII, 3; Jer., XLIV, 7; Joel, II, 16; νήπιον, Job, III, 16; Is., XI, 8; Jer., VI, 11; IX, 21; Lam., I, 5; II, 11, 20; IV, 4. — 4. *'Ul,* enfant à la mamelle, παίδιον, *infans,* Is., XLIX, 15; νέος, *infans,* Is., LXV, 20. — 5. *'Ôlêl,* νήπιον, τέκνον, Is., XIII, 16, ὑποτίτθιον, Ose., XIV, 1, *puer, infans, infantulus,* dont la signification étymologique est discutée, mais à qui on attribue plus généralement le sens d'enfant d'un certain âge, « qui a déjà sa liberté d'allure, joue, va et vient, » Jer., VI, 11; IX, 20; Lam., I, 5; IV, 4. Ce mot au pluriel est souvent opposé à *yônqîm,* pluriel de *yônêq,* Ps. VIII, 3; Joel, II, 16; Jer., XLIV, 7; Lam., II, 11; I Reg., XXII, 19; XV, 3. Il est employé une fois, Job, III, 16, pour désigner des enfants qui n'ont pas encore vu le jour, et ailleurs, IV Reg., VIII, 12; Nah., III, 10; Ps. CXXXVII, 9; Lam., II, 20, pour désigner de tout jeunes enfants. — 6. *Taf,* παίδιον, παιδάριον, Gen., XLV, 19; Deut., I, 39; III, 6; Jos., I, 14; Gen., XLIII, 8; νεανίσκος, Ezech., IX, 6, etc. — 7. *Ben,* « fils, » παῖς, *puer, juvenis,* παιδίον, Gen., XVII, 12; XXI, 7, 8; Deut., XI, 2; Is., XLVI, 3; τέκνον, Prov., VII, 7, etc. — 8. *'Èlêm,* enfant parvenu à l'âge de la puberté, παιδάριον, νεανίσκος, I Reg., XVII, 56; XX, 22.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Βρέφος, *infans,*

« nourrisson, » désigne l'enfant encore dans le sein de sa mère, Luc., I, 41, ou le nouveau-né, Luc., II, 12, 16; Act., VII, 19; I Petr., II, 2, ou un enfant déjà grand, Luc., XVIII, 15. — 2. Νήπιος, *infans,* qui ne parle pas, avec cette signification stricte, Matth., XXI, 16; I Cor., XIII, 11; mais il désigne un enfant en tutelle, Gal., IV, 1. — 3. Νέος, nouveau, qui est entré récemment dans l'existence, Tit., II, 4; plus souvent νεώτερος, *juvenis,* Act., V, 6; I Tim., V, 1, 2, 11, 14; Tit., II, 6; I Petr., V, 5. — 4. Νέανιας, *adolescens,* Act., XX, 9; XXIII, 17, 18, 22, ou νεανίσκος, *adolescens, juvenis,* Matth., XIX, 20, 22; Marc., XIV, 51; XVI, 5; Luc., VII, 14; Act., II, 17; V, 10; I Joa., II, 13, 14. — 5. Παῖς, *puer, puella,* Matth., II, 16; XXI, 15; Luc., II, 43; VIII, 51; IX, 42; Act., XX, 12, ou ses diminutifs, παιδάριον, *puer,* Matth., XI, 16; Joa., VI, 9; παιδίον, *puer,* Matth., II, 8; V, 9, 11, 13, 14, 20, 21; XIV, 21; XV, 38; XVIII, 2, 3; XIX, 13, 14; Marc., V, 39, 40, 41; *puella,* Marc., VII, 28; IX, 24, 36; X, 13, 14, 15; Luc., I, 59, 76, 80; II, 17, 21, 27, 40; VII, 32; IX, 47; XI, 7; XVIII, 16, 17; Joa., IV, 49; XVI, 21; Hebr., XI, 23; I Joa., II, 13.

II. CONDITION PHYSIQUE ET SOCIALE DE L'ENFANT. — 1° *L'enfant fruit de la bénédiction céleste.* — Ce fruit désiré et aimé d'une union féconde forme le troisième membre de la famille; il sert de lien vivant entre le père et la mère et fait la joie et la consolation du foyer domestique. Aussi, chez les Orientaux en général et chez les Israélites en particulier, la naissance des enfants est regardée comme un effet de la bénédiction divine. Les frères de Rébecca souhaitaient à leur sœur avant son départ une nombreuse postérité. Gen., XXIV, 60. Chez le peuple juif, des motifs religieux se joignaient aux raisons de la nature pour accroître les familles. Dieu avait promis à Abraham que ses descendants égaleraient en nombre la poussière de la terre, le sable de la mer et les étoiles du ciel. Gen., XII, 2; XIII, 16; XV, 5; XVII, 2, 4-6; XXII, 17. Dès lors, dans sa race, de nombreux enfants étaient un bienfait de Dieu et un titre de gloire, Gen., XLVIII, 16; Deut., XXVIII, 4; Ps. CXXVII, 3; Tob., VI, 22, tandis que la privation de postérité passait pour un châtiment céleste et un opprobre, Gen., XXX, 1; I Reg., I, 6 et 11; II Reg., XVIII, 18; Is., LIV, 1; Jer., XXII, 30; Ps. CXII, 9; Luc., I, 25, et Dieu l'infligeait comme punition aux unions incestueuses. Lev., XX, 21. Chaque famille se continuait dans les descendants et conservait avec le nom de son chef un héritage inaliénable et souvent de glorieux souvenirs. Si un homme mourait sans enfant, la loi donnait à ses proches le moyen et leur faisait le devoir de lui en susciter après sa mort. Deut., XXV, 5-10. Voir LÉVIRAT. La naissance d'un enfant, surtout celle d'un garçon, était pour le père de famille israélite un joyeux événement, Jer., XX, 15; celle d'une fille était accueillie avec moins de satisfaction, à cause des sollicitudes particulières de l'éducation des filles. Eccli., XLII, 9 et 10.

2° *Dieu auteur de la vie.* — Dès sa conception, l'enfant appartenait à son père et à sa mère, même dans les unions illicites. Gen., XXXVIII, 24-26; II Reg., XI, 5; Job, III, 3-9. Salomon ignorait les lois physiologiques de la formation de l'enfant dans le sein maternel. Eccle., XI, 5. La mère des sept frères Machabées ne savait comment ses fils avaient apparu en elle, et elle attribuait leur origine à l'action toute-puissante du Créateur. II Mach., VII, 22-23. Job cependant, par des comparaisons très justes, décrit cette action réelle et souveraine de Dieu dans la génération des hommes et aussi les phases principales de la constitution de l'embryon. Quand le fœtus est formé, Dieu lui donne la vie, en lui unissant, au moment que lui seul connaît, une âme qu'il a créée. Le petit être est dès lors l'objet de sa bonté; il veille sur lui et s'en constitue le gardien. Ps. CXXXVIII, 13-16; Job, X, 8-12. Cf. Lesêtre, *Le livre de Job,* Paris, 1886, p. 81; J. Knabenbauer, *Comment. in lib. Job,* Paris, 1886, p. 148-149. L'auteur de la Sagesse, VII, 1 et 2, connaissait les lois générales de la formation de l'enfant. Le Psalmiste, Ps. LXX, 6, et Jérémie, I, 5, ont célébré aussi la providence divine s'étendant sur eux dès avant leur naissance. Cf. Ps. XXI, 10-11; Is., XLIX, 1; Luc., I, 42; IX, 27. Les rabbins ont continué d'enseigner que Dieu s'associait aux parents dans la génération des enfants. Talmud de Jérusalem, *Péa,* I, et *Kilaïm,* VIII, 4, trad. Schwab, t. II, Paris, 1878, p. 11 et 305-306.

3° *Naissance de l'enfant.* — Pendant les neuf mois de la grossesse, II Mach., VII, 27 (ou dix mois lunaires, Sap., VII, 2), l'enfant est vivant dans le sein de sa mère, et parfois il s'agite et tressaille. Gen., XXV, 22-24; Luc., I, 41. Il peut y périr et en être rejeté comme un avorton. Job, III, 11 et 16. Voir t. I, col. 1294. Sur l'embryologie biblique, voir L. Löw, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur,* in-8°, Szegedin, 1875, p. 42-45. — L'enfantement est douloureux, Gen., III, 16; Eccli., XIX, 11; Joa., XVI, 21, et il exige ordinairement le ministère d'une sage-femme. Gen., XXXV, 17; XXXVIII, 27-30; cf. Exod., I, 15-21. L'enfant tombe à terre, s'il n'est personne pour le recevoir, et c'est par des pleurs qu'il fait entendre sa voix. Sap., VII, 3; cf. Eccli., XL, 1. On coupe le cordon ombilical et l'on donne à l'enfant les premiers soins, le lavant dans l'eau pour le purifier, le frottant avec du sel pour sécher la peau et le fortifier, et l'enveloppant de langes. Ezech., XVI, 4. Cf. S. Jérôme, *Comment. in Ezech.,* XVI, 4, t. XXV, col. 127-128, et Knabenbauer, *Comment. in Ezechielem prophetam,* Paris, 1890, p. 147-148; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 301. Pour les langes, Job, XXXVIII, 9; Sap., VII, 4; Luc., II, 7 et 12. Celui qui annonçait au père la naissance d'un fils était accueilli avec joie et recevait quelque présent, comme c'est encore la coutume dans diverses parties de l'Orient. Cf. Jer., XX, 15. Le père ou le grand-père prenait ensuite le nouveau-né sur ses genoux, probablement en signe de reconnaissance et d'adoption. Gen., L, 22; Job, III, 12; Ps. XXI, 11. A leur défaut, la grand'mère remplissait ce devoir. Ruth, IV, 16. Les fils de la servante étaient adoptés de la même manière par l'épouse principale, qui lui avait cédé ses droits auprès de son mari. Gen., XXX, 3. Voir ENFANTEMENT.

4° *Fêtes de la naissance.* — Le jour de la naissance d'un enfant, surtout si c'était un garçon, était un jour de joie, et les riches en fêtaient l'anniversaire, Job, I, 4; Matth., XIV, 6; Marc., VI, 21, selon une coutume qui existait aussi dans d'autres pays. Gen., XL, 20; II Mach., VI, 7; Hérodote, I, 133; Xénophon, *Cyrop.,* I, 3, 9. Voir t. I, col. 648-649. En Orient, les parents et les amis font souvent des présents au nouveau-né, comme le firent les mages à l'enfant Jésus. Matth., II, 11. Dans les premiers temps, on donnait un nom à l'enfant aussitôt après sa naissance. Gen., IV, 1; XVI, 15; XXV, 25; XXXV, 18. Après l'institution de la circoncision, les fils des Hébreux reçurent leur nom le huitième jour de leur existence; les parents le leur donnaient, tantôt le père, tantôt la mère. Luc., I, 31, 60, 62 et 63. L'enfant mâle devait être circoncis le huitième jour. Gen., XVII, 12; XXI, 4; Lev., XII, 3; Luc., II, 21. Voir CIRCONCISION, col. 774. Quarante jours après leur naissance, on était tenu d'offrir à Dieu un sacrifice pour le rachat des premiers-nés mâles. Lev., XII, 6; Luc., II, 22-24. Voir PURIFICATION.

5° *Allaitement.* — L'enfant était ordinairement allaité par sa mère, Job, III, 12; Ps. CXXX, 2; Is., XI, 8, et les femmes juives ne se dispensaient pas de cette loi de la nature. Gen., XXI, 8; I Reg., I, 22-23; III Reg., III, 21; Ose., I, 8. Cf. I Thess., II, 7. On ne donnait l'enfant à une nourrice que si la mère était morte ou malade. Cf. Exod., II, 7-9. Rébecca avait une nourrice, qui l'accompagna auprès d'Isaac, et dont la mort fut pleurée comme celle d'un membre de la famille. Gen., XXIV, 59; XXXV, 8. Voir DÉBORA 1, col. 1331. Deux princes, Miphiboseth, fils de Jonathas, II Reg., IV, 7, et Joas, IV Reg., XI, 2; II Par., XXII, 11, eurent aussi des nourrices. Calmet,

Dictionnaire de la Bible, édit. Migne, Paris, 1845, t. I, au mot *Allaitement,* p. 304, pense que ces nourrices étaient seulement des esclaves ou des gouvernantes, à qui était confié le soin d'élever ces enfants. Il appuie son sentiment principalement sur le fait de Noémi, qui dans sa vieillesse fut la nourrice du fils de Booz. Ruth, IV, 16. La durée de l'allaitement était relativement longue. La mère de Moïse rendit à la fille de Pharaon l'enfant déjà grand. Exod., II, 9. Anne, mère de Samuel, nourrit son fils deux ans. I Reg., I, 23 et 24. La mère des Machabées allaita le plus jeune de ses fils pendant trois ans. II Mach., VII, 27. On peut penser que ce n'était pas la règle ordinaire, et que c'est par l'effet d'une tendresse spéciale que cette femme avait prolongé le temps de l'allaitement de son dernier enfant. Cependant le scribe Ani, parlant à son fils du respect et de l'amour filial qu'il doit à sa mère, lui dit : « Elle t'a porté comme un véritable joug, sa mamelle dans ta bouche pendant trois années. » F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. III, Paris, 1883, p. 142. Il en résulterait que la durée de l'allaitement aurait été de trois ans chez les Égyptiens. Aujourd'hui encore, en Orient, les enfants sont allaités par leurs mères pendant trois années. Selon les rabbins, la durée nécessaire de l'allaitement était de deux ans ou de dix-huit mois. Talmud de Jérusalem, *Guitin,* VII, 7, trad. Schwab, t. IX, Paris, 1887, p. 55-56. La mère ou sa servante porte l'enfant, non pas ordinairement dans ses bras, mais, comme on le fait encore aujourd'hui en Palestine, sur ses épaules (fig. 568), ou suspendu à son dos (fig. 569), ou sur son sein (fig. 570). Num., XI, 12; Is., XLIX, 22; Lam., II, 12. Le père le porte aussi exceptionnellement. Deut., I, 31. Cf. Ose., XI, 2.



568. — Égyptienne portant son enfant sur les épaules. D'après une photographie. Cf. fig. 138, col. 2189.

6° *Sevrage.* — Le festin qu'Abraham donna, lorsque Isaac fut sevré, Gen., XXI, 8, autorise à penser que le sevrage des enfants était célébré dans la famille par une fête et des réjouissances. Une fois sevré, l'enfant, ne demandant plus constamment le sein de sa mère, est calme et garde une attitude paisible et résignée. Ps. CXXX, 2. On ne lui donnait pas l'instruction aussitôt après le sevrage, Is., XVIII, 9, et il restait encore avec sa mère, la fille habituellement jusqu'à son mariage, le fils probablement jusqu'à l'âge de cinq ans. Cf. Prov., XXXI, 1; Hérodote, I, 136; Strabon, XV, III, 17. Son éducation physique et morale exigeait beaucoup de soins et causait aux parents une grande sollicitude. Sap., VII, 4. Dans les familles opulentes, il était placé sous la direction d'un ou plusieurs gouverneurs (*'ômnîm*). IV Reg., X, 1, 5; cf. Is., XLIX, 23; Gal., III, 24. L'enfant, abandonné à lui-même, ne pouvait attirer que de la confusion à sa mère. Prov., XXIX, 15. Voir ÉDUCATION et ÉCOLES. Simon, *L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs,* 1879.



569. — Enfant porté suspendu au dos de sa mère. D'après une photographie.

7° *Droits du père sur l'enfant.* — Le père, qui était le chef naturel de la famille, jouissait de droits très étendus sur ses enfants. Ceux-ci travaillaient pour son compte et lui obéissaient en serviteurs soumis. Les jeunes filles gardaient les troupeaux dans les familles ordinaires, Gen., XXIX, 9; Exod., II, 16; elles allaient chercher l'eau à la fontaine, comme elles le font encore aujourd'hui, Gen., XXIV, 15-20; elles s'occupaient de cuisine. II Reg., XIII, 8-9. Voir CUISINIER, col. 1151. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 301. La loi accordait au père le droit d'annuler les vœux de sa fille, Num., XXX, 4-6; elle lui permettait même de la vendre pour un temps comme esclave. Exod., XXI, 7. Mais elle lui enlevait le droit de vie et de mort sur ses enfants. Le père dont l'autorité était méprisée devait accuser le rebelle devant les anciens, qui jugeaient la cause, et le peuple était chargé d'exécuter la sentence et de lapider le coupable. Deut., XXI, 18-21. J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* 3e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1793, t. II, p. 103-108. Le pouvoir paternel cessait pour les filles au moment de leur mariage; pour les fils, il durait jusqu'à la mort du

père. Les enfants héritaient des biens de leurs parents. Voir Héritage. Cf. J.-B. Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 2e édit., Paris, 1843, t. II, p. 356-365; S. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 376-377; Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1887, t. II, p. 358-362; card. Meignan, *De Moïse à David,* Paris, 1896, p. 132-135.

III. Condition morale de l'enfant. — Par une conséquence rigoureuse de sa descendance d'Adam, l'enfant est pécheur; il a été conçu dans le péché, Ps. L, 7, et LVII, 4, et il est impur. Job, XIV, 4. Ses sentiments sont charnels, et il a besoin d'une régénération spirituelle. Joa., III, 9. Voir Péché originel et Baptême. Il a apporté en naissant de mauvaises tendances, que l'éducation peut et



570. — Mère portant un de ses enfants suspendu sur son dos et l'autre sur son sein. D'après une photographie.

doit réprimer. Prov. XXII, 15. On peut juger d'après ses inclinations quelles seront l'innocence et la rectitude des actes de toute sa vie, Prov., XX, 11, et c'est dans le bas âge qu'il contracte des habitudes dont il lui est difficile de se défaire. Prov., XXII, 6. Toutefois, avant qu'il n'ait fait usage de sa raison, il est exempt de toute faute personnelle; il est innocent, pur et confiant. Son âme, à la vue des merveilles de la création, s'élève naturellement vers Dieu, qui tire des enfants encore à la mamelle une louange parfaite à la confusion des impies. Ps. VIII, 3. Au jour des Rameaux, les enfants acclament Jésus au Temple de Jérusalem, alors que les prêtres se taisent et ne reconnaissent pas l'envoyé de Jéhovah. Matth., XXI, 16. Jésus, du reste, avait eu pour les enfants une prédilection marquée, en raison de leur simplicité, de leur humilité et de leur candeur. Quand ses disciples discutaient sur la première place dans l'Église, il appela un petit enfant, le plaça au milieu d'eux et, le caressant, le leur proposa pour modèle. Celui qui ressemblera à l'enfant, qui en aura la simplicité et l'humilité, sera le premier et le plus grand dans le royaume des cieux. Jésus tire ensuite les conséquences pratiques de ce principe et déclare que recevoir un de ces petits, le bien traiter pour l'amour de lui, c'est le recevoir lui-même, et que scandaliser une de ces âmes innocentes et pures, c'est un crime digne d'une sévère punition. Il faut donc avoir soin de ne pas mépriser une seule de ces faibles créatures, que Dieu a confiées à la garde spéciale de ses anges. Matth., XVIII, 2-6, 10, Marc., IX, 35, 36 et 41. Aussi quand les mères lui apportaient leurs petits enfants pour les bénir et prier pour eux, Jésus s'indignait contre ses disciples, qui les écartaient de lui, et il déclarait hautement que pour entrer dans le royaume des cieux il fallait leur ressembler. Puis il les caressait et leur imposait les mains. Matth., XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15-17. L'enfant, dont la sensibilité est plus développée que l'intelligence, juge les objets d'après les apparences, leur beauté et leur agrément. C'est pourquoi, au sujet de la glossolalie ou du don de parler les langues, saint Paul recommande aux Corinthiens de n'être pas des enfants par le jugement et l'appréciation, mais seulement par la malice. Si l'enfant se trompe, il n'a pas l'intention de nuire. Le chrétien doit être parfait dans son jugement, qui est porté avec réflexion et prudence; qu'il ait seulement la malice de l'enfant, c'est-à-dire qu'il n'en ait pas. I Cor., XIV, 20. Dans le même ordre d'idées, saint Pierre exhorte ses lecteurs à dépouiller toute malice et toute fraude et à désirer comme les nouveau-nés le lait spirituel de la doctrine évangélique, qui les fera croître en Jésus-Christ pour le salut. I Petr., II, 1 et 2.

IV. Devoirs de l'enfant. — 1° *En vertu de la loi naturelle.* — Les liens d'étroite dépendance que la nature a établis entre les parents et les enfants servirent dès l'origine à régler les devoirs des uns à l'égard des autres, et notamment l'amour et le respect que les enfants devaient porter à leurs parents. Cham fut maudit parce qu'il avait manqué à cette loi; Sem et Japhet furent bénis parce qu'ils l'avaient observée. Gen., IX, 20-27. Isaac obéit à son père Abraham, qui va l'immoler, Gen., XXII, 9; plus tard il reçoit l'épouse que le choix paternel lui destine, et seul son mariage avec Rébecca est capable de tempérer la douleur que lui avait causée la mort de sa mère. Gen., XXIV, 67. Moins soumis, Ésaü prend des femmes qui déplaisent à ses parents. Gen., XXVI, 34-35; mais Jacob se rend au désir de sa mère et va en Mésopotamie pour s'unir avec une fille de sa famille. Gen., XXVIII, 7. Joseph, comblé d'honneurs en Égypte, honore son père, qu'il aimait tendrement. Gen., XLV, 3, 9, 13; XLVI, 29.

2° *D'après la loi mosaïque.* — Quand Dieu promulgua la loi morale aux Israélites sur le mont Sinaï, il inscrivit au Décalogue les devoirs des enfants envers leurs parents, et il les plaça à la suite des commandements qui se rapportent immédiatement à lui : « Honore ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre. » Exod., XX, 12. Cf. Deut., V, 16. L'honneur dû aux parents comprend l'amour, l'obéissance, l'assistance; en un mot, tous les devoirs que la nature impose aux enfants. La crainte filiale et respectueuse est spécialement commandée. Lev., XIX, 3. Le quatrième précepte du Décalogue est le premier à qui Dieu ait attaché une récompense spéciale. Eph., VI, 2. Une longue vie sur terre est promise aux enfants qui honorent leurs parents. Cette promesse divine est bien appropriée à l'obligation qu'elle sanctionne : il convient de prolonger la vie de ceux qui respectent les auteurs de leurs jours. Les anciens Égyptiens connaissaient aussi cette promesse, car on lit sur le papyrus Prisse cet adage : « Le fils qui reçoit bien les ordres de son père vivra longtemps. » F. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 204. Ce précepte divin fut renouvelé plusieurs fois, et des peines sévères furent infligées aux enfants qui ne l'observaient pas. « Maudit soit celui qui n'honore pas son père et sa mère. » Deut., XXVII, 16. Le fils qui maudit son père et sa mère, Exod., XXI, 17; Lev., XX, 9; celui qui les frappe, Exod., XXI, 15,

sont dignes de mort. Le code assyrien punissait aussi très sévèrement les fils qui ne voulaient pas reconnaître leurs père et mère. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. v, Paris, 1887, p. 87. Cf. J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* 3e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1793, t. vi, p. 101-105.

3° *D'après les livres sapientiaux.* — Cette loi a été généralement observée en Israël. — 1. Salomon, qui honorait sa mère et se prosternait à ses pieds, III Reg., ii, 19, recommande aux enfants d'écouter les instructions de leurs parents et de suivre leurs conseils. Il compare l'obéissance filiale à une couronne de grâce sur la tête et à un collier précieux autour du cou. Prov., i, 8 et 9. Les enfants doivent attacher à leur cœur, lier à leur cou et pratiquer jour et nuit les ordres de leurs parents. Prov., vi, 20-22; ils doivent écouter aussi leurs réprimandes, Prov., xiii, 1; car l'enfant sage est le fruit de la discipline paternelle. Les enfants sages font le bonheur de leurs parents, les insensés causent leur malheur. Prov., x, 1; xv, 20; xix, 13; xxiii, 24 et 25. Salomon rappelle en particulier que l'enfant ne doit rien dérober à ses parents, Prov., xxviii, 24, et qu'il ne doit pas mépriser sa vieille mère. Prov., xxiii, 22. Il répète les terribles sanctions de la loi mosaïque. Si un fils maudit son père ou sa mère, son flambeau s'éteindra au milieu des ténèbres. Prov., xx, 20. Celui qui afflige son père et fait fuir sa mère est infâme et malheureux; son crime entraîne à sa suite la honte et le malheur. Prov., xix, 26. Celui qui soustrait quelque chose à son père ou à sa mère, sous prétexte que ce n'est pas un péché, est aussi coupable que l'homicide. Prov., xxviii, 24. Que l'œil du fils qui insulte son père et méprise celle qui lui a donné le jour soit arraché par les corbeaux du torrent et dévoré par les petits de l'aigle. Prov., xxx, 17. — Si Israël a été puni et emmené en captivité, c'est qu'il avait violé les préceptes divins, notamment celui qui ordonne aux enfants de respecter leurs parents. Ezech., xxii, 7. Les Réchabites sont loués d'avoir observé fidèlement les ordonnances particulières et les engagements de leur père. Jer., xxxv, 16. — 2. L'auteur de l'Ecclésiastique a renouvelé les recommandations de Salomon. Il a décrit en termes précis les devoirs des enfants envers leurs parents et les bénédictions que leur accomplissement attire sur les enfants. Le principe de ces devoirs, c'est l'autorité de Dieu, qui a rendu le père digne d'honneur aux yeux de ses enfants et qui a donné à la mère le droit de commander à ses fils. Les avantages que procurent aux enfants l'obéissance et le respect envers leurs parents sont nombreux : l'observation du quatrième précepte procure le salut de l'âme, l'expiation du péché, l'acquisition de mérites, la bénédiction paternelle, la joie dans les enfants et une longue vie sur terre. La pratique du devoir filial consiste à honorer et à respecter les parents en actes et en paroles, à leur obéir, à les supporter patiemment et à les assister, surtout dans la vieillesse. Il est infâme celui qui abandonne son père, et Dieu maudit celui qui irrite sa mère. Eccli., iii, 2-18. « Honore ton père et n'oublie pas les douleurs de ta mère. Souviens-toi que sans eux tu ne serais pas né, et rends-leur les soins dont ils t'ont entouré. » Eccli., vii, 29 et 30. C'est surtout au milieu des grands qu'il ne faut pas oublier ses parents, de peur d'être humilié. Eccli., xxiii, 18 et 19. Un fils ne doit rien faire sans consulter ses parents. Eccli., xxxii, 24. Qu'heureux est l'homme qui trouve sa joie et sa consolation dans ses enfants! Eccli., xxv, 10.

4° *D'après le Nouveau Testament.* — La loi chrétienne, loin d'abroger le quatrième commandement du Décalogue, l'a confirmé et perfectionné. — 1. Jésus, qui fut toujours soumis à Marie et à Joseph, Luc., ii, 51, a joint le précepte à l'exemple. Il a blâmé fortement les pharisiens, qui, par un faux attachement à leurs traditions, transgressaient les ordres de Dieu et se soustrayaient à l'obligation de venir en aide à leurs parents en promettant ou en offrant au Seigneur ce qu'ils auraient dû employer à l'entretien de leurs père et mère. Voir Corban, col. 958. Une pareille coutume annulait le quatrième précepte. Matth., xv, 3-6. Au jeune homme qui l'interrogeait, Jésus répondit que pour gagner la vie éternelle il fallait observer les commandements de Dieu, et il cita le quatrième, qui ordonne aux enfants d'honorer leurs père et mère. Matth., xix, 19; Marc., x, 19; Luc., xviii, 20. — 2. Saint Paul, rappelant aux chrétiens d'Éphèse et de Colosses leurs devoirs moraux, recommandait aux enfants d'obéir à leurs parents selon l'esprit de Jésus-Christ, non pas extérieurement comme les esclaves, mais intérieurement et en tout ce qui n'est pas contraire à la volonté divine. Cette obéissance filiale est juste et légitime, puisqu'elle est commandée par le quatrième précepte du Décalogue et qu'elle est sanctionnée par une promesse de félicité temporelle et de longévité. Eph., vi, 1-3. Il agrée au Seigneur qu'elle soit entière, κατὰ πάντα, Col., iii, 20.

5° *D'après le Talmud.* — Les Juifs sont demeurés fidèles à la loi divine du respect envers les parents. La Mischna range la piété filiale au nombre des « devoirs qui donnent à l'homme une puissance dans ce monde et dont la récompense principale est réservée pour la vie future », et la Ghémara du Talmud de Jérusalem, *Péa,* i, 1, trad. Schwab, t. ii, Paris, 1878, p. 9-13, cite de beaux exemples de cette vertu de la part des rabbins.

E. Mangenot.

ENFANTEMENT (Septante : τόκος; Vulgate : *partus;* l'hébreu n'emploie que des verbes : *yâlad, ḥôlêl,* τίκτειν, *parere, parturire*), mise au monde d'un enfant. Voir Enfant. — 1° L'enfantement est devenu douloureux, en punition de la faute originelle. Gen., iii, 16. Rachel meurt en enfantant Benjamin. Gen., xxxv, 16-19. Les écrivains sacrés comparent souvent les grandes douleurs à celles de l'enfantement, quoiqu'elles soient moins vives dans les pays d'Orient qu'en Occident. Exod., i, 19; Burckhardt, *Notes on Bedouins,* 2 in-8°, Londres, 1830, t. i, p. 96; Deut., ii, 25; Ps. xlvii, 7; Eccli., xix, 11; xlviii, 21; Is., xiii, 8; xxi, 3; Jer., vi, 24; xiii, 21; xxii, 23; xlviii, 41; xlix, 22, 24; l, 43; Ezech., xxx, 16; Os., xiii, 13; Mich., iv, 9, 10. — 2° La douleur de l'enfantement est suivie de la joie que cause la naissance de l'enfant. Joa., xvi, 21. — 3° L'enfantement est attribué au Seigneur, Ruth, iv, 13; cf. Is., lvi, 9; particulièrement quand il s'agit d'un enfantement extraordinaire ou miraculeux, comme ceux de Sara, Gen., xvii, 17, 19; xxi, 2; d'Anne, mère de Samuel, I Reg., i, 19, 20; d'Élisabeth, Luc., i, 13; et surtout de la Vierge Marie, Is., vii, 14; Matth., i, 20, 21. Cf. pour les animaux Job, xxxix, 1-3; Ps. xxviii, 9. Voir Cerf, col. 446-447. — 4° Métaphoriquement, enfanter s'emploie dans le sens de produire : IV Reg., xix, 3; le méchant enfante l'iniquité, Job, xv, 35; Ps. vii, 15; Is., lix, 4; Jac., i, 15; la bouche du sage enfante la sagesse. Prov., x, 31. — Saint Paul dit qu'il enfante de nouveau les Galates, pour signifier qu'il apporte à leur formation spirituelle tout le dévouement d'une mère. Gal. iv, 19. C'est aussi saint Paul qui compare à l'enfantement l'effort de la création pour échapper à la servitude du péché. Rom., viii, 20-22. — La production des fruits par la terre et par les arbres est comparée à un enfantement. Is., lvi, 8; Cant., vii, 12.

H. Lesêtre.

ENFER. Ce terme désigne dans l'Ancien Testament le séjour des morts en général. Il désigne dans le Nouveau Testament le séjour des morts qui ne possèdent point la béatitude du ciel. Il faut donc distinguer entre les enseignements de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. Sur les croyances des anciens Hébreux et des premiers chrétiens relatives à l'autre vie, voir Ame, t. i, col. 461.

I. L'enfer suivant l'Ancien Testament. — L'Ancien

Testament attribue une habitation commune à tous les morts. Cette habitation est appelée en hébreu *še'ôl,* terme qui dérive de *šâ'al,* soit qu'on prenne ce mot dans le sens de « creuser », car l'enfer est une caverne souterraine; soit qu'on entende ce mot dans le sens de « demander », car c'est un lieu insatiable, qui réclame toujours de nouvelles victimes. Les Septante ont traduit *še'ôl* par le terme ᾅδης, qui désignait chez les Grecs le lieu où se rendaient les âmes après la séparation du corps. Deux fois cependant, II Reg., XXII, 6, et Prov., XXIII, 14, ils l'ont traduit par θάνατος, « mort. » Ils ont omis de le rendre dans deux autres passages. Job, XXIV, 19; Ezech., XXXII, 21. Les Livres Saints écrits en grec se sont servi du mot ᾅδης dans le même sens que les Septante. La Vulgate a traduit les termes *še'ôl* et ᾅδης par *infernus, inferi, inferus,* que nous rendons ordinairement en français par le mot « enfer ».

Les croyances des anciens Israélites sur l'enfer n'ont pas varié pour le fond; mais elles se sont développées dans la suite des temps. — 1° Le *Pentateuque* considère surtout les choses communes à tous les morts dans ce séjour; 2° sans modifier cette conception, le livre de *Job,* XIX, 23-27, célèbre le libérateur qui arrachera les justes au *še'ôl* et à l'empire de la mort; 3° les *prophètes* s'arrêtent à décrire les châtiments qui sont spécialement réservés aux grands criminels; 4° les livres *deutérocanoniques,* écrits dans les derniers siècles qui précédèrent la venue du Christ, font ressortir de leur côté une sorte de récompense que les justes recevaient déjà dans le *še'ôl;* ils parlent de la purification de certaines âmes en enfer et même de la gloire et de la puissance qu'y possèdent ceux qui ont vécu saintement.

1° *Pentateuque.* — Il représente l'enfer comme un lieu souterrain, Gen., XXXVII, 35; Num., XVI, 30, plus ou moins profond, Deut., XXXII, 22, où les défunts se trouvent ensemble. Aussi dit-il de ceux qui meurent, qu'ils sont réunis à leurs pères, Gen., XV, 15; Deut., XXXI, 16, ou à leur peuple. Gen., XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 32; Num., XX, 24; XXVII, 13; XXXI, 2; Deut., XXXII, 50. On en a conclu que le rédacteur du Pentateuque ne distinguait pas entre le tombeau et l'enfer. Mais plusieurs passages prouvent qu'il ne confondait pas ces deux choses. Ainsi Jacob croit que son fils Joseph a été dévoré par une bête féroce, et par conséquent qu'il n'est pas dans un tombeau. Il s'écrie néanmoins dans sa douleur : « Je descendrai, plein de désolation, auprès de mon fils dans le *še'ôl.* » Gen., XXXVII, 35; cf. Gen., XXV, 8, 17; XLIX, 32; Num., XX, 24; Deut., XXXII, 50; XXXIV, 6. — Cette réunion aux ancêtres dans le *še'ôl* était un sujet d'appréhension pour tous les hommes. N'en soyons point surpris, puisque la mort était pour tous les fils d'Adam un châtiment du péché, Gen., III, 3, 19, et qu'avant leur libération par le Christ aucun des justes de l'Ancien Testament ne devait entrer dans le ciel. Cependant la vie d'outre-tombe paraissait moins redoutable à ceux qui avaient servi Dieu sur la terre. Ils finissent leurs jours en paix. Gen., XV, 15. Ils espéraient d'ailleurs le salut, qui devait venir à leur peuple du Seigneur. Gen., XLIX, 18. Aussi désirait-on mourir de la mort des justes. Num., XXIII, 10. — La conception de l'enfer, qui se manifeste dans le Pentateuque, est la même, sans changement appréciable, dans le livre des Juges et dans ceux des Rois.

2° *Livres moraux hébreux.* — Elle se retrouve aussi, mais sous des traits plus accentués, dans les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et Job. D'après la description poétique que ces livres nous en font, le *še'ôl* s'enfonce dans les profondeurs de la terre, Ps. XLVIII, 18; LIV, 16; LXII, 10; LXXXV, 13; LXXXVII, 7; CXXXVIII, 8; Job, XVII, 16; Prov., IX, 18; c'est un lieu ténébreux, où la lumière ne pénètre jamais, Job, X, 21, 22; Ps. XLVIII, 20; LXXXVII, 13; c'est une demeure dont l'entrée est fermée par des portes. Ps. IX, 15; CVI, 18; Job, XXXVIII, 17. Une fois qu'on y a été introduit, il est impossible d'en sortir pour revenir à la vie. Job, VII, 9, 10. L'enfer est insatiable. Prov., XXVII, 20; XXX, 15, 16. C'est la maison où se rendent tous les vivants. Job, XXX, 23. Ceux qui l'habitent sont appelés *refa'îm,* « les faibles, » de la racine *râfâh,* « défaillir. » Prov., IX, 18; XXI, 16; Job, XXVI, 5. Ils ne sont point complètement privés de sentiment, Job, XIV, 22; mais ils sont faibles et sans voix, comme des êtres qui dorment, Job, III, 13, 17, 18; ils ne savent plus rien de ce qui se passe sur la terre, Job, XIV, 21; Eccl., IX, 5, 6, 10; ils ne louent plus leur Dieu. Ps. VI, 6; XXIX, 10; LXXXVII, 11; CXIII, 17. Le *še'ôl* est aussi appelé la perdition, Job, XXI, 30; le puits de la destruction, Ps. LIV, 24; le lieu des ténèbres, Ps. CVI, 10; la terre de l'oubli. Ps. LXXXVII, 13. Mais la différence du sort des bons et des méchants qui y sont réunis n'est pas encore exprimée beaucoup plus clairement dans les livres qui nous occupent que dans le Pentateuque. Seulement ces livres expriment d'une manière plus nette et avec plus d'assurance l'espérance d'un libérateur. C'est sur ce point que les croyances se sont développées. Le Psalmiste sait que Dieu connaît la voie des justes, Ps. I, 3-6; il célèbre sa miséricorde éternelle, Ps. CXXXV; il espère être arraché au *še'ôl,* obtenir la vie bienheureuse et l'union à Dieu. Ps. XVI, 15; XLVIII, 15-16; LXXII, 24-25; XV, 9, 10. Néanmoins, en dehors de cette espérance, il ne fait pas ressortir que dans le *še'ôl* même il y ait un sort particulier pour les pécheurs et un sort différent pour les hommes justes. Il semble faire consister tout son espoir à être arraché à ce séjour des morts. Le même sentiment anime Job. Son cœur est rempli de confiance en la résurrection, qui le délivrera de la mort et lui permettra de voir Dieu. Job, XIX, 25. Ainsi c'est uniquement une attente plus précise de la délivrance des morts par le Messie rédempteur, qui s'ajoute dans ces écrits à la notion que le Pentateuque nous avait donnée de l'enfer où ils habitent.

3° *Les prophètes.* — Ils continuèrent à voir dans le *še'ôl* la demeure souterraine commune à tous les morts. Les *refa'îm* sont là, Is., XIV, 9; XXVI, 14, 19, endormis, Is., XIV, 8; Ezech., XXXI, 18; XXXII, 21, 28, 30, impuissants en général à connaître ce qui se passe parmi les vivants. Is., LXIII, 16. Cependant un écho des grands événements de la terre arrive parfois jusqu'à eux; ils s'éveillent pour s'en entretenir, dit Isaïe, XIV, 9-15. Cf. Jer., XXXI, 15, 16. Mais ce qui est plus caractéristique dans les écrits des prophètes, c'est qu'ils insistent sur les châtiments dont les crimes des impies seront punis dans le *še'ôl.* Ces malheureux, suivant Isaïe, sont au fond de l'abîme, Is., XIV, 15, enfermés ensemble comme dans une prison. Is., XXIV, 21, 22. Ézéchiel fait aussi ressortir l'horreur du sort réservé aux ennemis de Dieu. Ezech., XXXII, 18-32. Cependant, lorsqu'ils parlent des temps qui suivront la venue du Messie libérateur, ils annoncent aux pécheurs des peines plus terribles. Suivant Daniel, le même jugement de Dieu qui donnera aux justes les joies et la gloire d'une vie éternelle, précipitera les impies dans la damnation sans fin. Dan., XII, 2, 3. En parlant de ces derniers temps où s'exercera la justice de Dieu, Isaïe ne représente plus seulement l'enfer sous l'image d'une dure prison, mais sous celle d'un bûcher. Les pécheurs habiteront au milieu d'un feu dévorant et de flammes éternelles, Is., XXXIII, 14; leur ver ne mourra point, et leur feu ne s'éteindra pas. Is., LXVI, 24. Tous périront comme un vêtement usé; la teigne les dévorera. « Vous tous, dit le prophète, qui avez allumé le feu, qui êtes entourés de flammes, marchez à la lumière de votre feu et dans les flammes que vous avez excitées, les douleurs seront votre couche. C'est ma main qui vous a ainsi traités. Vous dormirez dans les douleurs. » Is., L, 9, 11; cf. Is., IX, 17-21; Jer., VII, 32; XV, 14; XVII, 4; Zach., XIV, 2-5. On reconnaît là les traits sous lesquels l'enfer devait être dépeint dans l'Évangile.

4° *Les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testa-*

ment. — Ils reproduisent les enseignements que nous venons de signaler dans les livres antérieurs. Ils menacent les impies d'affreux châtiments; le feu et le ver dévoreront leur chair. Eccli., VII, 19. Mais ce qui nous frappe, c'est qu'ils font ressortir les récompenses que les saintes âmes trouveront déjà dans le *še'ôl*. L'Ecclésiastique assure que le juste sera bien traité, qu'il sera béni de Dieu au jour de sa mort. Eccli., I, 13. La Sagesse va même jusqu'à dire que la mort prématurée du juste est une grâce de la miséricorde de Dieu, qui l'aimait et l'a retiré du milieu des méchants. Sap., IV, 7-17. Le second livre des Machabées ajoute sur l'état des morts avant la résurrection deux traits importants, où apparaît la bonté de Dieu vis-à-vis de ses amis défunts et les rapports de ceux-ci avec les vivants. Judas Machabée voit, dans un songe, Jérémie entouré de gloire, qui prie pour le peuple d'Israël avec un autre défunt, le grand prêtre Onias. II Mach., XV, 12-14. Le même Judas Machabée, plein d'espérance en la résurrection, fait offrir un sacrifice pour plusieurs de ses soldats, qui étaient tombés sur le champ de bataille après avoir violé la loi de Dieu. Le texte sacré en conclut que c'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. II Mach., XII, 42-46.

Les Juifs de cette époque distinguaient donc trois classes de trépassés, qui tous habitaient l'enfer : des justes qui, comme Jérémie, étaient dans un état heureux et pouvaient secourir les vivants par leurs prières; d'autres justes, comme les soldats de Judas Machabée, coupables de fautes légères qui ne les empêcheraient pas de prendre part à la résurrection glorieuse, et dont ils pouvaient être délivrés par les prières des vivants; enfin des criminels qui ont mérité la peine du feu. Les textes ne disent pas qu'ils la souffrent aussitôt après leur mort; mais ils donnent lieu de le supposer, puisqu'ils accordent un sort si heureux aux justes dès avant la résurrection. — On voit donc que les croyances exprimées dans l'Ancien Testament relativement au séjour des morts se sont développées d'une façon sensible à mesure qu'approchaient les temps messianiques. Les anciens Hébreux n'entrevoyaient guère dans l'enfer que son côté redoutable, parce qu'à leurs yeux la mort était toujours le châtiment du péché. Les Juifs des derniers temps, mieux instruits des règles de la justice de Dieu, apprirent que même avant la résurrection il y avait une différence profonde entre l'état des méchants et celui des saints. Cependant, malgré les obscurités de la conception que les contemporains de Moïse et de David se formaient de l'autre vie, ils n'y mêlèrent aucun des éléments mythologiques qui entrèrent dans les croyances de tous les peuples païens. Aux yeux des enfants d'Israël, l'enfer ne fut jamais autre chose que le lieu où la justice de Jéhovah s'exerçait vis-à-vis des défunts.

II. L'ENFER SUIVANT LE NOUVEAU TESTAMENT. — Il y a une notable différence entre le sens que prit le terme « enfer » dans le Nouveau Testament, et le sens qu'il avait antérieurement à la venue du Christ. L'Ancien Testament appelait « enfer » le séjour commun à tous les morts. Les chrétiens croient que le Christ a tiré les justes de l'enfer et qu'il leur a ouvert les portes du ciel. Voir CIEL. Par suite, l'enfer ne sert plus d'habitation qu'aux défunts qui ne sont pas au ciel. C'est ainsi qu'il est représenté par les Évangiles, par les Épîtres des Apôtres et par l'Apocalypse. Néanmoins, dans la parabole du bon et du mauvais riche, Luc., XVI, 19-31, le Christ s'exprime encore conformément à la croyance des Juifs de son temps, qui resta d'ailleurs vraie jusqu'à sa mort. Il place donc le juste Lazare dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire dans la partie du *še'ôl* qui était habitée par les âmes saintes et que nous nommons les « limbes ». Voir ABRAHAM (SEIN D'). Les Actes et les Épîtres des Apôtres parlent aussi de l'ancien *še'ôl*, lorsqu'ils font allusion à la descente de Jésus dans les profondeurs de la terre, Ephes., IV, 9; à son séjour passager dans l'ᾅδης, Act., II, 24, dans la prison où étaient les âmes de ceux qui avaient péri dans le déluge. I Petr., II, 19. Mais les autres passages du Nouveau Testament considèrent l'enfer comme le séjour des damnés. Ce lieu, nommé ᾅδης dans la parabole du mauvais riche, Luc., XVI, 22, 23, est appelé le plus souvent « géhenne », γέεννα, par le Sauveur. Matth., V, 29, 30; X, 28; Luc., XII, 5; cf. Jac., III, 6. Ce nom était celui d'une vallée proche de Jérusalem, où les Juifs avaient autrefois brûlé leurs enfants en l'honneur de Moloch, et que le roi Josias avait fait souiller pour empêcher ces pratiques idolâtriques. IV Reg., XXIII, 10; cf. Jer., VII, 32; XIX, 11-14. C'était, semble-t-il, un terme usité en Palestine, au temps de Notre-Seigneur, pour désigner l'enfer des impies. Saint Pierre appelle cet enfer « Tartare ». II Petr., II, 4. Il est aussi nommé « l'abîme », Luc., VIII, 31; Apoc., IX, 11; XX, 1, 3; « la fournaise de feu, » Matth., XIII, 42, 50; « l'étang de feu et de soufre, » Apoc., XIX, 20; XX, 9; XXI, 8, et « la seconde mort », Apoc., II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8, c'est-à-dire la mort sur laquelle il n'y a point de délivrance.

Les écrits du Nouveau Testament répètent en plusieurs endroits les mêmes enseignements sur l'enfer. C'est le lieu de supplice des démons et des réprouvés. Matth., XXV, 41. Les pécheurs y descendent aussitôt après leur mort. Luc., XVI, 22. Ils y souffrent dans leur corps et dans leur âme, Matth., X, 28, au milieu d'épaisses ténèbres, Matth., XIII, 12; XXII, 13; XXV, 30, des tortures affreuses, Matth., VIII, 12; XIII, 50; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30; Luc., VIII, 28, du ver qui ne meurt point et du feu qui ne s'éteint jamais. Marc., IX, 43, 45, 47. Les textes sacrés insistent sur ce supplice du feu et sur l'éternité de l'enfer. Matth., XVIII, 8; XXV, 41; Jude, 7; Apoc., XIX, 3, etc. Le Christ déclare cependant que le châtiment ne sera pas égal pour tous, mais qu'il sera proportionné aux fautes de chacun. Matth., X, 15; XI, 21-24; Luc., X, 12-15; XII, 47, 48; Apoc., XVIII, 6, 7.

Lorsque le Sauveur a laissé entendre que certaines fautes seraient remises en l'autre monde, Matth., XII, 32; Marc., III, 29, il ne parlait pas des péchés punis par le feu de l'enfer; autrement il n'aurait pu enseigner ailleurs que ce feu serait éternel. Les péchés dont il a admis la rémissibilité après la mort sont les mêmes fautes légères dont les prières des vivants peuvent délivrer les trépassés, suivant le second livre des Machabées, XII, 42-46. Ceux qui n'ont pas commis d'autres fautes évitent donc la géhenne éternelle; ils vont dans le lieu d'expiation que l'Église nomme purgatoire. — Voir Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ, Soteriologia,* in-8°, Inspruck, 1889, t. I, p. 568-622; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., in-12, Paris, 1889, t. III, p. 151-158; Atzberger, *Die Christliche Eschatologie in den stadien ihrer Offenbarung,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Henri Martin, *La vie future,* 3e édit., in-12, Paris, 1870.

A. VACANT.

ENGADDI (hébreu : *'Ên Gèdî,* « source du chevreau; » Septante : *Codex Vaticanus*, 'Ανκάδης; *Codex Alexandrinus,* 'Ηνγαδδί, Jos., XV, 62; 'Ενγάδδει, I Reg., XXIV, 1, 2; II Par., XX, 2; Cant., I, 13; *Cod. Vat.,* 'Ινγαδείν, *Cod. Alex.,* 'Ενγάδδειν, Ezech., XLVII, 10), ville du désert de Juda, Jos., XV, 62, entourée de rochers d'un accès difficile, I Reg., XXIV, 1, 2, et renommée pour ses vignes. Cant., I, 13. Elle était située sur le bord occidental de la mer Morte, Ezech., XLVII, 10, presque à mi-chemin entre les deux extrémités nord et sud.

I. NOM ET IDENTIFICATION. — Son nom primitif était Asasonthamar (hébreu : *Ḥaṣăṣôn* et *Ḥăṣeṣôn ṭâmar,* « coupe des palmiers; » Septante : 'Ασασονθαμαρ et 'Ασασαν Θαμάρ). Gen., XIV, 7; II Par., XX, 2. Josèphe, qui l'appelle 'Εγγαδί, *Ant. jud.,* IX, I, 2; *Bell. jud.,* IV, VII, 2; 'Ενγεδαΐν, *Ant. jud.,* VI, XIII, 1, et son territoire, ἡ 'Ενγεδηνή, *Ant. jud.,* VI, XIII, 4, la place à trois cents stades (plus de cinquante-cinq kilomètres) de Jérusalem, *Ant. jud.,* IX, I, 2. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica*

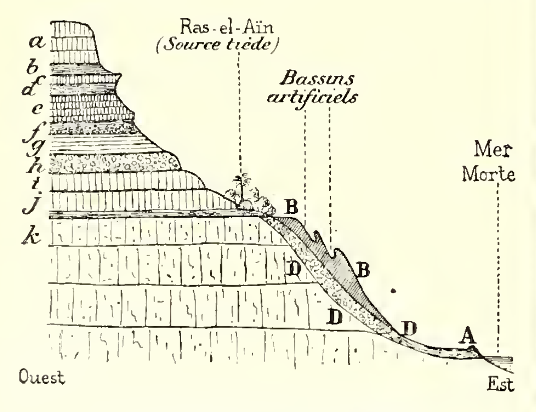
sacra, Gœttingue, 1870, p. 119, 254, nous disent que de leur temps il y avait encore « près de la mer Morte un gros bourg des Juifs appelé Engaddi, d'où venait le baume ». Le nom a subsisté jusqu'à nos jours exactement sous la même forme et avec la même signification : l'arabe عين جدي, *'Aïn Djedî*, « la fontaine du chevreau, » n'est que la traduction ou la transcription littérale de l'hébreu עין גדי, *'Ên Gêdî*. On croit aussi retrouver le premier élément d'Asasonthamar, Ḥaṣāṣôn, חצצן, dans le nom d'une vallée située au nord d' 'Aïn Djedî, l'*ouadi Ḥaṣâṣâ*, حصاصا.

II. Description. — Aïn Djédi est actuellement une oasis située entre l'*ouadi Sideir* au nord et l'*ouadi el-Areidjéh* au sud. Elle occupe un plateau étroit, espèce de terrasse suspendue à plus de 120 mètres au-dessus du rivage de la mer Morte (fig. 571). Ce plateau est entouré à l'ouest et au nord par un immense cirque formé de hauts escarpements crétacés, dont nous donnons ici (fig. 572) les différentes assises géologiques, d'après M. Lartet (dans de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, Paris [sans date], t. III, p. 78, pl. V, fig. 3). Les rochers, qui ressemblent beaucoup à ceux de la Gemmi, dans le Valais, sont formés par un calcaire rose, très dur et très poli, reposant sur de puissantes couches dolomitiques. Le chemin de Bethléhem, qui se déroule en lacets le long de ces falaises, descend par une pente effrayante, dangereuse même pour les bêtes de somme; du plateau à la mer, il faut encore une demi-heure. La source naît sous un rocher presque plat et peu épais, comme la dalle d'un dolmen celtique. Les eaux, très pures, ont une température assez élevée, vingt-sept degrés; elles sont très chargées de carbonate de chaux, malgré leur grande limpidité. Primitivement plus abondantes et plus calcarifères qu'aujourd'hui, elles ont déposé sur tout leur parcours de grandes masses de travertins ou de tufs concrétionnés, qui ont comblé les bassins artificiels destinés à les recevoir dans l'antiquité. Les pierres des bords et du fond sont toutes noires par la présence d'une grande quantité de mollusques : *Neritina Michonii, Melanopsis proemorsa, M. Saulcyi, M. rubripunctata*. De nombreux crabes d'eau douce habitent sous les pierres et au milieu des racines. Ces sources ne renferment point de poissons. Elles forment un ruisseau qui, à sa sortie de terre, coule au milieu d'un épais fourré d'arbustes et de plantes à l'aspect tropical, de roseaux gigantesques (*Arundo donax*). Ce qui donne au paysage un caractère particulier, ce sont les acacias seyals, qui produisent la gomme arabique et dont le bois a la dureté du fer; cette espèce se rencontre au Sinaï, en Arabie et dans certaines parties de la Tunisie. Voir Acacia, t. I, p. 101. On trouve encore, comme dans la plaine du Jourdain, le *Zizyphus spina Christi*, hérissé d'épines aiguës comme de fines pointes, qui rendent les fourrés absolument impénétrables. Le long du ruisseau on voit des lauriers-roses (*Nerium oleander*), des malvacées très vigoureuses (*Sida mutica*) et de très beaux tamaris (*Tamarix tenuifolius*). A côté s'élève le henné (*Lawsonia alba*), le *kôfér* du Cantique des cantiques, I, 13 (hébreu, 14). Voir Henné. — Les palmiers étaient autrefois très nombreux à Engaddi, comme l'indique le nom primitif d'Asasonthamar, et comme l'attestent Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2, et Pline, *H. N.*, V, 17. Il n'en reste rien aujourd'hui, pas plus que des vignes qui firent autrefois sa célébrité. Cant., I, 13. Des murs en



571. — Fontaine d'Engaddi. D'après une photographie.

pierres séehes, régulièrement alignés sur les flanes des collines méridionales, rappellent seuls l'existenee antérieure de ces vignobles. Près de la souree eroît une plante qui ne se reneontre qu'á Engaddi, en Nubie et dans l'Arabie du sud; e'est une asclépiadée appelée *Calotropis procera*, nommée orange de Sodome par les pèlerins. Presque arboreseente, elle a des rameaux verts, gorgés de sucs, des feuilles grandes, ovales, lancéolées, opposées deux à deux. Un sue laiteux, blane et sans goût, s'en dégage abondamment, lorsqu'on fait quelque incision. Le fruit, gros eomme une petite orange, est d'une eouleur jaune pâle. Lorsqu'il est mûr, l'enveloppe



572. — Coupe de la falaise d'Aïn-Djédi.

a. Calcaire compact gris.
b. Marnes blanchâtres.
c. Calcaire marneux.
d. Marnes blanches.
e. Calcaire marneux blanchâtre.
f. Marnes à *Ostrea Olisiponensis*, *flabellata* grand *cardium*, etc., avec un banc d'*O. Olisiponensis* à la partie supérieure.
g. Calcaire et marnes.
h. Marnes crayeuses bigarrées de jaune et de rouge, avec vésicules de gypse parcourant la masse dans tous les sens, écailles de poissons et quelques foraminifères.
i. Calcaire gris blanchâtre, avec *Ostrea Mermeti*, var., *Minor*, petites *O. Vesicularis*, var., *Judaica*, *Janira æquicostata*, et nombreux foraminifères.
j. Calcaire compact, avec les mêmes fossiles.
k. Calcaire dolomitique gris foncé, avec quelques silex gris et des empreintes de janires et d'exogyres.
A. Dépôts récents de la mer Morte.
B. Dépôts d'incrustation, avec empreintes végétales.
D. Brèches calcaires.

papyraeée se brise et laisse échapper des graines soyeuses, dont se servent les Bédouins pour faire des mèehes de fusils, ou que les femmes filent avee le eoton pour en tresser les eordes destinées à retenir le kouffiéh des hommes sur le front. On trouve de même á Aïn Djédi la pomme de Sodome (*Solanum melongena*), dont le fruit, de la grosseur d'une pomme d'api, laisse éehapper, lorsqu'on l'écrase, une quantité innombrable de fines graines, qu'on a quelquefois prises pour de la eendre. Enfin, sur les hauteurs désertes du nord, on trouve la célèbre erueifère appelée á tort rose de Jérieho (*Anastatica hierochuntia*). Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 156-159.

Les seules ruines que l'on reneontre aujourd'hui en eet endroit sont eelles d'un moulin et de deux bassins antiques assez profonds, situés entre le plateau et la plage. La plaine, qui s'étend un peu au sud, est eultivée par les Arabes Rseheidé, qui y sèment un peu de blé, de doura et une assez grande quantité de coneombres. Les montagnes environnantes sont percées de nombreuses grottes; on sait eomment David y vint un jour chercher un refuge, et eoupa un pan du manteau de Saül. I Reg., XXIV, 1, 2-5. Cf. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, t. I, p. 313. De nos jours eomme à eette époque, ees roehers escarpés sont habités par de nombreux troupeaux de bouquetins bedens, d'une admirable agilité, et dont les eornes noueuses servent á faire des manehes de poignards. Cf. I Reg., XXIV, 3. Voir BOUQUETIN, t. I, eol. 1893. Ces montagnes dénudées, longue série de roehes blanchâtres et caleaires, déehirées çà et lá par des bandes de silex noirs, eonstituent le *désert* d'Engaddi. I Reg., XXIV, 2. Des herbes à la teinte grise, des genêts rabougris, animent seuls le paysage.

Du plateau d'Aïn Djédi la vue est splendide. Au pied des falaises s'étend la mer Morte, que l'on aperçoit à peu près dans toute son étendue; au nord, e'est le promontoire de *Râs Feschkhah* et l'embouehure du Jourdain; á l'est se dressent les monts de Moab avec la ville et le ehâteau fort de Kérak, puis la presqu'île basse et maréeageuse de la *Lisân*. Vers le sud, la vue est bornée par la sombre montagne de Sebbéh, sur laquelle était bâtie la ville forte de Masada. Enfin, á l'ouest, les hauts esearpements déchirés et arides rappellent eertains passages des Alpes. Cette région, sur laquelle plane le silence du désert, a, sous les feux du soleil eouehant ou les rayons argentés de la lune, quelque ehose de très impressionnant. — Cf. U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, édit. Fr. Kruse, Berlin, 1854, t. II, p. 220-239; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 504-509; due de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 83-86; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 384-386; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, t. I, p. 312-320.

III. HISTOIRE. — Engaddi apparaît pour la première fois dans la Bible sous son nom d'Asasonthamar, à propos de l'expédition de Chodorlahomor. Gen., XIV, 7. Elle était alors au pouvoir des Amorrhéens, qui furent battus par le roi d'Élam et ses alliés. Au moment de la eonquête de la Terre Promise par les Hébreux, elle tomba dans le lot de Juda. Jos., XV, 62. Son désert servit de retraite à David, pendant qu'il subissait la perséeution de Saül. I Reg., XXIV, 1, 2. A l'époque de Salomon, elle était renommée pour ses vignobles, Cant., I, 13, qui existaient encore aux XIIe, XVe siéeles, et même au eommeneement du siècle dernier. « Un passage fort intéressant de Ludolphe de Suchen relate que les Templiers transportèrent des eépages provenant d'Engaddi dans leur domaine de Chypre, situé près de la ville de Baphe, et le pèlerin allemand dit qu'il ne eompta pas moins de dix espèees de raisins eultivés dans eet enclos. » E. Rey, *Les colonies franques de Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, 1883, p. 250, 251. Les Moabites et les Ammonites avec leurs alliés, marehant eontre Josaphat, roi de Juda, vinrent eamper à Asasonthamar ou Engaddi, suivant la eoutume des bandes pillardes qui envahissent la Palestine du sud en venant de Moab. Elles sont sûres de trouver là de l'eau et des pâturages. Elles peuvent en même temps ehoisir les routes les plus propiees à l'attaque. Le prophète Ézéehiel, XLVII, 10, pour montrer les ehangements merveilleux que l'Évangile apportera au monde, représente les eaux du lae Asphaltite eomme adoueies, remplies de poissons, et « les pêeheurs se tenant sur ees eaux, séehant leurs filets, depuis Engaddi jusqu'à Engallim ». Josèphe, *Bell. jud.*, III, VII, 5, la eite parmi les onze toparehies de Judée, et plus loin, IV, III, 2, il raconte que les sicaires réfugiés á Masada s'emparèrent un jour de cette petite ville, peu de temps avant la prise de leur forteresse par Flavius Silva, préfet de Judée sous Vespasien (an 73). Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VIII, 1-7. — Pline, *H. N.*, V, 17, mentionne les ermites esséniens qui y vivaient. Les Talmuds parlent du baume qu'on cueillait depuis Engaddi jusqu'à Ramatha. Cf.

A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 160. Le nom de l'antique cité biblique tombe ensuite peu à peu dans l'oubli. A. LEGENDRE.

ENGALLIM (hébreu : *'Ên-'Églaim*, « source des deux veaux; » Septante : Ἐναγαλλείμ), localité mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Ezech., XLVII, 10. Le prophète, voulant faire saisir par des images frappantes les merveilleux changements que produira dans le monde l'âge messianique, représente un torrent qui s'échappe du Temple de Jérusalem et vient assainir, adoucir la mer Morte. Alors, dit-il, « il y aura de nombreux poissons là où viendront ces eaux, et là où viendra le torrent tout sera sain et vivra. Les pêcheurs se tiendront sur ces eaux; *depuis Engaddi jusqu'à Engallim* on séchera les filets. » Saint Jérôme, *Comment. in Ezech.*, t. XXV, col. 473, commentant ce passage, dit : « Engallim est, en effet, à l'entrée de la mer Morte, là où le Jourdain a son embouchure, tandis qu'Engaddi se trouve où finit le lac. » Cette dernière assertion est certainement erronée, puisque Engaddi est située, non pas à l'extrémité méridionale de la mer, mais au milieu de la rive occidentale. Voir ENGADDI. La première perd par là même quelque peu d'autorité. Bon nombre d'auteurs cependant s'en servent pour chercher l'emplacement d'Engallim. Les uns pensent à *'Aïn Feschkhah*, source assez importante, qu'on rencontre vers la pointe nord-ouest du lac Asphaltite. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 378; C. F. Keil, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1882, p. 493. D'autres proposent *Aïn Hadjlah*, au-dessus de l'embouchure du Jourdain, dans la plaine qui monte vers Jéricho. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 10. Engallim serait ainsi identique à Bethhagla (hébreu : *Bêṭ Ḥoglâh*). Jos., XV, 6; XVIII, 19, 21. Il y a un certain rapprochement entre les deux noms, bien qu'ils diffèrent au point de vue de l'orthographe et de la signification. Voir BETHHAGLA, t. I, col. 1685. — Quelques-uns cherchent plutôt la localité en question à l'est de la mer Morte, dans le pays de Moab. Ils l'assimilent à l'*'Églaîm* (Septante : Ἀγαλλείμ; Vulgate : *Gallim*) d'Isaïe, XV, 8, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 98, 228, aux mots *Agallim*, Ἀγαλλείμ, placent à huit milles (près de douze kilomètres) à l'est d'Aréopolis. Ils supposent qu'il pouvait y avoir sur le bord oriental du lac un endroit empruntant son nom à cette ville, et qu'Ézéchiel aurait opposé à Engaddi, sur l'autre bord. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 762; Hengstenberg, *The prophecies of Ezekiel*, Édimbourg, 1869, p. 474. Mais les deux noms diffèrent aussi d'orthographe et de signification, bien qu'ils soient moins éloignés l'un de l'autre que *'Églaîm* et *Ḥôglâh*. Voir GALLIM. En somme, nous ne pouvons jusqu'ici que faire des conjectures plus ou moins plausibles, puisque nous manquons de bases solides pour les appuyer. A. LEGENDRE.

ENGANNIM (hébreu : *'Ên-Gannîm*, « source des jardins »), nom de deux villes de Palestine.

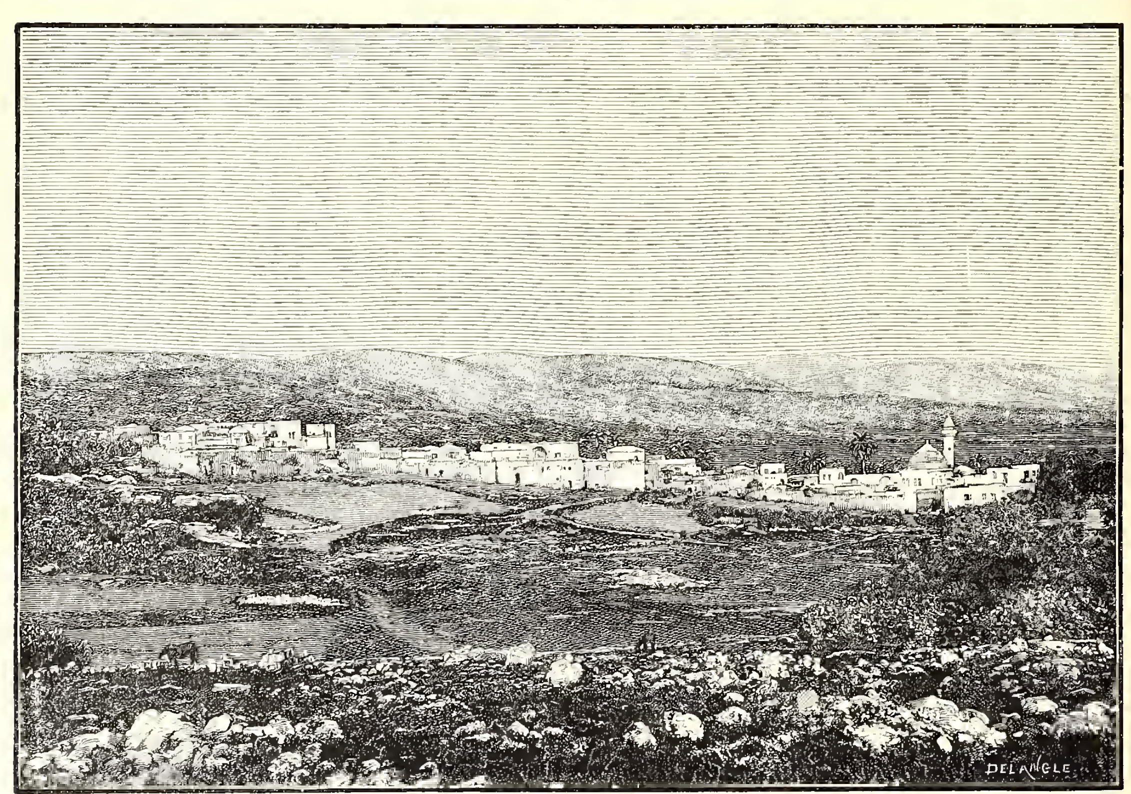
1. ENGANNIM (omis ou méconnaissable dans les Septante; Vulgate : *Ængannim*), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 34. Mentionnée entre Zanoé et Taphua, elle fait partie du premier groupe des cités de « la plaine » ou de la Séphélah. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 73, et quelques-uns après lui l'identifient avec un bourg nommé *Djênîn*, situé à une heure au sud-est d'Ascalon. Un premier inconvénient, c'est qu'on ne trouve dans les parages indiqués aucune localité de ce nom. Cf. Hirsch Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästina's*, Berlin, 1886, p. 72. Un second, c'est que l'antique ville dont nous parlons est placée ailleurs par l'énumération de Josué. Celles du même groupe, en effet, comme Estaol (*Eschu'a*), Saréa (*Sarâ'a*), Zanoé (*Khirbet Zanuâ*), Jérimoth (*Khirbet el-Yarmuq*), indiquent nettement sa position. C'est pour cela que M. Guérin, *Judée*, t. II, p. 26, la cherche à *Beit el-Djemâl*, tout près de *Khirbet Zanuâ*. La proximité de ce dernier endroit et l'existence, au bas du village, d'une excellente source qui coule dans la vallée, seraient pour lui deux raisons suffisantes de cette assimilation. Cependant la correspondance onomastique manque totalement. On la trouve d'une manière satisfaisante un peu plus haut dans *Khirbet Umm Djîna*, près d'*Aïn Schems*, l'ancienne Bethsamès. Aussi cette hypothèse, proposée par Clermont-Ganneau et les explorateurs anglais, nous semble-t-elle préférable. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 42; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 58. Oumm Djina est un petit village situé sur un monticule, et dont les maisons sont aux trois quarts renversées. Parmi les matériaux avec lesquels elles avaient été bâties, on remarque un assez grand nombre de pierres de taille très certainement antiques, ce qui prouve que ce pauvre hameau, qui compte à peine aujourd'hui une quarantaine d'habitants, avait autrefois beaucoup plus d'importance. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 28. A. LEGENDRE.

2. ENGANNIM (hébreu : *'Ên-Gannîm*; Septante : *Codex Vaticanus*, Ἰεὼν καὶ Τομμάν; *Codex Alexandrinus*, Ἠνγαννίμ, Jos., XIX, 21; Πηγὴ γραμμάτων, Jos., XXI, 29), ville de la tribu d'Issachar, Jos., XIX, 21, donnée « avec ses faubourgs » aux Lévites fils de Gerson. Jos., XXI, 29. Dans I Par., VI, 73 (hébreu, 58), passage parallèle à Jos., XXI, 29, on lit *Anem* au lieu de Engannim, et la plupart des auteurs regardent le premier mot comme une contraction du dernier. Voir ANEM, t. I, col. 573. C'est probablement aussi la même localité qui est citée, IV Reg., IX, 27, sous le nom de *Bêṭ haggân*, « maison du jardin; » Septante : Βαιθγάν; Vulgate : *Domus horti*. Ochozias, roi de Juda, étant venu à Jezraël (*Zer'în*) pour faire visite à Joram, souffrant des blessures qu'il avait reçues au siège de Ramoth-Galaad, vit le roi d'Israël immolé par Jéhu dans le champ de Naboth. Craignant pour lui-même un sort semblable, il dut naturellement reprendre tout de suite le chemin de ses États, c'est-à-dire la route qui, passant par Djénîn, traverse la Samarie pour arriver à Jérusalem. Mais, poursuivi de près par les gens de Jéhu, il fut frappé près de Jeblaam (*Khirbet Bel'améh*), et, changeant de direction, s'enfuit à Mageddo, où il mourut. Cet épisode nous montre déjà d'une certaine façon la position que devait occuper Engannim. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1; *Bell. jud.*, III, III, 4, nous parle d'un bourg nommé *Ginæa*, Γιναία, situé sur les limites de la Samarie et de « la grande plaine », c'est-à-dire de la plaine d'Esdrelon. On l'assimile généralement à la petite ville actuelle de *Djénîn*, qui correspond aussi exactement à la vieille cité d'Engannim. En effet, l'arabe جنين représente bien le dernier élément du mot composé עֵין־גַּנִּים, *'Ên-Gannîm*, le premier étant tombé, comme il arrive parfois : c'est ainsi que Bethsetta (hébreu : *Bêṭ haš-šiṭṭâh*), Jud., VII, 23, est devenu *Schouttah*. Voir BETHSETTA, t. I, col. 1744. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1893, t. XVI, p. 1, 55. La situation est également d'accord avec les données scripturaires. On a cru retrouver cette ville parmi celles que mentionnent les pylônes de Karnak. « Le nº 43, [illegible], *Ganôtou-Asnah*, « les jardins d'Asnah, » *'Asnâh* étant un nom d'homme (I Esdr., II, 50), est probablement une désignation nouvelle de En-Gannim, Beth-hag-gân, Γιναία, Djénîn. » G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de*

Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 9.

Djénîn, par son nom, sa position, ses eaux abondantes et ses beaux jardins, rappelle bien l'ancienne Engannim (fig. 573). Elle se trouve à l'entrée d'une vallée qui vient déboucher dans la grande plaine d'Esdrelon. Elle couvre les pentes douces d'une colline qui se relie à d'autres un peu plus élevées, lesquelles se rattachent elles-mêmes, vers l'est, en décrivant un quart de cercle, au Djébel Fouqou'ah. Les montagnes voisines sont couvertes de plantations d'oliviers et de figuiers; les maisons sont entourées de jardins séparés les uns des autres par des haies de cactus. La ville elle-même est protégée par une muraille de ces végétaux dont les tiges sont si énormes et les feuilles tellement entrecroisées, que tout passage serait absolument impossible, si l'on n'avait taillé de véritables portes dans ce rempart vivant. Les maisons sont en pierre et assez bien construites; un certain nombre sont en ruine. Au-dessus d'elles deux mosquées élèvent leur minaret et leurs coupoles, et quelques beaux palmiers, qui s'aperçoivent de loin, dressent leur tête gracieuse. Une belle source, véritable torrent, jaillit au milieu des oliviers sur les hauteurs qui dominent la ville; divisée en mille petits ruisselets, elle répand une agréable fraîcheur dans les jardins et les champs. Ces eaux, très limpides, sont amenées par un aqueduc, que cache souvent un fouillis de plantes grimpantes. Une quinzaine de petites boutiques forment ce qu'on appelle le *souq* ou marché. Les restes d'une puissante construction en pierres plus considérables et plus régulières que celles qui ont servi à bâtir la plupart des maisons sont regardés par les habitants comme les vestiges d'une forteresse. Ailleurs on montre les traces d'une petite église chrétienne. Les collines qui s'élèvent vers l'est sont percées de nombreuses cavernes creusées dans le roc; les unes sont d'anciennes carrières; les autres ont dû servir de tombeaux. La population actuelle est à peu près de trois mille habitants, presque tous musulmans. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 328; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLI, p. 60; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 315; Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. I, p. 271; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 44.

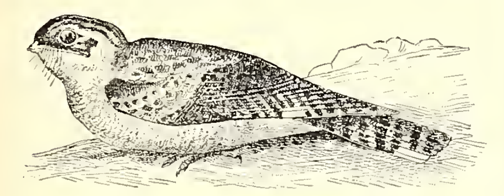
A. Legendre.



573. — Djénîn. D'après une photographie.

ENGOULEVENT, oiseau de l'ordre des passereaux fissirostres, c'est-à-dire à bec crochu mais très largement fendu, d'où le nom français de l'oiseau qui « engoule » le « vent ». Ce bec est garni de moustaches à sa base. Le plumage est gris-roussâtre tacheté de noir (fig. 574). L'engoulevent est à peu près de la taille d'une grive ou d'un merle. Il ne niche pas, mais se contente de déposer ses œufs à terre ou sur les feuilles sèches. Blotti tout le jour, il se met à chasser à partir du crépuscule, et se nourrit d'insectes, particulièrement de ceux qui incommodent les troupeaux. Comme il fréquente en conséquence le voisinage de ces derniers, la croyance populaire lui a fait donner le nom de *caprimulgus*, en français « tettechèvre ». Cf. Pline, *H. N.*, x, 40, 56. On l'appelle aussi quelquefois « crapaud volant ». Le *caprimulgus europæus* se trouve dans la plus grande partie de l'Europe. On le rencontre aussi assez abondamment en Palestine. A l'automne, l'oiseau est très gras; il constitue alors un mets délicat. — Plusieurs auteurs ont pensé que l'engoulevent est désigné dans la Bible par le mot *taḥmâs,* nom d'un oiseau rangé parmi ceux qui sont considérés comme impurs. Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15; Tristram, *The*

natural history of the Bible, Londres, 1889, p. 191. Gesenius, *Thesaurus,* p. 492, croit, au contraire, que le *ṭaḥmâs* est l'autruche. Mais les anciennes versions y ont vu un oiseau de nuit, Septante : γλαύξ; Vulgate : *noctua;* Gr. Venet. : νυκτικόραξ, et les rabbins juifs une hirondelle. Le *ṭaḥmâs* est presque certainement le hibou, et il n'est guère probable que l'engoulevent ait été compris sous ce nom. Comme cet oiseau devait être bien connu des Hébreux, il est fort à croire qu'ils l'ont désigné sans



574. — L'engoulevent.

plus de précision par le mot *ṣippôr,* qui convient à tous les passereaux et autres petits oiseaux du même genre. Ils n'ont pas dû le confondre avec l'hirondelle, dont il se distingue par des caractères assez tranchés, notamment par son habitude de se passer de nid.

H. Lesêtre.

ENHADDA (hébreu : *'Ên-Ḥaddâh,* « fontaine rapide ; » Septante : *Codex Vaticanus,* Αἰμαρέκ; *Codex Alexandrinus,* Ἠναδδά), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 21. Sa position est fixée approximativement par la place qu'elle occupe dans l'énumération de Josué, où elle est citée après Engannim, aujourd'hui *Djénîn,* à l'entrée de la plaine d'Esdrelon, vers le sud. Elle n'est cependant pas encore identifiée d'une manière certaine. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. I, p. 237-238, a voulu la reconnaître dans *'Aïn Haoûd,* au pied occidental du mont Carmel, à l'est d'Athlît. Mais, outre que ce point n'appartenait pas à Issachar, il est trop éloigné de Djénîn pour représenter l'antique cité dont nous parlons. — On l'a cherchée à l'extrémité opposée, au nord-est d'Engannim. Il y a dans le massif montagneux du Djébel Dahy, au sud-est d'Endor, un village appelé *Umm et-Thaybéh* ou simplement *Et-Taiyibéh,* qui n'est plus aujourd'hui que le triste reste d'une ville importante, située sur les pentes d'une colline dont la plate-forme supérieure était occupée par une forteresse. Au bas, au milieu d'une vallée, coule une source dont les eaux sont recueillies dans un bassin très dégradé; elle fertilisait, il y a peu d'années encore, des jardins qui ont cessé d'être entretenus. Au delà de cette vallée, vers l'est, des ruines peu étendues, sur une colline voisine, sont indiquées sous le nom de *Khirbet el-Haddâd.* C'était comme un petit faubourg de la ville. La dénomination de *Umm et-Thaybéh,* « mère de la bonté, de l'agrément, » donnée actuellement à cette localité, est tout arabe, et ne nous met point sur la voie de celle qu'elle portait autrefois. « Mais, ajoute M. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 127, dans le nom de Khirbet el-Haddâd, que conservent les ruines qui jadis en dépendaient, j'incline à reconnaître celui de *Haddâh...* Si cette conjecture est fondée, nous devons identifier les ruines elles-mêmes de Oumm et-Thaybéh avec cette antique cité, vainement cherchée jusqu'ici. » Cette hypothèse, au point de vue onomastique, est assez plausible. Elle l'est moins, si l'on considère le principe basé sur l'ordre des énumérations dans le texte sacré. Nous savons bien qu'il ne faut point exagérer cette règle, qui peut avoir son élasticité et ses exceptions. On peut se demander cependant pourquoi Josué n'aurait pas, dans ce cas, mis Enhadda près d'Anaharath, aujourd'hui *En-Na'urah,* non loin au nord-ouest d'Et-Taiyibéh. Et puis il est probable que ce dernier nom représente son correspondant, *Tôb,* bien connu dans les langues sémitiques, et qui désignait peut-être l'ancienne ville. On croit, en effet, le retrouver sur les pylônes de Karnak (nº 22), sous la forme *Toubi.* Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 5. Malgré cela, la dénomination *'Ên-Ḥaddâh* l'aurait-elle emporté plus tard, ou se serait-elle appliquée à une localité distincte, quoique voisine? Nous ne pouvons le savoir. — Une troisième opinion répond mieux à la situation que la Bible semble assigner à Enhadda; c'est celle qui place la ville à *Kefr 'Adân,* au nord-ouest et tout près de Djénîn. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883; t. II, p. 45; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 58. C'est un village de trois cents habitants, qui s'élève sur une colline, avec des jardins plantés principalement de figuiers, d'oliviers, et entourés d'une ceinture de gigantesques cactus. On y remarque un tronçon de colonne et un certain nombre de pierres de taille d'apparence antique. Si l'analogie est parfaite au point de vue topographique, elle l'est moins pour le rapprochement onomastique. Le nom est écrit *Kefr 'Adân,* avec ذ, *dal* (*th* anglais doux), dans le *Survey of Western Palestine, Name Lists,* Londres, 1881, p. 147, et *Kefr 'Adân,* avec د, *dal,* dans V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 225.

A. Legendre.

ENHASOR (hébreu : *'Ên Ḥâṣôr;* Septante : πηγὴ Ἀσόρ), une des villes fortes de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 37. Citée entre Édraï, probablement *Ya'ter,* sur la ligne frontière qui sépare Aser de Nephthali, et Jéron, aujourd'hui *Yaroun,* au sud-est de cette dernière localité, elle fait partie du groupe septentrional. Or entre ces deux points se trouve un village, *Khirbet Hazîréh,* qui, par son nom et sa position, semble bien répondre à l'antique cité. L'arabe حصيرة, *Ḥaṣîréh,* ou حزيرة, *Ḥazîréh,* est la reproduction de l'hébreu חָצֹור, *Ḥaṣôr.* D'un autre côté, l'emplacement ne saurait être plus conforme à l'énumération de l'auteur sacré. Aussi cette identification est-elle acceptée par bon nombre d'auteurs : Renan, *Mission de Phénicie,* Paris, 1864, p. 674; les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, p. 204; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 58, etc. Les ruines que renferme cet endroit sont en partie cachées par un épais fourré de hautes broussailles. « En s'ouvrant un passage à travers d'énormes touffes de lentisques, auxquels se mêlent des térébinthes et des chênes verts, on distingue çà et là les arasements de nombreuses maisons démolies, plusieurs tronçons de colonnes déplacées, restes d'un édifice détruit, l'un des jambages d'une belle porte ayant peut-être appartenu également à ce monument, et les assises inférieures d'une sorte de tour carrée, mesurant neuf mètres sur chaque face et construite avec des blocs gigantesques qu'aucun ciment n'unit entre eux. Des citernes et une piscine longue de vingt-deux pas sur onze de large fournissaient jadis de l'eau aux habitants de cette localité. Sur les premières pentes d'une colline voisine, une belle voûte cintrée en magnifiques pierres de taille jonche de ses débris une construction rectangulaire, très régulièrement bâtie, qu'elle couronnait autrefois et par laquelle on descendait, comme par une espèce de puits, dans une chambre sépulcrale dont l'entrée est actuellement obstruée par un amas de grosses pierres. Ce tombeau est désigné sous le nom de Oualy Néby Hazour. A en juger par les restes de la voûte, il paraît d'époque romaine. La chambre funéraire néanmoins est peut-être plus ancienne. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 117. L'auteur de cette description,

tout en reconnaissant que Haziréh est, selon toute apparence, la reproduction d'un nom antique analogue, fait cependant á l'identification proposée une objection qui lui semble capitale : c'est qu'aucune source n'existe au milieu ou près des ruines dont nous venons de parler, et par conséquent Enhasor, qui devait la première partie de son nom à l'existence d'une source, sans doute considérable, sur l'emplacement qu'elle occupait, ne peut avoir été situé en cet endroit. Il est sûr que cet argument enléve quelque chose de leur force aux deux premiers. — D'autres auteurs cherchent cette ville plus bas, au sud-est d'*Er-Raméh*, l'ancienne Arama de Nephthali. Jos., XIX, 36. Il y a là un site ruiné appelé *Khirbet Hazour*, occupant le plateau inférieur d'une colline nommée *Tell Hazour*. Certaines cartes même, comme celle de Van de Velde, signalent un *'Aïn Hazour*. On pourrait donc y voir l'*'En-Ḥaṣôr* de Josué. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 161; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1890, in-12, p. 333. Il est clair que le nom actuel, حضور, *Ḥazur*, représente trés bien la dénomination hébraïque. Mais cette hypothèse prète aussi le flanc à plusieurs objections. D'abord les cartes les plus complètes, comme celle du *Palestine Exploration Fund*, Londres, 1880, feuille 6, ne mentionnent pas d'*'Aïn Hazour*, et c'est là le point important. Ensuite ni le *tell* ni le *khirbet* ne renferment de vestiges d'antiquité. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 81; V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 458. Enfin, bien que paraissant plutôt appartenir á la tribu de Zabulon, ils peuvent á la rigueur rentrer dans la frontière de Nephthali; mais ils s'éloignent alors des villes qui accompagnent Enhasor dans le texte de Josué. — Les deux localités avec lesquelles on a cherché à identifier Enhasor ne sauraient représenter la vieille cité chananéenne d'Asor, que quelques auteurs ont à tort confondue avec celle-ci. Voir Asor I, t. I, col. 1105.

A. Legendre.

'ÊN-HAQ-QÔRÊ', nom donné par Samson à la fontaine que Dieu fit jaillir, á sa priére, pour le désaltérer. Septante : πηγὴ τοῦ ἐπικαλουμένου; Vulgate : *Fons invocantis*, « source de celui qui invoque ». Jud., XV, 19. Voir Samson et Ramathlechi.

ÉNIGME (hébreu : *ḥîdâh*, de *ḥûd*, « s'écarter, » parler par détours; *meliṣâh*, de *lûṣ*, « parler obscurément; » Septante : αἴνιγμα, πρόβλημα; Vulgate : *enigma, problema*), pensée proposée sous une forme obscure et allégorique et dont le sens est à deviner. — 1° Les anciens Orientaux avaient une propension marquée à exprimer énigmatiquement leurs pensées. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. III, p. 68; Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 454. Ce goût des énigmes passa chez les Grecs et les Romains. Athénée, X, 457; Pollux, X, 107; Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, XVIII, 2. Voir Konrad Ohlert, *Rätsel und Gesellschaftspiele der alten Griechen*, in-8°, Berlin, 1886. Aulu-Gelle, XII, 6, fait la remarque suivante : « Nous laissons l'énigme sans réponse, pour que les lecteurs s'affinent l'esprit par les conjectures et les recherches. » Ce jeu d'esprit plaisait aux anciens, et ils s'en servaient parfois pour donner plus de piquant à certaines idées morales et les graver d'autant plus profondément dans l'intelligence que celle-ci avait fait un plus grand effort pour les découvrir. — 2° Les Hébreux aimaient à poser et à résoudre des énigmes dans les réunions publiques, et surtout dans les festins. Cf. K. Ohlert, *Rätsel*, p. 60-67, 208-218. Au livre des Juges, XIV, 12-18, nous lisons que Samson en proposa une aux Philistins, en leur accordant sept jours pour la deviner. L'enjeu était de trente tuniques et de trente vêtements de rechange. Or Samson, quelques jours auparavant, avait trouvé dans la gueule d'un lion tué par lui précédemment, et laissé sur le sol, un essaim d'abeilles avec un rayon de miel. Il proposa donc cette énigme : « Du dévorant est sorti l'aliment, et du fort est sortie la douceur. » Au bout de trois jours, les Philistins n'avaient encore rien trouvé. L'énigme supposait, en effet, la connaissance d'un fait assez peu commun. Ils s'adressèrent alors à leur compatriote, l'épouse de Samson, qui se fit livrer le secret et le transmit aux intéressés. Le septième jour, avant le coucher du soleil, ceux-ci apportèrent leur réponse : « Quoi de plus doux que le miel et de plus fort que le lion? » A quoi Samson répliqua finement : « Vous n'auriez pas deviné mon énigme, si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse. » Cet exemple nous montre la manière dont on procédait, et comment l'appât du prix à gagner s'ajoutait à l'intérêt du probléme á résoudre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VIII, 6; Strauchius, *De ænigmate Simsonis*, dans le *Thesaurus* de Hasée et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 545-552. — Salomon s'était acquis une grande réputation par son habilcté à poser et á résoudre des énigmes. Eccli., XLVII, 17. La reine de Saba, qui en entendit parler, vint le trouver, tout d'abord « pour le mettre à l'épreuve au sujet des énigmes ». III Reg., X, 1; II Par., IX, 1. Le roi s'en tira à son honneur, et la royale visiteuse le jugea encore supérieur á sa réputation. III Reg., X, 7. A en croire Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, V, 3, Hiram, roi de Tyr, envoyait à Salomon des énigmes à résoudre. Le roi phénicien avait du reste parmi ses sujets un jeune homme, fils d'Abdémon, qui était fort habile á trouver les réponses. Josèphe, *ibid.* et *Cont. Apion.*, I, 18. — Au livre des Proverbes, XXX, 1-33, plusieurs pensées sont proposées sous forme énigmatique; la réponse suit d'ailleurs la demande : ỳ. 15 : « Trois qui sont insatiables, un quatrième qui jamais ne dit : Assez! » — ỳ. 18 : « Trois qui me sont difficiles, un quatrième où je ne vois rien; » — ỳ. 21 : « Trois choses ébranlent la terre, elle ne peut souffrir la quatrième; » — ỳ. 24 : « Quatre les plus petits de la terre, et pourtant plus sages que les sages, » etc. Aussi n'est-il pas étonnant que le même livre, dès le début, I, 6, promette au disciple du sage l'art de résoudre les énigmes. — Dans Isaïe, XXI, 11, 12, la prophétie sur Dumah prend le tour d'une énigme : « Un cri vient de Séir à mes oreilles: Sentinelles, quoi de la nuit? quoi de la nuit? — La sentinelle répond : Le matin est venu et de nouveau la nuit; si vous voulez interroger, interrogez; retournez-vous, venez! » — Ézéchiel, XVII, 2-10, écrit aussi une prophétie sous cette forme : « Fils de l'homme, propose une énigme, raconte une parabole à la maison d'Israël et parle ainsi: Voici ce que dit le Seigneur Dieu : Un grand aigle, á grandes ailes, à longues plumes, plein de plumes et de toutes couleurs, vint au Liban, prit la cime d'un cédre, brisa la tête de ses branches, les transporta dans la terre des marchands, et les plaça dans la ville des commerçants. Ensuite il prit de la semence de la terre, pour la mettre dans un champ de culture; il la prit et la mit dans un champ en plaine, auprès des eaux abondantes. Quand elle eut germé, elle devint une vigne luxuriante, mais de petite taille, avec des rameaux qui la regardaient, et elle eut sous elle ses racines. Elle devint donc une vigne, produisit des branches et poussa des surgeons. Or il y avait un [autre] grand aigle, aux grandes ailes, aux plumes abondantes, et voici que vers lui cette vigne inclina ses racines, tendit ses branches, pour qu'il l'arrosât hors des parterres où elle était plantée, alors qu'elle était dans un bon terrain, plantée auprès des eaux abondantes, pour pousser des pampres, porter du fruit et être une belle vigne. Dis donc : Voici ce que dit le Seigneur Dieu : S'en trouvera-t-elle bien? Ne va-t-il pas (le premier aigle) arracher ses racines et ravager son fruit, pour qu'elle devienne stérile quand les pousses de ses branches seront desséchées? » Dans ce passage, la parabole se mêle à l'énigme. — L'inscription tracée sur la muraille pendant le festin de Baltassar, Dan., V, 25, constitue une énigme indéchiffrable pour tout autre que Daniel. Voir col. 1250. — 3° Quelquefois l'énigme ne porte que sur un mot. Ainsi

le Seigneur dit à Jérémie, I, 11, 12 : « Que vois-tu, Jérémie? Je répondis : Je vois un bâton d'amandier (*šâqêd*). Et le Seigneur reprit : Tu as bien vu, car je vais veiller (*šoqêd*) sur ma parole pour qu'elle s'accomplisse. » Il y a là un jeu de mots en même temps qu'une énigme. — Sur le Sisach de Jérémie, XXV, 26, voir ATHBASCH, t. I, col. 1210. — Dans l'Apocalypse, XIII, 18, saint Jean propose une autre énigme, qui n'a pas encore été déchiffrée d'une manière certaine : « Que celui qui a de l'intelligence suppute le nombre de la bête. C'est un nombre d'homme, et son nombre est six cent soixante-six. » Voir BÊTE, t. I, col. 1645. — 4° La locution « voir en énigme », signifie « voir d'une manière confuse ». Il est dit de Moïse qu'il voyait le Seigneur « à découvert, et non pas par énigmes (*beḥidôt*) et figures ». Num., XII, 8. Cette manière de parler a pour but de donner une idée de l'intimité à laquelle le Seigneur admettait son serviteur, et des révélations qu'il lui faisait. — Parlant de la condition de l'homme sur la terre et de celle qui lui succédera dans l'autre vie, saint Paul écrit : « Nous voyons maintenant au moyen d'un miroir en énigme (ἐν αἰνίγματι); alors ce sera face à face. Maintenant je ne connais que partiellement; alors je connaîtrai comme je suis connu. » I Cor., XIII, 12. Ce miroir et cette énigme au moyen desquels nous atteignons Dieu et les choses de la foi, c'est d'abord la nature elle-même, qui parle du Créateur : « Ce qui est invisible en lui est devenu, depuis la création du monde, intelligible et visible, même sa puissance éternelle et sa divinité. » Rom., I, 20. C'est ensuite la révélation, qui nous fournit des notions plus claires et plus précises, mais encore énigmatiques et voilées, puisque les choses que démontre la foi restent toujours invisibles. Hebr., XI, 1. — Voir Bellermann, *De Hebræorum enigmatibus*, Erfurt, 1796; Aug. Wünsche, *Die Räthselweisheit bei den Hebräern*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 10-30. H. LESÈTRE.

ENNEMI. Voir GUERRE.

ENNOM (VALLÉE DU FILS D'). La Vulgate traduit par *Vallis filii Ennom*, Jer., VII, 31, 32; XIX, 2, 6; XXXII, 35, ou bien par *Vallis filiorum Ennom*, Jos., XVIII, 16, ou encore par *Convallis filii Ennom*, Jos., XV, 8; IV Reg., XXIII, 10, ou enfin par *Vallis Ennom* (Jos., XVIII, 16), II Esdr., XI, 30, le nom hébreu *Gê bên Hinnôm*, « vallée du fils d'Hinnom, » qui désigne une vallée au sud de Jérusalem, et qu'elle appelle aussi ailleurs Bénennum, II Par., XXXIII, 6, et Géennom. Jos., XV, 8; XVIII, 16. Voir GÉENNOM.

ENNON (Αἰνών; Vulgate : *Ænnon*), lieu où baptisait saint Jean. Joa., III, 23. Pour en déterminer la position, l'évangéliste nous dit qu'il était situé « près de Salim (Σαλείμ) », localité qui devait être par là même plus considérable et plus connue. Il ajoute que le Précurseur avait choisi cet endroit « parce qu'il y avait là beaucoup d'eau (ὕδατα πολλά) ». C'est, en effet, ce qu'indique le mot lui-même : le grec Αἰνών n'est que la traduction du pluriel araméen עֵינָוָן, *'Ênâvân*, « les sources, » ou un adjectif, *'ênôn*, dérivé de *'aïn* et signifiant « un lieu abondant en sources ». Voir AÏN 1, t. I, col. 315. Ennon se trouvait en deçà du Jourdain, d'après les paroles que les disciples de Jean viennent lui adresser : « Maître, celui qui était avec vous *au delà du Jourdain*, » Joa., III, 26, c'est-à-dire à Béthanie, au delà du fleuve. Joa., I, 28. Il devait être également à une certaine distance et non sur les rives mêmes de ce dernier, sans quoi la remarque de l'auteur sacré n'aurait pas de sens. Tels sont les seuls renseignements que nous fournit l'Écriture. Aussi sommes-nous en face d'un problème géographique dont on cherche encore la solution. Les hypothèses auxquelles il a donné lieu sont les suivantes.

1° Une tradition qui semble avoir été bien en faveur au IVe siècle place Ennon dans le *Ghôr* ou vallée du Jourdain, au sud de *Béisân*, l'ancienne Bethsan des Hébreux, la Scythopolis des Grecs. Eusèbe et saint Jérôme, en effet, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 99, 229, parlant d'« Ænon près de Salim, où Jean baptisait », ajoutent : « On montre encore aujourd'hui l'endroit (ὁ τόπος) à huit milles (presque douze kilomètres) de Scythopolis, vers le midi, près de Salim et du Jourdain. » Plus loin, au mot *Salem*, p. 149, saint Jérôme signale « à huit milles de Scythopolis, dans la plaine, un bourg appelé *Salumias* », et, dans une de ses épîtres, *Epist. LXXIII, ad Evangelum*, t. XXII, col. 680, il dit que Salem n'est pas Jérusalem, « mais un village près de Scythopolis, qui jusqu'à présent se nomme *Salem*, et où l'on montre le palais de Melchisédech, dont les ruines, par leur grandeur, attestent l'antique magnificence. » De son côté, sainte Silvie raconte qu'elle vit sur le bord du Jourdain une belle et agréable vallée, bien plantée d'arbres et de vignes, arrosée d'eaux abondantes et excellentes. Dans cette vallée était un gros bourg appelé alors *Sedima*, placé au milieu de la plaine. Comme elle demandait le nom de ce site charmant, il lui fut répondu : « C'est la cité du roi Melchis; appelée autrefois Salem, elle porte aujourd'hui par corruption le nom de Sédima. » On lui montra également les fondements du palais de Melchisédech. Se rappelant alors que saint Jean baptisait à Énon près de Salim, elle s'informa de la distance qui la séparait de ce lieu : Il est à deux cents pas, lui dit le prêtre qui la conduisait. Et elle vint à un jardin délicieux, au milieu duquel coulait une fontaine très limpide, et qu'on appelait en grec *copostu agiu iohanni* (κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰοάννου) ou « jardin de saint Jean ». Cf. J. F. Gamurrini, *Sanctæ Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad Loca Sancta*, 2e édit., Rome, 1888, p. 27-29. Aucun site aux environs de Béisân ne répond actuellement d'une manière exacte à Salem. La colline nommée *Tell eṣ-Ṣârem* pourrait en rappeler le nom, mais elle est plus rapprochée de la ville que ne le marque l'*Onomasticon*. Cependant, à la distance voulue, dans la vallée du Jourdain, on rencontre un remarquable groupe de sept sources, réunies dans un rayon assez restreint, et qui pourraient représenter les « eaux abondantes » du texte sacré. Non loin sont les ruines assez considérables d'*Umm el-'Amdân*, au nord desquelles s'élève le *Tell Ridhghah*, dont le sommet est couronné par le tombeau de *Scheikh Sâlim*, peut-être le *scheikh de Sâlim*. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1856, t. II, p. 302-303; *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 345. — Tels sont les arguments de la première opinion. On objecte que, d'après le contexte évangélique, saint Jean paraît avoir été alors en Judée, comme Notre-Seigneur. Le contexte n'a rien de clair sous ce rapport. On dit ensuite que le Précurseur ne pouvait guère fixer dans la Samarie, hostile aux Juifs, le lieu de son séjour et de son ministère. L'endroit indiqué était sur la limite de la Samarie et de la Galilée, non loin du passage fréquenté qui donnait accès d'une rive à l'autre du Jourdain; les Galiléens qui ne voulaient pas traverser la province ennemie par Sichem, pour aller à Jérusalem, descendaient par Béisân dans la vallée du Jourdain et prenaient la route de Jéricho. Le site n'était peut-être pas si mal choisi. En somme, si rien aujourd'hui ne montre avec certitude l'emplacement de Salim, il n'en reste pas moins une tradition qu'il est impossible de négliger et des conditions topographiques qui peuvent cadrer avec le récit sacré.

2° Une deuxième hypothèse cherche Ennon dans les environs de Naplouse. Il y a à l'est de cette ville une localité dont le nom, *Sâlim*, rappelle exactement celui de la cité biblique dont nous parlons, et près de laquelle sont deux sources. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 298, 333. Plus haut, vers le nord-est, le village d'*Ainun* représenterait peut-être l'Αἰνών de saint Jean. Mais, comme ce dernier en-

droit ne renferme aucune source, on a pensé à celles qu'on rencontre dans l'*ouadi Far'ah,* entre Ainoun et Salim. Cf. Conder, *On the identification of Ænon,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1874, p. 191-192; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 2 (*New Testament sites*). — Nous trouvons là aussi plus d'une difficulté. D'abord Ainoun et Salim sont trop loin l'une de l'autre. Les sources elles-mêmes sont situées dans une profonde vallée, à six kilomètres de Sâlim, et séparées de ce village par les hauteurs de *Nébi Bélân,* en sorte qu'on ne peut guère les regarder comme en étant proches. Elles sont d'ailleurs aussi près de Naplouse, à laquelle les unit la voie romaine qui allait de cette ville à Scythopolis. Pourquoi alors saint Jean n'aurait-il pas plutôt dit : « Ænnon près de Sichem? » Enfin et surtout, le plus grand inconvénient de cette opinion, c'est qu'elle place le ministère du Précurseur au cœur même de la Samarie, aux portes de la cité qui concentrait toute la haine du peuple samaritain contre les Juifs. La difficulté, sous ce rapport, est, on le voit, beaucoup plus grande que pour la première hypothèse.

3° J. Th. Barclay, *The city of the great King,* New-York, 1858, p. 558-570, a cru retrouver Ennon dans les sources de l'*ouadi Fârah,* vallée profonde et ravinée qu'on rencontre à plusieurs kilomètres au nord-est de Jérusalem. Le nom de Salim serait représenté par l'antique appellation de Jérusalem, *Salem,* ou par celui d'un ouadi nommé actuellement Salîm, plus exactement *Souléim.* Cette conjecture, qu'aucune tradition n'appuie, repose uniquement sur l'existence de certaines sources plus ou moins abondantes et sur un rapprochement assez problématique. On peut ensuite faire remarquer que l'ouadi Fârah est un ravin qui, par sa nature et son éloignement de toute ligne de communication, n'était guère fait pour attirer et réunir une grande multitude.

4° Enfin une dernière opinion cherche Ennon à l'extrémité méridionale de la Palestine. Parmi les villes assignées à la tribu de Juda et plus tard à celle de Siméon, le livre de Josué, xv, 32, en mentionne deux, Sélim (hébreu : *Šilḥim;* Septante : *Codex Vaticanus,* Σαλή; *Codex Alexandrinus,* Σελεείμ) et Aen (hébreu : *'Aïn*), dont les noms semblent rappeler ceux de Joa., III, 23. « Dans cette hypothèse, Ennon est réellement, selon les indications évangéliques, de l'autre côté du Jourdain (Joa., III, 26), en Judée, où Jésus baptise (ŷ. 22). Le lecteur comprend qu'on y entre en discussion avec des Juifs (ŷ. 25) et qu'on y soit dans un pays où les eaux devaient être rares. » E. Le Camus, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1887, in-12, t. I, p. 296, note 1. Tel est aussi le sentiment de J. N. Sepp, *Jésus-Christ, études sur sa vie et sa doctrine,* trad. Ch. Sainte-Foi, 2 in-8°, Louvain, 1869, t. I, p. 334, et de Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 33, au mot *Ænon.* Cette conjecture ne nous semble pas non plus reposer sur des bases bien solides. Aïn n'est certainement pas *Beit-Ainoun,* distante d'Hébron d'une lieue et demie vers le nord-est. Elle appartient à un groupe de villes situées plus bas. Si, avec le texte original de II Esdr., XI, 29, on ne l'unit pas à Remmon, qui suit, pour en faire *'Ên-Rimmôn,* et la placer à *Khirbet Oumm er-Roumâmîm,* à trois heures au nord de Bersabée, c'est certainement dans les environs de cette localité qu'il faut la chercher. Voir Aïn 2, t. I, col. 315. Or le pays est très pauvre en sources, et nous ne trouvons aucun endroit qui puisse répondre au texte évangélique par la richesse de ses eaux. On ne voit guère aussi pourquoi saint Jean aurait porté si loin, en dehors des voies les plus fréquentées, sa parole et son ministère. A. Legendre.

1. ÉNOCH. Voir Hénoch 2 et 4, t. III, col. 593, 594.

2. ÉNOCH (LIVRE APOCRYPHE D'). Voir Apocalypses apocryphes, t. I, col. 757-759.

ÉNON (hébreu : *Ḥăṣar 'Ênôn;* Septante : ἡ αὐλὴ τοῦ Αἰνάν; Vulgate : *atrium Enon*), point qui devait marquer la limite nord-est de la Terre Promise. Ezech., XLVII, 17. Ce nom est écrit ailleurs Énan. Voir Énan.

ÉNOS (hébreu : *'Ěnôš;* Septante : Ἐνώς), fils de Seth. Gen., IV, 26; V, 6, 7, 9-11; I Par., I, 1; Luc., III, 38. Il avait quatre-vingt-dix ans à la naissance de son fils Caïnan, et il vécut encore huit cent quinze ans, ce qui donne, pour sa vie entière, un total de neuf cent cinq ans. Gen., V, 9-11. Énos est, avec Hénoch et Lamech, le seul des patriarches antédiluviens dont l'auteur de la Genèse nous donne autre chose que le nom et l'âge : « Alors, dit le texte hébreu, on commença à invoquer (*qârâ'*) au nom de Jéhovah. » Ce que la Vulgate traduit: « Celui-ci (Énos) commença d'invoquer le nom du Seigneur. » Gen., IV, 26. Cf. Gen. XII, 8; Exod., XXXIII, 19; Ps. LXXIX, 6; CV, 1, etc. Cette phrase est obscure et a été, par suite, diversement expliquée. La paraphrase chaldaïque la rend ainsi : « On commença à profaner le nom de Dieu, » c'est-à-dire : « On commença alors à adorer de faux dieux, des idoles. » Cette interprétation est universellement rejetée. Tout le monde reconnaît que, d'après ce verset, l'époque d'Énos vit le commencement, dans l'ordre religieux, d'un certain état de choses nouveau; mais on ne s'accorde pas pour déterminer à quoi se rapporte ce commencement. 1° Les uns considèrent de préférence le dernier mot, celui de Seigneur (Jéhovah), et ils expliquent à tort ce verset en ce sens que, du temps d'Énos, on commença de connaître le nom de Jéhovah et de pratiquer son culte. — 2° La plupart pensent que l'auteur de la Genèse a voulu nous faire connaître par ces paroles quelque innovation notable dans le culte divin, par exemple, l'organisation du culte public : rites plus solennels, réunions régulières, inconnues jusqu'alors, certaines conventions acceptées dans la société sur le temps, le lieu, la nature des offrandes ou des sacrifices, etc. — 3° Quelques-uns attribuent au verbe hébreu la signification d'« être appelé du nom » [de Jéhovah], et ils rapportent divers textes bibliques qui semblent confirmer leur sentiment. Exod., XXXI, 2; Num., XXXII, 38, etc. Le sens de Gen., IV, 26, serait, d'après eux, qu'à l'époque d'Énos on commença, sans doute pour les distinguer de la race impie de Caïn, de donner aux descendants de Seth le nom d'« enfants de Dieu ». Leur opinion paraît bien peu probable. Cf. Fr. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 195. E. Palis.

ENSEIGNE GUERRIERE. Voir Étendard.

ENSEIGNEMENT (Nouveau Testament : διδασκαλία, διδαχή; Vulgate : *doctrina*) désigne l'instruction elle-même ou l'art de donner l'instruction. L'enseignement dont il est parlé dans la Bible est exclusivement religieux; mais son objet et ses organes ne sont pas les mêmes dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament.

I. Dans l'Ancien Testament. — L'enseignement religieux était donné par les parents, les prêtres et les lévites, les prophètes, les docteurs et les scribes.

1° *Enseignement des parents.* — Dieu lui-même, par la bouche de Moïse, avait prescrit aux parents d'instruire leurs enfants des devoirs de la religion. Ils devaient leur enseigner « la crainte de Dieu », c'est-à-dire la religion (voir Crainte de Dieu, col. 1099-1100), leur inculquer les préceptes de la Loi ou le Décalogue, Deut., VI, 7, et tous les autres commandements de Jéhovah, Deut., XXXII, 46, et leur apprendre toutes les merveilles que le Seigneur a opérées en faveur d'Israël. Deut., IV, 9-10. Cf. Exod., XII, 26 et 27; XIII, 8 et 14; Deut., VI, 20-25. Ils étaient tenus de remplir cette fonction d'instituteurs

en toute occasion, quand ils étaient assis dans leurs maisons, quand ils marchaient sur le chemin, quand ils se couchaient ou se levaient. Deut., XI, 19. — Salomon rapporte les leçons que son père lui avait données sur les avantages de la sagesse, Prov., IV, 3-9; il indique clairement que l'enseignement de la sagesse était traditionnel dans les familles, Prov., I, 8; VI, 20, et il affirme enfin que l'enfant sage est le fruit de la doctrine de son père. Prov., XIII, 1. — L'auteur de l'Ecclésiastique, XXX, 13, recommande au père d'instruire son fils, et il rappelle les heureux fruits de cette instruction, XXX, 2-3.

2° *Enseignement des prêtres et des lévites.* — Moïse remit le Livre de la Loi, le Pentateuque ou au moins le Deutéronome, aux prêtres et aux vieillards d'Israël, et il leur ordonna de le lire à tout le peuple rassemblé devant le Seigneur, chaque sept ans, durant l'année jubilaire, à la fête des Tabernacles, « afin qu'en entendant cette lecture les Israélites apprennent à connaître et à craindre le Seigneur, à garder et à observer tous ses commandements, et pour que leurs enfants qui l'ignorent maintenant puissent l'entendre et craignent le Seigneur tous les jours de leur vie. » Deut., XXXI, 9-13. Le cantique de Moïse devait être retenu de mémoire, pour être chanté et servir de témoignage contre le peuple apostat. Deut., XXXI, 19 et 22. Josué accomplit l'ordre de Moïse et lut aux Israélites réunis au pied des monts Hébal et Garizim ce qui était écrit dans le volume de la Loi. Jos., VIII, 34. Pendant longtemps il n'est pas fait mention de cette ordonnance dans l'Écriture. On ne peut conclure de ce silence ni que la loi n'existait pas ni même qu'elle n'était pas pratiquée. L'usage ordinaire n'était pas signalé et n'avait pas besoin de l'être. Il est permis cependant de penser que sous les rois impies la lecture régulière du Pentateuque était omise. Les princes pieux faisaient observer la pratique ancienne ou la rétablissaient. Ainsi Josaphat envoya, la troisième année de son règne, des princes et des lévites dans toutes les villes de Juda, pour instruire le peuple et lire le livre de la Loi du Seigneur. II Par., XVII, 7-9. Quand le grand prêtre Helcias eut retrouvé dans le Temple un exemplaire ancien de ce livre, peut-être même l'autographe de Moïse, le roi Josias en lut toutes les paroles dans le Temple de Jérusalem, devant tous les hommes de son royaume. IV Reg., XXII, 8-20, et XXIII, 1-3; II Par., XXXIV, 14-33. La vingtième année d'Artaxerxès, les sept premiers jours du septième mois, Esdras fit au peuple la lecture de la Loi et le décida à y conformer parfaitement sa conduite. II Esdr., VIII, 1-8. D'après l'usage juif postérieur à Esdras, on se bornait à lire, le premier jour de la fête des Tabernacles seulement, quelques parties du Deutéronome. Selon Josèphe, *Ant. jud.*, X, IV, 2, et les rabbins, c'était le grand prêtre ou le roi qui devait s'acquitter de ce devoir dans le Temple.

3° *Enseignement des prophètes.* — Les prophètes d'Israël n'avaient pas seulement pour mission de prédire l'avenir; ils étaient chargés de communiquer aux hommes toutes les volontés de Dieu, de maintenir la religion mosaïque dans son intégrité et de veiller par leurs enseignements, leurs avertissements, leurs reproches et leurs menaces, à la conservation de la pureté des mœurs et de la doctrine. Leur principale fonction était d'instruire le peuple, de conserver l'alliance conclue entre lui et Jéhovah, et de revendiquer les droits contestés ou méconnus de celui qui les envoyait et les animait de son esprit. Ces hommes inspirés n'apparaissaient pas seulement de loin en loin, dans les temps difficiles, aux moments de crise. Ils forment une série presque ininterrompue dans le cours de la plus grande partie de l'histoire d'Israël, de telle sorte que le prophétisme peut être regardé comme une institution régulière et en quelque sorte normale en Israël. La série commence à Moïse lui-même et se termine par Malachie. On en trouve l'institution divine dans la prophétie de Moïse, Deut., XVIII, 15-19; de sorte que le ministère prophétique, qui était extraordinaire quant au choix des prophètes et à l'exercice de leur mission, était le magistère ordinaire, suprême et infaillible, parmi le peuple d'Israël. Cf. J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque*, t. III, Paris, 1888-1889, p. 641-650; R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. II, 2, Paris, 1887, p. 271-280; Mgr Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892, p. 10-24; J. Brucker, *L'enseignement des prophètes*, dans les *Études religieuses*, août 1892, p. 554-580; Fontaine, *Le monothéisme prophétique*, dans la *Revue du monde catholique*, novembre 1895, p. 193-204, et janvier 1896, p. 5-25.

4° *Enseignement des scribes ou des docteurs.* — Quand la prophétie eut cessé en Israël, une autre institution, d'origine humaine, celle des scribes ou des docteurs de la loi, la remplaça pour l'instruction du peuple. Le *sôfêr* ou scribe avait eu pour première fonction d'écrire sur les rouleaux sacrés le texte de la loi et de veiller à sa conservation. Mais plus tard les scribes, tout en copiant le texte, l'étudiaient et l'expliquaient. C'est après le retour de la captivité de Babylone qu'ils devinrent plus nombreux et prirent de l'influence, en expliquant dans leurs écoles et dans les synagogues la loi et les traditions. Ils étaient assis sur la chaire de Moïse, et il fallait écouter leurs enseignements. Matth., XXIII, 2 et 3. L'explication de l'Écriture dans les réunions des synagogues (voir SYNAGOGUE) devait plus tard donner naissance à la prédication chrétienne, qui en fut la continuation et le perfectionnement. Voir ÉCOLE et SCRIBE.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — L'enseignement doctrinal de la nouvelle alliance fut dispensé successivement par Jésus, les Apôtres, les évêques et les docteurs.

1° *Enseignement de Jésus.* — Il n'était pas destiné au peuple juif seulement, mais au monde entier, dont Jésus devait être la lumière. Joa., VIII, 12; IX, 5; XII, 46; Tit., II, 11 et 12. Son objet, tout en restant exclusivement religieux, était plus vaste que celui de l'enseignement de Moïse et des prophètes. Il portait sur le nouveau royaume de Dieu, que Jésus était venu établir sur la terre. Voir JÉSUS-CHRIST. Cf. Bacuez, *Manuel biblique*, t. III, 7e édit., Paris, 1891, p. 503-515; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 96-97; de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 2e édit., Paris, 1866, p. 350-372.

2° *Enseignement des Apôtres.* — Jésus ressuscité conféra aux Apôtres, qui devaient être comme lui la lumière du monde, Matth., V, 14, la mission de prêcher l'Évangile à toute créature et d'enseigner toutes les nations. Ils devaient apprendre à tous les hommes à observer tous les commandements du Maître, qui leur promettait son assistance constante et perpétuelle dans l'accomplissement de leur mission. Matth., XXVIII, 19 et 20; Marc., XVI, 15; Luc., XXIV, 47. Ils étaient chargés de prêcher aussi la pénitence et la rémission des péchés, et de rapporter les faits dont ils avaient été les témoins. Luc., XXIV, 48; Act., I, 8. Le Saint-Esprit devait être envoyé pour leur enseigner toutes choses et leur suggérer le souvenir de tout ce que Jésus leur avait dit. Joa., XIV, 26; XVI, 13. Aussitôt après la venue de l'Esprit révélateur, saint Pierre prêche Jésus ressuscité, Act., II, 14-41; III, 12-26, et il continue ses prédications malgré la défense du sanhédrin et sans craindre la persécution. Act., IV, 17-20; V, 20, 21, 25, 28 et 42. Le livre des Actes est rempli du récit des prédications de saint Paul et de saint Barnabé. Act., XI, 26; XIII, 5, 16-41; XIV, 20; XV, 1, 35, 41; XVI, 4; XVII, 2-4, 17; XVIII, 11; XIX, 8; XX, 20; XXI, 28; XXII, 1-21; XXVIII, 31. Cf. I Cor., IV, 17; VII, 17; XIV, 33; Col., I, 28; III, 16.

3° *Enseignement des docteurs.* — A côté des Apôtres

et des prophètes, il est fait mention des docteurs, διδάσκαλοι, Act., XIII, 1; I Cor., XII, 28 et 29, dont le ministère consistait à donner exactement, avec la science convenable, l'enseignement ordinaire aux fidèles. Selon quelques critiques, les docteurs formaient une classe à part dans la hiérarchie de l'apostolat, qui aurait persévéré distincte jusqu'à la mort du dernier apôtre. Apollo aurait été un de ces docteurs. Voir t. I, col. 774-776. Cf. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 60. Comme saint Paul, Eph., IV, 11, donne une autre énumération des ministères ecclésiastiques, et qu'aux Apôtres et aux prophètes il joint des évangélistes, εὐαγγελισταί, des pasteurs et des docteurs, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, la plupart des commentateurs reconnaissent sous ces diverses désignations les évêques, les prêtres et les diacres, chargés soit de porter partout la bonne nouvelle de l'Évangile, soit de gouverner le troupeau et de l'instruire. Drach, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 407-408. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans l'Église primitive il y avait à côté des Apôtres des hommes chargés de l'enseignement public. Rom., XII, 7; I Cor., XIV, 26; Gal., VI, 6.

4° *Enseignement des évêques.* — Les Apôtres se préparèrent des successeurs, à qui ils confièrent le soin d'annoncer l'Évangile et de répandre la bonne doctrine. Saint Paul recommande à ses disciples Timothée et Tite de se livrer à l'enseignement et de donner l'exemple dans ce ministère. I Tim., IV, 13 et 16; Tit., II, 7. Timothée doit garder fidèlement le dépôt de la foi, qui lui a été confié, et répandre la saine doctrine, qu'il a reçue de la bouche de saint Paul. I Tim., VI, 2, 3, 20; II Tim., I, 13 et 14; III, 10 et 14. Il doit transmettre l'enseignement qu'il a entendu à des hommes capables de le communiquer à d'autres. II Tim., II, 2. C'est la fonction des évêques de parler et d'annoncer la vérité. I Tim., IV, 17; Tit., I, 9. Voir K. A. Schmid, *Geschichte der Erziehung*, Stuttgart, 1884, t. I, p. 294-333. E. MANGENOT.

ENSÉMÈS (hébreu : *'Ên-Šémèš*, « fontaine du soleil; » Septante : ἡ πηγὴ τοῦ ἡλίου, Jos., XV, 7; πηγὴ Βαιθσάμυς, Jos., XVIII, 17; Vulgate : *Fons solis*, Jos., XV, 7; *Ensemes, id est, Fons solis*, Jos., XVIII, 17), fontaine qui formait un des points de la frontière nord de Juda, Jos., XV, 7, et de la frontière sud de Benjamin. Jos., XVIII, 17. Elle se trouvait entre « la montée d'Adommim » (*Tal'at ed-Demm*) à l'est et « la fontaine de Rogel » (*Bir 'Éyoub*) à l'ouest, au nord de celle-ci. Voir BENJAMIN, tribu et carte, t. I, col. 1589. Sa position est donc bien indiquée à l'est de Jérusalem et de la montagne des Oliviers. Or, dans cette direction, sur la route actuelle de la ville sainte à Jéricho, à environ 1600 mètres au-dessous de Béthanie, on rencontre une fontaine qui semble bien, par son emplacement, répondre à celle que mentionne le texte sacré. Elle s'appelle *'Aïn el-Ḥaoud*, « la source de l'auge; » les chrétiens la désignent sous le nom de *fontaine des Apôtres*, parce que ceux-ci, devant nécessairement passer par là pour aller de Jérusalem à Jéricho ou revenir vers la cité sainte, ont dû s'y désaltérer. L'eau s'écoule sous une arcade ogivale (fig. 575) par un conduit pratiqué à travers une construction d'apparence arabe et à moitié ruinée, et elle tombe dans un petit bassin oblong, en forme d'auge; de là le nom que les indigènes donnent aujourd'hui à la source. A côté est un birket ou réservoir carré, mesurant six pas sur chaque face, et qu'elle remplit seulement à l'époque des grandes pluies. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 159. L'eau est assez fraîche et bonne, mais il ne faut en boire à l'auge qu'avec beaucoup de précautions, car elle est pleine de sangsues fines comme des cheveux, presque incolores, et que l'on est exposé à avaler avec la plus grande facilité. Ces annélides (*Hæmopis Sanguisuga*) se fixent alors dans l'arrière-gorge, où elles amènent en se gonflant, et par la perte du sang qu'elles occasionnent, les accidents les plus graves. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 192. — Cette identification est généralement acceptée par les voyageurs et les exégètes. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 310; V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 160; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, p. 405-408; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 42; Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 120, etc. — Cependant le P. van Kasteren placerait plutôt Ensémès sur l'ancienne route de Jéricho, au nord de la nouvelle, dans

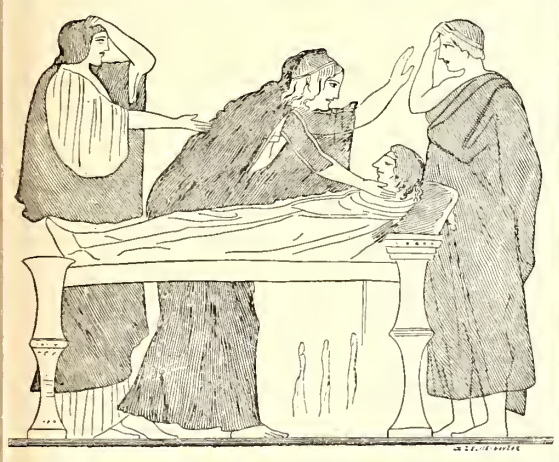


575. — La Fontaine des Apôtres. D'après une photographie.

l'*ouadi er-Raouâbêh*, où il a découvert une source, *'aïn er-Raouâbêh*, qui a dû être autrefois plus importante que maintenant. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XIII, 1890, p. 116; F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 98. A. LEGENDRE.

ENSEVELISSEMENT, derniers soins qu'on donne à un mort, avant de l'enfermer dans son tombeau. — On ignore de quelle manière procédaient les anciens Hébreux pour l'ensevelissement de leurs morts. Jacob et Joseph furent embaumés et ensevelis selon le cérémonial compliqué des Égyptiens. Gen., L, 2, 3, 25. Mais ce sont là des cas exceptionnels. D'ordinaire, c'étaient les enfants et les proches qui, de leurs propres mains, rendaient les derniers devoirs à leurs parents. Gen., XXV, 9; XXXV, 29; Jud., XVI, 31; Am., VI, 10; Tob., XIV, 16; I Mach., II, 70; Matth., VIII, 22. Dans ce dernier passage, Notre-Seigneur dit à un jeune homme de ses disciples qui demande à aller ensevelir son père : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts. » En parlant ainsi, Notre-Seigneur n'entend pas blâmer en général cet acte de suprême piété filiale. Il veut indiquer seulement que certains devoirs sociaux doivent céder le pas à une vocation spéciale. A défaut de parents, ce sont les amis ou les disciples qui procèdent à l'ensevelissement. III Reg., XIII, 29; Marc., VI, 29. L'ensevelissement par des étrangers est comme un signe de malédiction. Act., V, 6, 9, 10. — On commençait par fermer les yeux au défunt, et on le baisait. Gen., XLVI, 4; L, 1; Tob., XIV, 15. Ce double usage était familier aux anciens, et les auteurs profanes en font souvent mention. Homère, *Iliad.*, XI, 452; *Odys.*, XXIV, 294; Virgile, *Æneid.*, IX, 487; Ovide, *Trist.*, III, 3, 43; Pline,

H. N., XI, 55, etc. On portait ensuite le corps, après l'avoir lavé, dans un lieu convenable, la chambre haute, par exemple. Act., IX, 37. On entourait les pieds et les mains avec des bandelettes. Joa., XI, 44. Des aromates, de la myrrhe et de l'aloès étaient disposés autour du corps. Joa., XIX, 39, 40; cf. Joa., XII, 3, 7. Enfin le cadavre était enveloppé dans une grande pièce d'étoffe servant de linceul. Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53; Joa., XIX, 40. Le visage restait ordinairement à découvert, et, comme le défunt était conduit à son tombeau quelques heures seulement après sa mort, c'est là qu'on lui enveloppait la tête avec un autre morceau d'étoffe, le suaire.



576. — Ensevelissement d'un mort. Peinture d'un vase grec provenant d'Érétrie, conservé aujourd'hui au British Museum. Un jeune homme mort, auquel on vient de faire la dernière toilette, est étendu sur sa couche funèbre. Trois personnes sont autour de lui, faisant des gestes de douleur. D'après A. S. Murray et A. H. Smith, *White Athenian Vases in the British Museum*, in-f°, Londres, 1896, pl. VII.

Joa., XI, 44; XX, 7. — Ces quelques détails fournis par la Sainte Écriture se rapportent à des défunts de marque. Il n'est pas dit qu'on prît autant de soin des morts de condition plus modeste. Cependant l'essentiel devait subsister pour tous. « Aujourd'hui les indigènes de Palestine observent les mêmes coutumes au pied de la lettre. Après la mort, ils ferment les yeux du défunt; ils attachent les pieds et les mains avec des bandelettes et enveloppent le corps dans un linceul. Tous les assistants baisent le mort une dernière fois. Puis il est déposé dans une bière ouverte par en haut, pour qu'on puisse voir encore son visage. L'ensevelissement se fait huit heures au plus après le décès. Il en était certainement ainsi autrefois; dans les pays chauds, on est obligé de hâter l'enterrement. » Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 161. H. LESÊTRE.

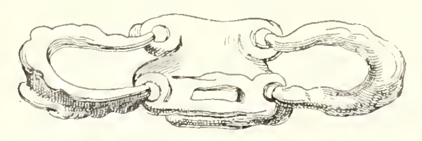
ENTERREMENT. Voir FUNÉRAILLES.

ENTRAILLES (hébreu : *raḥămîm*, de la racine *râḥam*, « être mou et tendre; » *mê'îm;* chaldéen : *raḥămîn*, Dan., II, 18; Septante : σπλάγχνα, γαστήρ, κοιλία; Vulgate : *viscera, intestina, uterus, venter*), organes renfermés dans le corps de l'homme, spécialement ceux qui sont contenus dans la cavité abdominale.

I. *Dans le sens littéral.* — C'est toujours le mot *mê'îm* qui est employé en pareil cas. Il désigne alors les intestins proprement dits, II Reg., XX, 10; II Par., XXI, 15, 19; l'estomac, Num., V, 22; Job, XX, 14; Ezech., VII, 19; le sein de la mère, Gen., XXV, 23; Ruth, I, 11; Ps. LXX (LXXI), 6; Is., XLIX, 1; le sein du père, Gen., XV, 4; II Reg., VII, 12; XVI, 11; les entrailles, σπλάγχνα, en tant que renfermant les organes de la respiration. Bar., II, 17. — Antiochus IV Épiphane périt dans d'atroces douleurs d'entrailles. II Mach., IX, 5, 6. Plutôt que de tomber vivant aux mains de Nicanor, ennemi de son peuple, un des anciens de Jérusalem, Razias, se perce d'un glaive, se jette ensuite du haut de sa maison, se relève et, saisissant ses entrailles des deux mains, les lance à la foule qui le poursuit. II Mach., XIV, 46. — Quand Judas Iscariote se pend, son ventre crève et ses entrailles se répandent à terre. Act., I, 18.

II. *Dans le sens métaphorique.* — Ainsi que le cœur (voir col. 824), les entrailles sont considérées habituellement comme le siège des sentiments de l'âme. — 1° Sentiments divers, la joie, Cant., V, 4; la douleur, Job, XXX, 27; Jer., IV, 19; Is., XVI, 11; la peur, Eccli., XXX, 7; le trouble, Lam., I, 20; II, 11; Philem., 7; l'amour du devoir. Ps. XXXIX (XL), 9. — 2° La tendresse affectueuse envers les siens, Gen., XLIII, 30; III Reg., III, 26; envers les malheureux, les affligés de toute nature, Am., I, 11; Zach., VII, 9; Philem., 12, 20; envers le prochain en général, Phil., II, 1; Col., III, 12; envers les disciples qu'on a évangélisés. II Cor., VII, 15. C'est pourquoi il est dit que « les entrailles du méchant sont dures ». Prov., XII, 10. Saint Paul reproche aux Corinthiens d'avoir les entrailles étroites, II Cor., VI, 12, et saint Jean se sert de l'expression « fermer ses entrailles », I Joa., III, 17, pour indiquer que l'on manque de compassion envers le prochain. A ce point de vue, la terrible mort de Judas est symbolique; le malheureux perd ses entrailles pour signifier qu'il a abdiqué tout sentiment de tendresse, de miséricorde et de compassion. Cf. Ps. CVIII, 16, 17. — 3° La faveur obtenue auprès de quelqu'un. Gen., XLIII, 14; II Esdr., I, 11; Dan., I, 9. — 4° Le mot *raḥămîm* (deux fois seulement le mot *mê'îm*, Is., LXIII, 15; Jer., XXXI, 20) est souvent appliqué à Dieu lui-même, pour désigner sa miséricorde envers les hommes. Les versions traduisent alors par ἔλεος, οἰκτιρμός, *misericordia, miseratio.* III Reg., VIII, 50; Ps. XXIV, 6; XXXIX, 12; L, 3; LXVIII, 17; LXXVIII, 8; CII, 4; CV, 46; CXVIII, 156; Is., XLVII, 6; LIV, 7; Jer., XLII, 12; Dan., IX, 18; Ose., II, 21. Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, évoque la même idée quand il parle des « entrailles de la miséricorde de notre Dieu ». Luc., I, 78. Saint Paul emploie l'expression « dans les entrailles de Jésus-Christ », Phil., I, 8, pour dire dans son amour, en union avec lui. — Le verbe σπλαγχνίζομαι, *misereor*, « j'ai les entrailles émues, » marque la profonde compassion de Notre-Seigneur envers les hommes. Matth., IX, 36; XIV, 14; XX, 34; Marc., VIII, 2. Cf. Andr. Buttig, *De emphasi verbi* σπλαγχνίζομαι, dans le *Thesaurus novus*, de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 413-417.
H. LESÊTRE.

ENTRAVES, chaînes et anneaux de métal qui sont fixés aux pieds et empêchent de faire de grands pas, de courir et par conséquent de s'échapper (fig. 577). Ils diffèrent des ceps, qui fixent au sol le prisonnier et lui interdisent absolument la marche. Voir col. 431. — Les entraves, appelées par les Septante πέδαι, et par la Vulgate



577. — Entraves antiques. D'après Saglio et Daremberg, *Dictionnaire des antiquités*, t. I, p. 1428.

compedes, ont différents noms en hébreu : 1° *maśṭêmâh*, Os., IX, 7, 8, le faux prophète est une entrave pour le peuple (sens douteux. Vulgate : *amentia, insania*); — 2° *kébél*, l'entrave de Joseph, prisonnier en Égypte, Ps. CIV (CV), 18, et celles qui seront imposées aux rois des

nations idolâtres (χειροπέδαι, *manicæ*), Ps. CXLIX, 8; — 3° *ziqqîm*, les entraves mises aux pieds des prisonniers, Job, XXXVI, 8; des rois idolâtres, Ps. CXLIX, 8; des princes africains soumis à Cyrus, Is., XLV, 14; des princes de Ninive vaincue, Nah., III, 10; — 4° *neḥuštaîm*, la double chaîne d'airain qui relie les pieds des prisonniers, II Reg., III, 34; du roi Manassé, conduit à Babylone, II Par., VIII, 11; du roi Sédécias, emmené prisonnier dans les mêmes conditions, IV Reg., XXV, 7; Jer., XXXIX, 7; LII, 11 (voir CHAINES, fig. 166, col. 480); — 5° *'ékès*, entrave (Vulgate : *agnus;* Septante : κύων), pour « celui qui a une entrave », qui ne sait pas échapper aux séductions. Prov., VII, 22. Au pluriel, les *'ăkâsîm* sont les chaînettes que les femmes élégantes s'attachaient aux pieds. Is., III, 16, 18. Voir col. 180 et PÉRISCÉLIDE. — On mettait les entraves aux pieds des esclaves rebelles, Eccli., XXXIII, 28, 30 (fig. 578); des hommes dangereux, tels que certains possédés. Marc., V, 4; Luc., VIII, 29. — La sagesse est une entrave qui règle les pas de l'homme, Eccli., VI, 25, 30; mais la science est pour le sot une entrave qui ne fait que le gêner. Eccli., XXI, 22.


578. — Esclave, figuré par Saturne, travaillant enchaîné. D'après une pierre gravée.

H. LESÊTRE.

ÉPAPHRAS ('Επαφρᾶς), chrétien de l'Église de Colosses, que saint Paul appelle « son cher co-serviteur », συνδοῦλος, « le fidèle ministre (διακόνος) du Christ. » Col., I, 7. Ce nom est une contraction de celui d'*Epaphroditus*. On le rencontre dans plusieurs inscriptions grecques (*Corpus inscript. græc.*, 268, 1732, 1820, 1963, 2248, 6301, 6926, etc.), et latines (*Corpus inscript. lat.*, t. II, 1896; V. De Vit, *Totius latinitatis onomasticon*, t. II, 1868, p. 729). D'après Col., IV, 12, le chrétien Épaphras était originaire de Colosses même, et sans doute païen de naissance. Cf. Col., IV, 11. D'après un récit que saint Jérôme, *Comment. in Epist. ad Philem.*, 23-24, t. XXVI, col. 617, rapporte en le qualifiant de *fabula*, Épaphras aurait été d'origine juive et compatriote de saint Paul. Quoi qu'il en soit, rempli du zèle apostolique, Col., IV, 12-13, c'est lui qui avait fondé l'Église de Colosses et probablement aussi d'autres Églises du bassin du Lycus, Laodicée et Hiérapolis, cf. Col., IV, 13, que saint Paul n'avait pas visitées en personne. Col., II, 1. L'hérésie chercha à s'y glisser, et Épaphras, pour mettre à l'abri de l'erreur ceux qu'il avait amenés à la vraie foi, leur fit écrire par saint Paul, afin qu'ils restassent fidèles à l'enseignement qu'il leur avait donné. Col., II, 6-7. Voir col. 866. Comment Épaphras se trouvait-il avec saint Paul quand ce dernier écrivit son Épître, Col., IV, 12, on ne le sait pas exactement. Nous apprenons par la lettre à Philémon, ℣. 23, où Épaphras est aussi nommé, qu'il était « le compagnon de captivité », συναιχμάλωτος, *concaptivus*, de l'Apôtre à Rome (d'après d'autres, avec moins de probabilité, à Césarée, voir col. 867). Le reste de son histoire nous est inconnu. Les martyrologes font de lui le premier évêque de Colosses et disent qu'il souffrit le martyre dans cette ville. Baronius, *Martyrol. rom.*, in-f°, Rome, 1600, au 19 juillet, dit que ses reliques sont conservées à Rome, à Sainte-Marie-Majeure. — Le texte reçu grec et la Vulgate, Col., I, 7, portent : « Épaphras,... fidèle ministre du Christ Jésus ὑπὲρ ὑμῶν, *pro vobis*, auprès de vous. » Quelques manuscrits, au contraire, ont ὑπὲρ ἡμῶν, « pour nous. » De sorte que le sens serait qu'Épaphras était le ministre de Jésus-Christ auprès des Colossiens à la place de l'Apôtre; mais cette leçon est douteuse. Voir Ch. J. Ellicott, *St Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians*, 4e édit., Londres, 1875, p. 117. — D'après certains critiques, tels que Grotius, *In Col.*, II, 7, *Opera*, Amsterdam, 1679, t. II, part. II, p. 922, le nom d'Épaphras étant une contraction d'Épaphrodite, le personnage qui porte ce dernier nom, Phil., II, 15; IV, 18, ne serait pas différent d'Épaphras. Cette identification ne repose que sur l'identité possible du nom et est peu vraisemblable. On célèbre sa fête dans l'Église latine le 19 juillet. Voir ÉPAPHRODITE. Cf. J. D. Strohbach, *De Epaphra Colossensi*, in-4°, Leipzig, 1710; *Acta sanctorum*, t. IV julii (1725), p. 581-582.

F. VIGOUROUX.

ÉPAPHRODITE ('Επαφρόδιτος, « d'Aphrodite, » nom correspondant au latin *Venustus*), chrétien de Philippes, « coopérateur et compagnon de lutte, » συνεργὸς καὶ συστρατιώτης, de saint Paul. Phil., II, 25; IV, 18. Nous ne savons de lui que ce que nous en apprend l'Apôtre dans son Épître aux Philippiens. Ses compatriotes le chargèrent de porter à Rome des aumônes à saint Paul, qui y était prisonnier. Là il fut gravement malade, et, après sa guérison, saint Paul le chargea de rapporter à l'Église de Philippes ses lettres de remerciements. Phil., II, 25-30. A cause de la similitude de nom d'Épaphras et d'Épaphrodite (voir ÉPAPHRAS), quelques commentateurs ont supposé que le messager des Philippiens auprès de saint Paul était le même que le fondateur de l'Église de Colosses, Col., I, 7; mais leur opinion est sans vraisemblance. Le nom d'Épaphrodite était très répandu. Suétone, *Nero*, 49; *Domit.*, 14; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 1; II, 41, etc.; Tacite, *Ann.*, 15, 55, etc. On le rencontre souvent dans les inscriptions. Böckh, *Corp. inscript. græc.*, 1811, 2562. Voir W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., Brunswick, 1863, t. I, p. 363. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait dans les Épîtres de saint Paul un Épaphras et un Épaphrodite. On ne s'expliquerait pas d'ailleurs pourquoi l'Apôtre nomme toujours, sous la forme Épaphras, le Colossien qui était son compagnon de captivité, et toujours, sous la forme Épaphrodite l'envoyé des Philippiens, si c'était le même personnage. De plus, la ville macédonienne de Philippes était si éloignée de Colosses en Phrygie, qu'on ne voit pas comment elle aurait pu charger Épaphras de porter ses aumônes à Rome. Enfin Épaphras était compagnon de captivité de saint Paul, et rien n'indique que l'Apôtre ait pu lui faire porter son Épître à Philippes. Phil., II, 20.

Les Grecs qualifient saint Épaphrodite d'apôtre. Quoique l'expression de saint Paul, ὑμῶν ἀπόστολον, *apostolum vestrum*, qui est suivie de *ministrum necessitatis meæ*, « mon aide dans mes nécessités, » Phil., II, 25, doive se prendre dans le sens général de « votre *messager*, qui a subvenu à mes nécessités » (en m'apportant vos aumônes), ce Philippien mérita assurément le titre d'apôtre comme les autres prédicateurs de la foi à cette époque. Le Pseudo-Dorothée, *De septuaginta discipul.*, 54, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1065, le compte parmi les soixante-dix disciples du Sauveur et le fait évêque d'Andriaque, ville de Lycie, à l'embouchure de la rivière qui passe à Myra : c'est la ville où saint Paul, conduit de Césarée à Rome, dut s'embarquer sur le navire d'Alexandrie. Act., XXVII, 5-6. Mais le témoignage du Pseudo-Dorothée est très contestable. Théodoret, *In Phil.*, II, 25, t. LXXXII, col. 576, pense qu'il était évêque de Philippes. Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 2e édit., Paris, 1701, t. I, note 65, p. 574; *Acta sanctorum*, 22 martii, t. III (1668), p. 370; J. A. Siep, *De Epaphrodito Philippensium apostolo ex Sacra Scriptura*, in-4°, Leipzig, 1741.

F. VIGOUROUX.

ÉPAULE (hébreu : *kâtêf;* Septante : ὦμος; Vulgate : *humerus, scapula*), partie supérieure du bras par laquelle

celui-ci se rattache au tronc du corps humain. I Reg., IX, 2; X, 23; Job, XXXI, 32; II Mach., XII, 30; XV, 30. — L'épaule sert à porter les fardeaux. Num., VII, 9; Jud., XVI, 3; I Par., XV, 15; Is., X, 23; XLVI, 7; XLIX, 22; Ezech., XII, 6, 7, 12; Eccli., VI, 26; Bar., VI, 3, 25; Matth., XXIII, 4; Luc., XV, 5; etc. — Les épaules du guerrier sont couvertes par la cuirasse. I Reg., XVII, 6. Quand elles ne l'ont pas, elles sont exposées aux coups pendant le combat. II Mach., XII, 35; XV, 30. — L'épaule rebelle est celle qui se refuse à porter le joug. II Esdr., IX, 29; Zach., VII, 11. — « Tourner l'épaule » signifie « s'en retourner », parce qu'on exécute ce mouvement pour s'en aller et revenir là d'où l'on était parti. Les Septante et la Vulgate ont conservé cette locution dans leur version. I Reg., X, 9. — La jonction des deux épaules s'appelle *šekém*. C'est sur le *šekém*, sur les épaules, que se place l'insigne du commandement. Is., IX, 4; XXII, 22. Agir d'un même *šekém* ou d'une même épaule, Soph., III, 9, c'est être d'accord pour accomplir un devoir. Voir Dos. — Métaphoriquement, on donne le nom de *kâţêf* au flanc d'une montagne, Deut., XXXIII, 12; aux côtés d'un édifice, Exod., XXVII, 15, etc.; au bord de la mer, Num., XXXIV, 11; au point par où l'on tombe sur un ennemi. Is., XI, 4; Ezech., XXV, 9. H. LESÈTRE.

ÉPEAUTRE. Hébreu : *kussémêţ*; Septante : ὄλυρα, ζέα; Vulgate : *far, vicia*.

I. DESCRIPTION. — On donne le nom vulgaire d'épeautre à plusieurs froments dont les grains, à maturité, sont étroitement enveloppés par les glumelles ou balles, et ne peuvent en être séparés par le simple battage sur l'aire; il faut pour cela une opération spéciale. Deux principales espèces ou races sont à distinguer. — 1° Le grand épeautre (*Triticum Spelta* L.), qui possède deux grains dans chaque épillet. Les expériences de Vilmorin ont montré que cette plante est très voisine du vrai blé, car on peut obtenir entre eux des métis dont la fertilité est complète. En outre, parmi la descendance croisée de variétés appartenant au véritable *Triticum sativum*, cet habile expérimentateur a obtenu des formes qui rentrent absolument dans les épeautres : on peut donc conclure de ces faits à l'unité spécifique du groupe entier. Comme d'ailleurs l'origine de l'épeautre reste des plus problématiques, que sa spontanéité est fort douteuse dans les régions d'Asie Mineure et de Perse où on l'a signalée, il est permis d'y voir une simple race artificielle obtenue par la culture à une époque qu'il est impossible de préciser. C'est à cette race qu'il convient de rattacher le *Triticum dicoccum* Schrank (*Tr. amyleum* Seringe), dont la différence tient seulement à sa rusticité plus grande, lui permettant de résister aux hivers les plus rigoureux de la Suisse et de l'Allemagne, et à la richesse de sa graine en réserves amylacées. — 2° Le petit épeautre (*Triticum monococcum* L.). Cette espèce, bien distincte par son grain solitaire dans chaque épillet (fig. 579), a une origine incontestablement sauvage dans la Grèce, l'Asie Mineure et la Mésopotamie. Elle s'éloigne davantage du froment, avec lequel elle n'a produit jusqu'ici aucun hybride. Cf. Vilmorin, *Bulletin de la Société botanique de France*, t. XXVII (1880), p. 356; A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, p. 291. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *kussémêţ* est mentionné trois fois dans la Bible, deux fois au singulier, Exod., IX, 32; Is., XXVIII, 25, et une fois au pluriel, *kussemim*, Ezech., IV, 9. Les Septante traduisent par ὄλυρα dans Exod., IX, 32, et Ezech., IV, 9, et par ζέα dans Is., XXVIII, 25; la Vulgate met *far* pour Exod., IX, 32, et *vicia* pour les deux autres passages. En rendant *kussémêţ* par *vicia*, « vesce, » le traducteur de cette dernière version rapprochait sans doute le mot hébreu de l'arabe *kirsenna*, qui a, en effet, cette signification et non pas celle d'épeautre, comme l'ont cru quelques exégètes. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. IX, 1886, p. 11. Quant au mot *far*, employé dans Exod., IX, 32, comme il est placé à côté de *triticum*, il peut désigner particulièrement la seconde espèce de froment, cultivé chez les anciens, c'est-à-dire l'épeautre. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, in-4°, t. II, 2e part., 1896, p. 1343-1344. Il est très difficile de savoir au juste ce que les Septante entendaient par ὄλυρα et ζέα, parce que les anciens auteurs, comme Hérodote, II, 36; Théophraste, *Hist. plant.*, II, 4; VIII, 4; Dioscoride, *De materia medic.*, II, cap. III, 113; Pline, *H. N.*, XVIII, 19, 20, etc., tantôt identifient, tantôt distinguent les céréales désignées par ces deux noms, et,



579. — 1. Tige d'épeautre (*Triticum spelta*). — 2. Épi de *triticum monococcum*. — 3. Épi de *triticum spelta*.

dans ce dernier cas, leurs descriptions de l'une ou de l'autre sont incomplètes et loin de concorder entre elles. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, 1re part., in-8°, Paris, 1897, p. 28-29. Pour aboutir à une solution plus sûre, il est préférable d'examiner la question à part pour chacun des pays où le *kussémêţ* est signalé, l'Égypte, la Palestine et la Chaldée.

1° Pour l'Égypte, le *kussémêţ*, traduit par ὄλυρα et *far*, Exod., IX, 32, est mentionné au sujet des dégâts produits par la grêle pendant la septième plaie d'Égypte. On constate que le lin et l'orge, déjà montés, furent détruits, tandis que le blé et le *kussémêţ*, plus tardifs, ne furent pas endommagés. La plante qui se cache sous ce nom ne paraît pas être l'épeautre proprement dit ou *Triticum spelta*. Hérodote, II, 36, assure sans doute que les Égyptiens cultivaient l'olyra, « que quelques-uns, ajoute-t-il, appellent *zeia*. » Mais par cet ὄλυρα il doit entendre une céréale plus différente du blé et de l'orge que ne l'est l'épeautre, puisque, selon lui, les Égyptiens, au moins certains d'entre eux, regardaient comme une honte de se nourrir de blé ou d'orge et préféraient l'*olyra*. De

plus l'épeautre, *Triticum spelta*, n'est pas une plante des pays chauds; jamais on n'en a trouvé les graines dans les tombeaux de l'Égypte; on ne le voit pas non plus indiqué sur les monuments, et les voyageurs modernes ne l'ont jamais rencontré dans les cultures de la vallée du Nil. Delile, *Histoire des plantes cultivées en Égypte*, dans *Description de l'Égypte, Histoire naturelle*, in-4°, 1812, t. II, p. 15; Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, 3e édit., in-8°, Paris, 1886, p. 291; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, p. 30. Mais Schweinfurth, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886, n° 7, p. 420, 424, a reconnu des épis et des graines du *Triticum dicoccum* ou amidonnier au milieu d'offrandes provenant d'une tombe de Gébéleïn, et il regarde cette plante, variété de l'épeautre proprement dit, comme répondant assez bien au *boti* copte, équivalent de l'hébreu *kussémét* et du grec ὄλυρα, non seulement dans Exod., IX, 32, mais encore dans Is., XXVIII, 25, et Ezech., IV, 9. Il faut dire cependant que, dans une *scala* copte (nomenclature de noms coptes expliqués en arabe), le mot *boti* est rendu par *al-dourâ*, le doura ou sorgho. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 23. D'ailleurs la découverte de Schweinfurth est restée isolée, et il est bon de remarquer avec Delile, cité plus haut, qu'aucune espèce d'épeautre ne se retrouve cultivée dans toute l'étendue de l'Égypte.

2° Pour la Palestine, qui a des régions plus froides, la présence de l'épeautre serait *à priori* plus croyable. Th. Kotschy, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, p. 655, aurait trouvé le *Triticum dicoccum* à l'état sauvage sur les pentes de l'Hermon. Serait-ce là le *kussémét* que nous voyons dans une comparaison où Isaïe, XXVIII, 25, parle de la sagesse du laboureur? « N'est-ce pas après avoir aplani la surface du terrain que le laboureur répand de la nielle et sème du cumin, qu'il met le froment par rangées, l'orge à une place marquée, et le *kussémét* sur les bords du champ. » Ou bien faut-il plutôt identifier la céréale hébraïque avec le *Triticum monococcum*, ou engrain? Celui-ci conviendrait mieux que le premier; car, étant plus différent du blé ordinaire, on comprend facilement que dans l'énumération d'Isaïe il ne vienne qu'au troisième rang, séparé du blé par l'orge. Cependant il doit peut-être ce rang, non pas à sa différence plus marquée d'avec le blé, mais à la place du champ où il était semé. Comme cette plante s'accommode des sols les plus mauvais, il est naturel qu'on lui réservât les bords du champ, donnant au blé et à l'orge de meilleurs terrains. Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, p. 294, ne croit pas néanmoins qu'on puisse reconnaître la culture habituelle de ces divers épeautres chez les Hébreux, et il rejette leur identification avec le *kussémét*. Le sorgho, au contraire, était et est encore largement cultivé, non seulement en Égypte, mais dans les contrées de l'Asie orientale, et pourrait plus justement s'identifier avec le *kussémét*: c'est ce qui résulte aussi du troisième texte, relatif à la Babylonie.

3° Ézéchiel, IV, 9, captif en Chaldée, dans une prophétie en action dirigée contre Jérusalem, reçoit l'ordre de prendre du froment, de l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et des *kussemîm*, de les mélanger dans un vase et d'en faire du pain. Remarquons, en passant, qu'on trouve des mélanges analogues de céréales et de légumes secs assez souvent employés chez les anciens. Pline, *H. N.*, XVIII, 30. Cf. E. Fournier, art. *Cibaria*, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, 2e partie, 1887, p. 1144. L'épeautre existait-il en Chaldée? Olivier, *Voyage*, 1807, t. III, p. 460, prétend l'avoir trouvé à l'état spontané en Mésopotamie, en particulier dans une localité impropre à la culture, au nord d'Anah, sur la rive droite de l'Euphrate. Mais Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, p. 292, en doute, et pour lui la patrie des épeautres ce sont les régions moins chaudes de l'Asie Mineure et de l'Europe orientale. Aucun auteur ne constate avec certitude leur culture en Babylonie. D'ailleurs, s'il s'agissait d'une espèce quelconque d'épeautre, il serait plus naturel, dans l'énumération d'Ézéchiel, IV, 9, de voir les *kussemîm* placés à côté du blé et de l'orge, avec lesquels l'épeautre a plus d'analogie, qu'après les fèves, les lentilles et le millet. De plus les grains mentionnés ici sont comme associés deux à deux : le froment et l'orge, les fèves et les lentilles, le millet et les *kussemîm*. Ce doit donc être vraisemblablement une plante assez semblable au millet; ne serait-ce pas le sorgho, comme nous l'avons insinué déjà pour les deux autres textes? Voir SORGHO.

E. LEVESQUE.

ÉPÉE (hébreu : *ḥéréb*, Deut., XIII, 15; Jos., VI, 21; VII, 24; X, 28, etc.; *mekêrâh*, pluriel *mekêrôṭ*, Gen., XLIX, 5; *peṭiḥâh*, Ps. LV, 22 [Vulgate, LV, 21]; grec : μαχαίρα, Gen., XXII, 6, 10; XXXI, 26; Exod., XV, 9; Jud., III, 16; Matth., XXVI, 47-55; Marc., XIV, 43-48, etc.; ῥομφαία, Gen., III, 24; Exod., V, 21; Jos., V, 13; Jud., I, 8; Apoc., II, 16; VI, 8, etc.; ξίφος, Jos., X, 28; Ezech., XVI, 39; XXIII, 47, etc.; latin : *ensis*, I Reg., XIII, 22; XXV, 13; II Reg., XXI, 16; I Par., X, 4; Cant., III, 8; *gladius*, Gen., III, 24; XXII, 6; Exod., V, 3, etc.; *mucro*, Jer., XLVII, 6). La poignée de l'épée se dit en hébreu *niṣâb*, en grec λαβή, en latin *capulus*, Jud., III, 22; *lahab* signifie l'éclat ou la flamme de la lame; les Septante traduisent ce mot par φλόξ, et la Vulgate simplement par *ferrum*. Jud., III, 22. On trouve ailleurs le mot *beraq* pour désigner l'éclair lancé par la lame, Deut., XXXII, 41; les Septante traduisent par ἀστραπή, et la Vulgate par *fulgur*. Ezech., XXI, 15, les Septante traduisent par σφάγια, et la Vulgate par *gladii limati ad fulgendum*. Le fourreau est désigné en hébreu par les mots *nâdân*, I Par., XXI, 27, *nidenéh* (chaldéen), Dan., VII, 15, et *ṭa'ar*, I Sam. (Reg.), XVII, 15; II Sam. (Reg.), XX, 8; Jer., XLVII, 6; Ezech., XXI, 8, 10, 35, etc.; dans les Septante par le mot κολεόν, II Reg., XX, 8; I Par., XXI, 27, etc., et la Vulgate par *vagina*. Dans Joa., XVIII, 11, le texte grec emploie le mot θήκη. Dans I Reg., XVII, 51, les Septante omettent les mots : « tira hors du fourreau. » Dans la traduction des Septante, Ezech., XXI, 9 et 11 (hébreu, 8 et 9), il n'est pas question du fourreau dont parle le texte original. La Vulgate traduit le mot hébreu *ṭa'ar* par *vagina*, Ezech., XXI, 3, 4 (hébreu, 8 et 9). Les Septante, Ezech., XXI, 30 (hébreu, 35), omettent aussi le mot « fourreau », qui est également traduit dans la Vulgate par *vagina*, Ezech., XXI, 30 (hébreu, 35). Dans Gen., XLIX, 5, le texte original porte : « Siméon et Lévi, leurs glaives sont des instruments de violence : » *kelê ḥâmas mekrotêham;* les Septante traduisent par : συνετέλεσαν ἐξαιρέσεως αὐτῶν, et la Vulgate par : *vasa iniquitatis bellantia*.

I. L'ÉPÉE DE FEU DES CHÉRUBINS AU PARADIS TERRESTRE. — La première mention de l'épée dans la Bible se trouve dans le récit de la chute d'Adam. Les chérubins placés par Dieu à la porte du paradis terrestre, pour empêcher l'homme coupable d'y rentrer, étaient armés d'une épée flamboyante. Gen., III, 24. Les interprètes ont donné les explications les plus variées sur la question de savoir ce qu'était cette épée enflammée ou flamboyante. Il est probable qu'il s'agit ici de la foudre, représentée sur les monuments assyriens sous l'image d'éclairs placés entre les mains du dieu Bel (voir t. I, fig. 474, col. 1559) et appelés « glaive de feu ». F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., in-12, 1896, t. I, p. 289. Cf. A. Layard, *Monuments of Niniveh*, t. II, pl. VI.

II. L'ÉPÉE CHEZ LES ISRAÉLITES ET LES PEUPLES VOISINS. — 1° *Israélites*. — L'épée apparaît comme arme de guerre dès l'époque de Jacob. Gen., XXXI, 26; XXXIV, 25; XLVIII, 22. Les Hébreux en étaient armés au moment de la sortie d'Égypte. Exod., V, 3, 21; XXII, 24; Lev., XXVI, 6, 8; Deut., XIII, 15; Jos, V, 13, etc. Il en est souvent question au temps des Juges. Jud., I, 8; VII, 14, 20; VIII, 10, etc.

Aod tue Églon, roi de Moab, avec un glaive à deux tranchants, long d'une coudée. Jud., III, 16. Un des signes de la servitude imposée aux Juifs par les Philistins fut la défense de fabriquer des épées. I Reg. (Sam.), XIII, 19. Les Israélites furent obligés de faire aiguiser leurs instruments de labour chez les Philistins, si bien qu'au moment où ils essayèrent de secouer le joug, Saül et Jonathas étaient les seuls qui possédassent une épée. I Reg. (Sam.), XIII, 20-22. Saül veut donner son arme à David pour combattre Goliath. Mais celui-ci se contenta d'une fronde, et c'est à l'aide de l'épée même de son ennemi qu'il lui trancha la tête après l'avoir terrassé. I Reg. (Sam.), XVII, 51. Depuis lors l'épée figure parmi les armes habituelles des Israélites. II Reg. (Sam.), XXI, 16; III Reg., X, 14, 17; IV Reg., III, 26; I Par., V, 18; XXI, 5; II Esdr., IV, 13, 17, etc. L'épée servait à la fois à la guerre comme arme tranchante, III Reg., III, 24, et comme arme de pointe. I Reg. (Sam.), XXXI, 4; II Reg. (Sam.), II, 16; I Par., X, 4; Is., XIV, 19, etc. La Bible mentionne souvent l'épée à deux tranchants. Jud., III, 16; Ps. CXLIX, 6; Prov., V, 4. C'est le glaive qui est la plupart du temps indiqué comme l'instrument de la mort ou du massacre. Deut., XIII, 15; XX, 13, 26; Jos., X, 11, 28, 30; Jud., I, 25; II Reg. (Sam.), II, 16; III Reg., I, 51; XIX, 1; IV Reg., XI, 20; Is., I, 20; XXII, 2; Jer., V, 17; XI, 22; Ezech., V, 12, etc. L'épée était renfermée dans un fourreau. Jos., V, 13; Jud., X, 54; I Par., X, 4; XXI, 16. Les Israélites la portaient au côté droit, Jud., III, 16; Cant., III, 8, passée à travers la ceinture et non suspendue à un baudrier. Ps. XVIII, 40; XLIV (hébreu, XLV), 4; IV Reg., III, 21, Ezech., XXIII, 15; II Esdr., IV, 18. Voir BAUDRIER, t. I, col. 1514-1515. On ignore la forme de l'épée des Hébreux. Elle n'est décrite nulle part dans la Bible et n'est représentée sur aucun monument. Cette arme devait ressembler à celle dont faisaient usage les peuples avec lesquels les Israélites furent en relations aux diverses époques de leur histoire. Dans II Mach., XV, 15 et 16, le prophète Jérémie apparaît à Judas et lui donne un glaive doré en lui disant : « Reçois ce glaive saint, à l'aide duquel tu extermineras les ennemis d'Israël. » Les Juifs portaient souvent une épée même sans être à l'armée. On le voit en particulier dans le récit de la passion de Notre-Seigneur. Saint Pierre était armé d'un glaive, comme l'étaient les gens du grand prêtre qui vinrent pour arrêter le Sauveur. Matth., XXVI, 47-55; Marc., XIV, 43-48; Luc., XXII, 36-38; Joa., XVIII, 10, 11.

2° *L'épée chez les Égyptiens.* — Il est question plusieurs fois dans le Pentateuque de l'épée des pharaons. Exod., V, 21; XV, 9; XVIII, 4. L'épée des Égyptiens avait un peu moins d'un mètre; elle était droite, à double tranchant et terminée par une pointe. On s'en servait à la fois comme d'une arme tranchante et comme d'une arme de pointe. Parfois on frappait de haut en bas, comme avec un poignard, pour égorger les prisonniers. Cf. t. I, col. 993, fig. 269. La poignée était pleine, de moindre épaisseur au milieu et grossissant vers chaque extrémité. Des pierres et des métaux précieux ornaient cette poignée. Le pommeau de l'épée du roi était souvent surmonté de deux têtes d'épervier, symbole de Ra ou du Soleil, dont les pharaons étaient les incarnations successives. Il y avait aussi des épées plus courtes, qu'on peut considérer comme de véritables poignards. On en a trouvé dans les ruines de Thèbes. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. II, 1897, p. 97 et 204. Leur poignée est également incrustée; la lame de bronze, d'un métal très bien travaillé, flexible et élastique comme l'acier. Plusieurs de ces courtes épées sont actuellement conservées au British Museum et au musée de Berlin. Sur la poignée de quelques-unes on voit des clous d'or, comme sur les épées dont parle Homère, *Iliad.*, XI, 29. Les épées égyptiennes étaient enfermées dans un fourreau et passées à la ceinture. Cf. t. I, fig. 465, col. 1514. Les étrangers de la garde du roi portaient les épées longues dont nous avons parlé plus haut. Cf. t. I, fig. 592, col. 1896. Voir aussi t. *ibid.,* fig. 269, 583; col. 993, 1883; t. II, fig. 55, col. 130. Cf. G. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 211-212 et 267, fig. 45, 92, 7 et 8. On rencontre aussi en Égypte des sabres recourbés, G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 76, et un sabre de forme particulière, appelé *khopesch,* qu'on trouve encore chez les peuplades de l'Afrique. Cette arme se voit entre les mains des rois (fig. 580) et même



580. — Roi d'Égypte armé du sabre recourbé appelé *khopesch.* D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 209.

des soldats (voir t. I, fig. 267, col. 991). Cf. G. Wilkinson, *Manners,* t. I, p. 358; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., 1882, t. II, p. 170, 240, 342; G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 217; G. Perrot, *Histoire de l'art,* in-8°, 1882, t. I, p. 23, fig. 13; p. 127, fig. 85; p. 395, fig. 225; p. 442, fig. 254.

3° *Épée des Philistins.* — La Bible signale l'épée parmi les armes des Philistins. I Reg. (Sam.), XXI, 9; XXII, 10; mais nous ignorons quelle en était la forme.

4° *Épées assyriennes et babyloniennes.* — Il est question des épées des Assyriens dans Judith, VI, 3; IX, 11, 12, et de celles des Babyloniens dans Ézéchiel, XXI, 19, 20 (hébreu, 24). Le livre de Judith, XIII, 8, mentionne aussi le poignard d'Holopherne, qui devait être une épée courte, puisque la libératrice d'Israël peut s'en servir pour trancher la tête du général assyrien. Les épées assyriennes et babyloniennes étaient de deux sortes. Les unes, plus courtes, figurent parmi les armes ordinaires des soldats (fig. 581). Elles se portaient suspendues au côté gauche par un baudrier passé par-dessus l'épaule droite. Voir t. I, col. 303, fig. 37; col. 898, fig. 215; col. 905, fig. 230; col. 898, fig. 262; col. 1566, fig. 479, etc.; t. II, col. 569, fig. 195; col. 571, fig. 196; col. 1142, fig. 421, etc. Cf. F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne des*

peuples de l'Orient, t. IV, p. 143, 222, 225, 427; t. V, p. 53, 57, 332, etc. Parfois aussi l'épée est passée à la ceinture, t. II, col. 1143, fig. 422. Botta, *Monument de Ninive,* t. II, pl. 99; G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 46, fig. 5; E. Lenormant, *Histoire ancienne,* t. IV, p. 262, 367. Voir t. I, col. 1514, fig. 465, t. II, p. 389, fig. 124. Ces épées courtes ont une poignée très simple et sans garde. D'autres épées, représentées sur des monuments plus anciens, sont longues; leur poignée est munie d'une garde. L'extrémité inférieure du fourreau est renforcée par des ornements recourbés en dehors et qui ont aussi l'apparence d'une garde (fig. 581). G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 621, 623, 625, 626, 629, 631, 632; F. Lenormant, *Histoire ancienne,* t. IV, p. 413; t. V, p. 32, 64, 66, 94, 196; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 625-626, fig. 307. Voir t. II, fig. 421, col. 1142. Quelques épées, en particulier celles qui sont portées par les rois, sont ornées de têtes d'animaux, surtout de lions, soit à la garde, soit au bas du fourreau (fig. 581). F. Lenormant, *Histoire ancienne,* t. IV, p. 249, 417; t. V, p. 16; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 99, fig. 22; p. 754, fig. 412, 413; p. 576, fig. 272; Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 52. On trouve aussi en Assyrie des sabres recourbés en forme de cimeterre. G. Smith, *The Chaldæan account of Genesis,* in-8°, Londres, 1880, p. 62, 95; G. Rawlinson, *The five great monarchies in the Eastern world,* 4e édit., Londres, 1879, t. I, p. 457-458; Boscawen, *Notes on an ancient Assyrian bronze sword,* dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology,* t. IV (1876), p. 347; G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 607. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., in-12, 1896, t. III, p. 440, n. 4 et fig. 67. Les épées assyriennes étaient en bronze. On s'en servait plutôt pour transpercer que pour trancher. Il n'y a aucune différence entre les épées des fantassins et celles des cavaliers.

581. — Épées assyrienne. D'après Botta, *Monument de Ninive,* pl. 159.

III. L'ÉPÉE MARQUE DE LA PUISSANCE PUBLIQUE. — Chez les Romains, l'épée était le signe de la puissance publique. Ulpien, *Dig.,* II, I, 3. Les gouverneurs de province avaient le *jus gladii,* c'est-à-dire le droit de vie et de mort. *Dig.,* I, XVIII, 6; Lampride, *Alexand. Sever.,* 49; *Corpus inscriptionum latinarum,* t. II, n° 484; t. III, n° 1919; t. IV, n° 5439, t. VIII, n° 9367; etc. Cf. O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte der königl. Akademie zu Berlin,* 1889, p. 438; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi,* t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 389. C'est pourquoi saint Paul, Rom., XIII, 14, dit en parlant du magistrat: « Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant serviteur de Dieu pour exercer sa vengeance et punir celui qui fait le mal. » Le gardien de la prison où sont enfermés saint Paul et Silas, à Philippes, est également armé d'un glaive. Act., XVI, 27.

IV. ÉPÉE INSTRUMENT DE SUPPLICE. — Dans le Nouveau Testament, l'épée est plusieurs fois signalée comme instrument de supplice. Jacques, frère de Jean, est mis à mort par le glaive. Act., XII, 2. Par suite, il signifie la persécution sous sa forme la plus violente. Rom., VIII, 35; Hebr., XI, 37. Le glaive servait, en effet, chez les Romains, à trancher la tête des criminels condamnés à la décapitation, Dig., XLVIII, XIX, 8, 1. Les citoyens ne pouvaient périr d'une autre manière. Ce fut le supplice infligé à saint Paul. Chez les Hébreux, on ne faisait mourir personne par l'épée.

V. SENS MÉTAPHORIQUES DU MOT ÉPÉE. — Le mot épée est souvent pris comme synonyme de guerre, parce qu'elle est l'instrument du massacre, comme nous l'avons dit plus haut. I Mach., IX, 73; Matth., X, 34. Il sert à désigner la puissance divine. Sap., XVIII, 16; Ps. VII, 13; Is., XXVII, 1; XXXIV, 56; LXVI, 16; Jer., XII, 12; Ezech., XXI, 9; XXXII, 10; Apoc., I, 16; II, 16; XIX, 15, 21. Dieu met son épée dans la main du roi de Babylone. Ezech., XXX, 25. Le glaive que porte l'ange du Seigneur signifie les fléaux dont il frappe la terre au nom de Dieu, par exemple, la peste. I Par., XXI, 12, 16, 30; Dan., XIII, 59; Apoc., VI, 4, 8; XIII, 14. L'épée est également synonyme de la force en général. Dieu est le glaive de la gloire d'Israël. Deut., XXXIII, 29. La parole divine est comparée à une épée à deux tranchants, qui pénètre jusqu'à la division de l'âme et du corps. Hebr., IV, 12. Dans d'autres passages, l'épée désigne la puissance de l'éloquence. Dieu a rendu la bouche de son serviteur semblable à un glaive tranchant. Is., LXIX, 2. C'est pour cela que l'iconographie chrétienne emploie le glaive comme symbole de la puissance de la parole. Saint Paul, par exemple, est souvent représenté armé d'un glaive. D'autre part, l'épée étant un instrument de mort, ce mot est employé pour signifier la douleur. Le vieillard Siméon annonce à Marie qu'un glaive transpercera son âme. Luc., II, 15. Il signifie également le mal que font les méchants, surtout avec la langue. La langue des méchants est un glaive pointu. Ps. LVI (hébreu, LVII), 5; LVII (hébreu, LVIII), 8; LXIII (hébreu, LXIV), 4. L'étrangère devient aiguë comme un glaive à deux tranchants. Prov., V, 4. Celui qui parle légèrement blesse comme un glaive. Prov., XII, 18. Les dents des méchants sont comme des glaives. Prov., XXX, 14. L'épée est aussi comparée à l'éclair qui brille, Deut., XXII, 41, et à l'animal féroce qui dévore. Deut., XXXII, 42; II Reg. (Sam.), XVIII, 8; Is., I, 20; XXXI, 8; Jer., II, 30; XII, 12; XLVI, 10, 14, etc. C'est pourquoi il est parlé de la bouche de l'épée. Exod., XVII, 13; Num., XXI, 24; Deut., XIII, 15; XX, 13, 16; Jos., VI, 21; X, 28, 30, 32, etc.

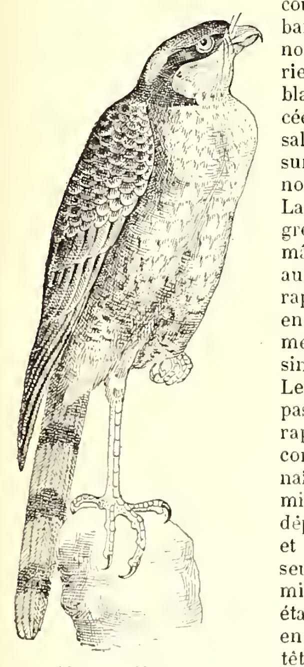
E. BEURLIER.

ÉPÉNÈTE (Ἐπαίνετος, « louable, recommandable; » Vulgate: *Epænetus*), nom d'un chrétien qui résidait à Rome lorsque saint Paul écrivit aux fidèles de cette ville. Rom., XVI, 5. Ce nom se trouve dans les inscriptions de l'Asie Mineure, à Éphèse, *Corpus inscriptionum græcarum,* 2953; en Phrygie, *ibid.,* 3903; à Rome, *Corpus inscriptionum latinarum,* t. VI, 17171. L'Apôtre, dans son Épître, envoie ses salutations à Épénète et le nomme en troisième lieu, après Prisca et Aquila. Il dit qu'il lui est « cher » et l'appelle « les prémices », ἀπαρχή, de son apostolat « en Asie », c'est-à-dire dans la province romaine d'Asie, dont Éphèse était la capitale. Le *textus receptus* grec, en opposition avec la Vulgate et les meilleurs manuscrits, porte « Achaïe », au lieu d'« Asie »; mais c'est une erreur manifeste, car Épénète n'était pas le premier converti de saint Paul en Achaïe; « les prémices, » ἀπαρχή, de la mission de l'Apôtre en Achaïe furent la maison de Stéphanas, de Fortunat et d'Achaïque, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même. I Cor., XVI, 15. Il est

probable qu'Épénète était un Éphésien, qui avait des relations avec Aquila et Prisca (Priscille). Quand ces derniers allérent d'Éphèse à Rome (cf. Rom., XVI, 3), il les y accompagna peut-être. Le Pseudo-Dorothée, *De septuaginta discipul.*, 19, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1061, dit que ce disciple de saint Paul devint le premier évêque de Carthage; mais l'église de cette ville ne le reconnaît pas comme son fondateur. Les Grecs célèbrent sa fête le 30 juillet, avec celle de saint Crescent et de saint Andronique. Dans l'Église latine, sa fête est placée au 15 juillet. Voir *Acta sanctorum*, julii t. IV (1725), p. 2. F. VIGOUROUX.

ÉPERVIER, oiseau de proie diurne, de la famille des falconidés et du genre autour. Ce genre se divise lui-même en trois sous-genres : l'autour proprement dit, l'épervier et la harpie. L'épervier commun, *falco nisus* ou *accipiter nisus* (fig. 582), a le plumage d'un bleu cendré avec une tache blanche à la nuque; la queue est de même couleur bleuâtre avec des bandes transversales plus noirâtres; la partie inférieure du corps tire sur le blanc, avec des stries foncées également transversales, mais longitudinales sur la gorge. Le bec est noirâtre et les pieds jaunes. La femelle a à peu près la grosseur d'un chapon; le mâle n'est pas tout à fait aussi gros. L'épervier est un rapace très hardi; il vient enlever sa proie, perdreaux, mésanges, etc., dans le voisinage même de l'homme. Le vol de cet oiseau n'est pas très élevé, mais il est rapide. Outre l'épervier commun d'Europe, on connaît en Afrique l'épervier minulle, dont la taille ne dépasse pas celle du merle, et l'épervier chanteur, le seul oiseau qui chante parmi les rapaces. L'épervier était un objet de vénération en Égypte, et l'on prêtait une tête d'épervier à certaines divinités, spécialement à Horus, le dieu-soleil. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 100. L'épervier commun, *accipiter nisus*, abonde en Palestine. Une autre espèce orientale se rencontre également dans ce pays, celle de l'*accipiter brevipes*, bien moins abondante que la précédente. Dans les plaines et les terrains humides se voient encore un grand nombre d'autres rapaces voisins de l'épervier, le *circus æruginosus* et le *circus cyaneus*, qui sont des espèces de busards et que les Arabes ne distinguent pas de ces derniers. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 190. — Les éperviers sont désignés dans la Bible par le mot *nêṣ*, qui se rapporte d'ailleurs à d'autres rapaces. Leur chair est proscrite de l'alimentation. Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15. — Job, XXXIX, 26, parle de leur vol vers le midi, expression qui indique leurs habitudes de migration. Voir CRÉCERELLE.

H. LESÈTRE.



582. — L'épervier.

ÉPHA (hébreu : *'Êfâh*), nom d'un fils de Madian (et de la région habitée par ce dernier) et de deux Israélites.

1. **ÉPHA**. Septante : Γεφάρ, Gen., XXV, 4; *Codex Vaticanus*, Γαφέρ; *Codex Alexandrinus*, Γαιφάρ, I Par., I, 33; Γαιφά, Is., LX, 6), le premier des fils de Madian, descendant d'Abraham par Céthura. Gen., XXV, 4; I Par., I, 33. C'est un nom ethnique indiquant une branche des tribus madianites, auxquelles du reste elle est associée dans Isaïe, LX, 6, où elle est représentée avec elles comme possédant un grand nombre de chameaux et de dromadaires, et apportant de Saba à Jérusalem de l'or et de l'encens. Où faut-il la placer? Comme pour toutes les tribus nomades, la question est difficile, et jusqu'ici l'on n'a rien de certain. On a voulu comparer l'hébreu עֵיפָה, *'Êfâh*, à l'arabe غيفة, *Gheyféh*, qui désigne « un endroit prés de Péluse », au nord-est de l'Égypte. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1003. C'est un rapprochement purement nominal. Si les Madianites habitèrent primitivement la péninsule du Sinaï, dans les parages occidentaux du golfe d'Akabah, Exod., II, 15, ils remontèrent ensuite vers le nord, à l'est de la Palestine, pour redescendre au sud, mais sur le bord oriental du golfe Élanitique. Voir ARABIE, t. I, col. 859. On est généralement porté aujourd'hui à assimiler les descendants d'Épha à la tribu mentionnée dans les textes assyriens sous le nom de *Hayapaa*, qui, avec celles de *Tamud*, les Θαμυδῖται de Ptolémée, VI, 7, 4, et de *Marsiman*, les Μαισαιμαμεις, habitait le nord de l'Arabie. Cf. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 304; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 146, 277, 613; A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892, p. 310. *'Êfâh* apparaît comme nom de personne dans les inscriptions du Safa. Cf. J. Halévy, *Essai sur les inscriptions du Safa*, dans le *Journal asiatique*, Paris, VIIe série, t. X, 1877, p. 394, 418; t. XVII, 1881, p. 186, 208. A. LEGENDRE.

2. **ÉPHA** (Septante : Γαιφαήλ; *Codex Alexandrinus* : Γαιφά), concubine de Caleb, mère de Haran, de Mosa et de Gézez dans la descendance de Juda. I Par., II, 46.

3. **ÉPHA** (Septante : Γαιφά), un des fils de Johaddaï, dans la descendance de Juda. I Par., II, 47. On ne voit pas dans le texte le lien qui unit cette famille à la précédente.

ÉPHAH, nom hébreu (*'éfâh*) d'une mesure de capacité, appelée éphi dans la Vulgate. Voir ÉPHI.

ÉPHÉBÉE. On lit dans le texte grec de II Mach., IV, 9, le mot : ἐφηβεία, et dans la Vulgate : *ephebia*, ce qui signifie « adolescence »; mais le contexte montre qu'il est question dans ce passage d'un ἐφηβεῖον, *ephebeum*, c'est-à-dire de la partie du gymnase grec destinée aux exercices des jeunes gens (ἔφηβοι). C'était une vaste salle, plus longue que large, avec des sièges disposés au milieu et où les éphèbes s'exerçaient en présence de leurs maîtres. Vitruve, V, 11; Strabon, V, IV, 7. Voir, à l'article GYMNASE, le plan du gymnase, d'après Vitruve, et la place qu'y occupait l'éphébée. Cf. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities*, 3e édit., 1890, t. I, p. 927. L'impie Jason, au commencement du règne d'Antiochus IV Épiphane, fit construire à Jérusalem un gymnase avec un éphébée, pour y introduire les mœurs et les coutumes des Grecs. II Mach., IV, 9, 12. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 1. Voir JASON et GYMNASE.

ÉPHER (hébreu : *'Êfér*), nom de deux Israélites, d'un fils de Madian et d'une région.

1. **ÉPHER** (hébreu : *'Êfér*; Septante : Ἄφερ, Gen., XXV, 4; Ὀφέρ, I Par., I, 33; Vulgate : *Opher*, Gen., XXV, 4; *Epher*, I Par., I, 33), le second des fils de Madian, mentionné seulement dans les listes généalogiques de Gen., XXV, 4; I Par., I, 33. Il s'agit ici d'une des nombreuses tribus issues d'Abraham; mais il n'est pas facile de déterminer avec certitude le pays qu'elle habitait.

Quelques-uns l'identifient avec les *Benou Ghifâr* du *Hedjâz*. Cf. Keil, *Genesis*, Leipzig, 1878, p. 222. D'autres, après Wetzstein, rapprochent *'Êfér* de l'arabe *'Ofr*, qui indique une localité située entre la montagne du *Tihâma* et *Abân*. Cf. Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1887, p. 347. On a aussi assimilé les descendants d'Épher aux *Apparu* des inscriptions d'Assurbanipal. Cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1892, p. 310. A. LEGENDRE.

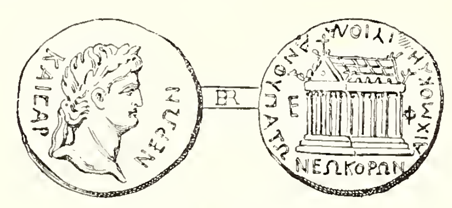
2. **ÉPHER** (Septante : Ἄφερ; *Codex Alexandrinus* : Γαφέρ), troisième fils d'Ezra, peut-être dans la famille de Caleb. I Par., IV, 17.

3. **ÉPHER** (Septante : Ὀφέρ), un des chefs de famille de la tribu de Manassé, à l'est du Jourdain. I Par., V, 24.

4. **ÉPHER** (*Ḥêfér*), nom de pays, III Reg., IV, 10, et de ville que la Vulgate écrit Opher dans Josué, XII, 17. Voir OPHER 2, t. IV, col. 1828.

ÉPHÈS DAMMIM, nom hébreu (*'Éfés Dammîm*), I Sam. (I Reg.), XVII, 1, d'une localité appelée Dommim dans la Vulgate. Voir DOMMIM.

ÉPHÈSE (Ἔφησος), ville d'Asie Mineure (fig. 583). Elle occupait à l'embouchure du Caystre, sur la côte de l'Ionie, presque en face de l'île de Samos, un des sites les plus heureusement trouvés. comme point de transit,



583. — Monnaie d'Éphèse.

ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ. Buste de Néron, diadémé, à droite. — ℟. ΑΙΧΜΟΚΛΗ ΑΟΥΙΟΥΛΑ ΑΝΘΥΠΑΤΩ. Au bas : ΝΕΩΚΟΡΩΝ. Dans le champ : ΕΦ. Temple de Diane, vu de côté.

entre l'Orient et l'Occident. Particulièrement célèbre et florissante parmi les villes de la confédération Ionique, elle a joué un rôle important dans l'histoire de nos origines chrétiennes.

I. HISTOIRE. — Les Cariens paraissent avoir habité les premiers la vallée du Caystre. Les Phéniciens, y ayant abordé pour y créer un de ces innombrables marchés qu'ils semèrent de bonne heure sur les côtes méditerranéennes, y établirent un sanctuaire en l'honneur d'une divinité féminine adorée sous le symbole de la lune. Pausanias, VII, II, 7, nous dit qu'autour de ce sanctuaire se groupèrent les gens du pays, Cariens, Lélèges, Lydiens, le droit d'asile y attirant sans cesse de nouveaux venus. Des prêtresses courageuses et guerrières, les Amazones, achevèrent de constituer la cité naissante. C'est alors que survient avec Androclès, fils de Codrus, l'invasion ionienne. Éphèse sera la principale des douze villes organisées en confédération par les Ioniens. Après avoir successivement subi le joug des Lydiens sous Crésus, des Perses avant et après les guerres médiques, elle renaît pleinement à la vie hellénique sous Alexandre et Lysimaque, celui des successeurs du grand conquérant à qui elle échut en partage. Les Attales de Pergame, en la recevant comme don de la république romaine (190 avant J.-C.), se réservent de la rendre aux donateurs après l'avoir agrandie et embellie, et, en 129, elle devient, en effet, la métropole de la province d'Asie, définitivement organisée. Tout gouverneur arrivant de Rome pour administrer cette riche contrée devait débarquer à Éphèse et y faire son entrée solennelle.

C'est non pas seulement à l'importance de son commerce ou à son goût pour les lettres et les arts qu'Éphèse, *alterum lumen Asiæ*, dit Pline, *H. N.*, V, 31, dut de survivre aux nombreuses catastrophes dont elle fut témoin; c'est surtout à son temple, si hautement vénéré dans le monde entier qu'on se disputait, comme un suprême honneur, d'en être le *balayeur* ou le *gardien*, νεωκορός. La ville était essentiellement une ville religieuse, où l'on n'adorait pas seulement la Grande Artémis, mais où se vendaient force amulettes, statues sacrées et combinaisons de lettres magiques, Ἐφέσια γράμματα. Nous en avons retrouvé encore quelques types dans les bazars de Smyrne. Voir AMULETTE, t. I, fig. 129, col. 528.

Bien que soumise, comme les autres cités de la province, à l'autorité souveraine du proconsul envoyé par Rome, Éphèse s'administrait elle-même selon des traditions toutes grecques, où se révélait sa vieille origine ionienne. Sa constitution civile rappelait, en effet, celle d'Athènes, avec assemblées de notables, βουλή, et du peuple, δῆμος, et un président ou prytane, πρύτανις, pour en exécuter les décisions, comme on peut le voir dans un décret cité par Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, X, 25. Mais tous ces représentants de l'autorité civile, auxquels il faut joindre le greffier ou l'archiviste, γραμματεύς, étaient soumis au proconsul, comme celui-ci l'était à l'empereur. Voir l'inscription reproduite par Bœckh, *Corpus inscript. græc.*, 2966, où l'organisation civile d'Éphèse est encore plus complètement indiquée. En somme, on paraît avoir, de tout temps, joui à Éphèse d'une large indépendance, et si les scélérats venaient s'y abriter dans le péribole du temple, qui avait droit d'asile, d'illustres exilés tels qu'Annibal (Appien, *De reb. Syr.*, IV, 2, 87), et des hommes d'action tels que Cimon, Alcibiade, Lysandre, Agésilas, Alexandre le Grand, les deux Scipion, Lucullus, Sylla, Marc-Antoine, aimèrent à y séjourner.

Dès les premiers siècles avant Jésus-Christ les Juifs s'y étaient établis, et Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 11-13, nous a conservé les décrets qu'Hyrcan obtint de Dolabella, pour les dispenser de servir dans les armées romaines et leur laisser toute liberté de suivre leur religion. Il est tout naturel que ce centre populeux, ce milieu très riche à exploiter, ait attiré de très bonne heure l'attention des fils d'Israël, toujours empressés à s'établir partout où ils pouvaient entreprendre quelque commerce lucratif. Généralement les dominateurs des peuples leur faisaient un accueil bienveillant, parce qu'ils trouvaient en eux des sujets très soumis aux pouvoirs publics, et peut-être aussi parce qu'ils s'en servaient pour organiser une police secrète, dont nos gouvernements modernes n'ont pas été les inventeurs. Quoi qu'il en soit, par ces Juifs cosmopolites, Éphèse se trouvait en relations suivies avec Jérusalem. On sait que les fils de la Loi, à certaines dates sacrées, étaient tenus de retourner dans la mère patrie, où ils avaient leurs synagogues spéciales, des parents et souvent de riches propriétés. Voir Act., II, 9, et VI, 9.

II. ÉPHÈSE ET L'ÉVANGILE. — De là à devenir un des champs les plus directement ouverts, en dehors de la Palestine, aux semeurs de la bonne nouvelle, il n'y avait pour Éphèse qu'un pas. Déjà quelques disciples de Jean-Baptiste, Act., XIX, 3, avaient trouvé le moyen d'y recruter des prosélytes du Précurseur. Combien devait-il être plus facile d'y trouver des croyants au Messie lui-même! Il n'est pas impossible que des Juifs de la province d'Asie, ayant entendu, au jour de la Pentecôte, à Jérusalem, les Apôtres parler les langues miraculeuses, et ayant peut-être reçu le baptême, soient passés à Éphèse ou même s'y soient établis, préparant les origines de la petite Église que Paul devait plus tard si heureusement fonder. En tout cas, c'est à propos du second voyage du grand Apôtre qu'Éphèse se trouve pour la première fois nommée dans

le livre des Actes. Paul, parti de Cenchrées avec Priscille et Aquila, aborde dans la métropole de la province d'Asie, va dans la synagogue conférer en passant avec les Juifs établis en cette ville, mais refuse de s'y arrêter longuement cette fois, promettant de revenir sous peu, après être allé à Jérusalem et à Antioche, qu'il était pressé de revoir. Act., XVIII, 19-21.

L'historien sacré nous dit que, pendant ce temps, un Juif nommé Apollo (voir t. I, col. 774), et originaire d'Alexandrie, homme parlant fort bien et très versé dans les Écritures, avait commencé à prêcher avec zèle, dans la synagogue d'Éphèse, ce qui regardait Jésus, tout en n'ayant connaissance que du baptême de Jean. Priscille et Aquila, comprenant l'importance qu'il y avait à faire de cet homme éloquent un prédicateur plus correct de l'Évangile, le reçurent chez eux et l'instruisirent soigneusement de la voie du Seigneur. Ils lui racontèrent sans doute ce que Paul avait fait à Corinthe, et Apollo, témoignant le désir d'aller y continuer cet apostolat si fécond, partit d'Éphèse muni de lettres de recommandation. Act., XVIII, 27.

C'est pendant son absence que Paul, venant de Galatie par la Phrygie et la vallée du Méandre, Act., XVIII, 23, arriva lui-même à Éphèse, Act., XIX, 1, où il devait passer trois ans, Act., XX, 31, ce qui nous révèle l'importance donnée par lui à la fondation de ce nouveau centre de la bonne Nouvelle. N'y ayant trouvé que des disciples très incomplètement formés et qui s'en tenaient encore au baptême de Jean, il les instruisit et les baptisa au nom de Jésus. Act., XIX, 1-5. Comme il leur imposait les mains, l'Esprit-Saint descendit sur eux, et ils se mirent soit à parler diverses langues, soit à prophétiser. Durant trois mois, il prêcha dans la synagogue devant ses frères les Juifs; mais, comme il trouvait parmi eux des incrédules obstinés qui rejetaient et même décriaient l'Évangile, il rompit avec eux, et, entraînant ceux qui voulurent le suivre, il s'établit, pour enseigner plus librement, dans l'école d'un certain rhéteur ou philosophe nommé Tyrannus. Là, il consacra deux ans à donner des conférences qui ne furent pas sans fruit pour tout le monde, Gentils et Juifs, habitant non seulement Éphèse, mais la province d'Asie. Dans les maisons des particuliers, Act., XX, 20, son zèle cherchait également des auditoires et en trouvait de sympathiques. Aussi écrivait-il aux Corinthiens: « Une grande porte m'est ici ouverte, avec espoir de succès, bien que les adversaires soient nombreux. » I Cor., XVI, 9. A Éphèse, Dieu permit que Paul exerçât avec éclat sa puissance de thaumaturge. De simples linges qui avaient touché son corps guérissaient les malades et chassaient les mauvais esprits. Les fils d'un Juif, Scéva, prince des prêtres, transformés en exorcistes ambulants, ayant essayé d'expulser le démon au nom de Jésus que prêchait Paul, furent gravement maltraités par le possédé lui-même, et l'Apôtre eut la consolation de voir les Éphésiens se convertir en masse après cet événement significatif. Plusieurs d'entre les convertis se déterminèrent même à brûler publiquement les livres de magie dont ils étaient propriétaires. Act., XIX, 10-20. Toutefois ces progrès consolants de l'Évangile n'excluaient pas de rudes et peut-être sanglantes luttes. Dans sa première Épître aux Corinthiens, XV, 32, écrite vers la fin de la seconde année de séjour à Éphèse, Paul dit: « Si je n'ai fait qu'une action humaine en combattant contre les bêtes à Éphèse, quel avantage m'en revient-il? » On sait comment une autre sédition, celle qui fut soulevée par l'orfèvre Démétrius (voir col. 1364), Act., XIX, 24, et provisoirement calmée au théâtre par le *grammateus* ou greffier de la cité, motiva le départ de Paul pour la Macédoine.

Il n'est pas dit, dans le livre des Actes, que cet Apôtre ait reparu dans la métropole de la province d'Asie. Quand il revint d'Europe pour aller à Jérusalem, il fit escale à Milet, ne voulant pas être retenu par l'Église d'Éphèse, alors qu'il avait décidé de se trouver pour la Pentecôte à Jérusalem. Toutefois il manda les Anciens de la florissante communauté créée et organisée par lui, et leur adressa cet émouvant discours d'adieu, Act., XX, 17-35, qui, mieux encore que son Épître, nous met au courant des conditions de son apostolat parmi les Éphésiens. La première Épître à Timothée, I, 3, nous apprend que Paul avait confié à ce cher disciple, originaire du pays, la direction de l'Église d'Éphèse. Cf. II Tim., I, 18; IV, 12.

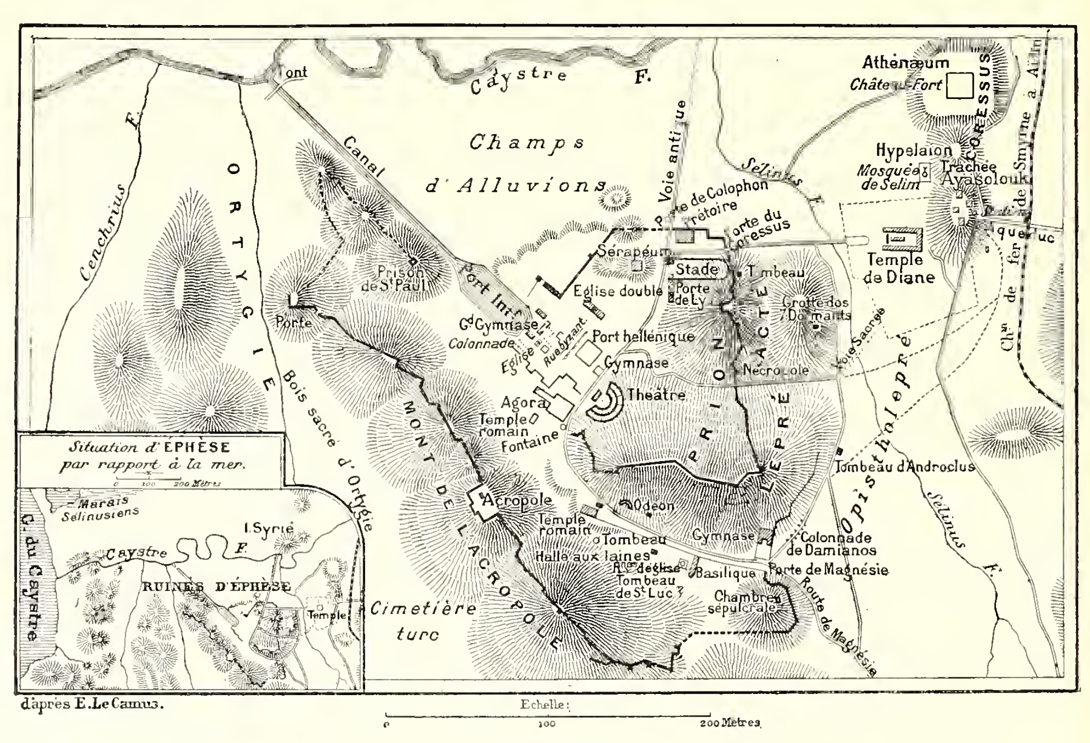
De la venue de l'apôtre Jean et de son action dans la métropole de la province d'Asie, les Livres Saints ne disent rien. Toutefois le fait que l'Apocalypse est datée de Pathmos, Apoc., I, 9, île voisine d'Éphèse, autoriserait à lui seul la supposition que Jean vit de près les sept Églises auxquelles il adresse les divines remontrances. On sait que parmi elles Éphèse est la première à mériter des félicitations pour son attitude vis-à-vis des faux apôtres, et des reproches pour sa charité qui s'est amoindrie. Apoc., I, 11; II, 1-7. L'étrange lacune est comblée par des témoignages explicites de la tradition primitive. Voir Eusèbe, *H. E.*, IV, 14; V, 24, t. XX, col. 337, 496; S. Irénée, *Hæres.*, III, I, 1, t. VII, col. 845; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur?* c. XLII, t. IX, col. 648. Pour tous, il est hors de doute que l'apôtre Jean mourut à Éphèse, où, pendant de longs siècles, on a vénéré son tombeau. Au reste, le nom même du misérable village, Ayassoulouk, qui a remplacé la grande ville d'Éphèse, n'est autre que celui du saint Théologien, ἅγιος Θεολόγος. Cherchons à reconstituer, d'après les ruines que nous y avons visitées, en 1888 et en 1894, la ville qui fut un des centres chrétiens les plus importants de la primitive Église.

III. Topographie. — Lorsqu'on quitte la voie ferrée pour se diriger, à l'ouest, vers le site occupé jadis par Éphèse (fig. 584), on longe un moment les restes d'un aqueduc construit à l'époque byzantine, avec des débris de monuments grecs et romains, et destiné à conduire les eaux du Pactyas au château jadis fortifié d'Ayassoulouk. Ce château s'élève à droite, vers le nord-est, et doit servir de point de repère à qui veut comprendre la topographie de l'ancienne ville. Devant soi on a, se dressant en deux sommets pittoresques, derrière lesquels la mer dessine dans le lointain sa croupe de flots bleus, violets ou dorés selon l'heure du jour, le mont central, autour duquel s'étendit, en se déplaçant, la ville primitive. A gauche, et par conséquent au sud-ouest, se dresse une montagne plus élevée, au haut de laquelle courent, avec leurs capricieuses dentelures, les ruines des vieux murs de Lysimaque. Ils rappellent ce genre de fortifications helléniques que nous avions admirées à Antioche, et dont on trouve aussi des fragments à Smyrne sur le Pagus. Là fut l'acropole de la ville à l'époque macédonienne et même romaine. C'est à tort qu'on a donné à ces hauteurs le nom de Coressus. Nous les appellerons tout simplement les monts de l'Acropole, et nous serons sûrs de ne pas nous tromper. A notre premier voyage à Éphèse, nous avions accepté, sans les discuter, les théories topographiques de M. Weber, savant archéologue de Smyrne. Des réflexions subséquentes et l'étude des textes de Strabon et de Pausanias nous portèrent à croire qu'après Curtius, Wood et les autres, M. Weber se trompait. Le fait définitivement acquis, que le temple d'Artémis était réellement là où M. Wood en avait exhumé la plate-forme avec quelques colonnes, nous persuada qu'il fallait chercher le site d'Éphèse primitive, non pas vers la Prison de saint Paul et au pied de l'Acropole, où le plaçait M. Weber, mais à côté même du fameux temple, et sur la hauteur que venait baigner la mer à l'époque où ce temple avait été bâti. Or cette hauteur n'est ni celle de l'Acropole ni celle du Prion, mais bien celle où se trouvent aujourd'hui le village et le château d'Ayassoulouk. En dehors même des indications topographiques que pouvaient fournir les auteurs anciens, la simple ins-

pection des lieux me confirma, en 1894, dans la pensée que mon hypothèse était absolument fondée. Voir *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896. Les fouilles commencées par M. Humann et continuées par M. Benndorf en ont établi la justesse : la ville primitive était sur les pentes d'Ayassoulouk.

Le témoignage de Pausanias, VII, II, 7, semble d'ailleurs explicite. D'après lui, un autochtone, Coressus, et un fils du fleuve, c'est-à-dire quelque Phénicien arrivant par la mer et le Caystre, Ephesus, érigèrent d'abord un temple à Artémis, et la ville qui se forma autour du temple s'appela Éphèse. Elle fut d'abord peuplée, dans sa partie haute, de Lélèges Cariens et de Lydiens; dans sa partie basse, autour du temple, d'Amazones, groupées en ce lieu pour y honorer Artémis, la grande déesse. Quand les Ioniens de la mer fuyant sans cesse devant l'ensablement progressif du Caystre) le nom de sa femme Arsinoé, l'ancien nom d'Éphèse lui fut maintenu. »

Complétant ailleurs ses indications, le même géographe, XIV, I, 4, nous dit qu'un quartier d'Éphèse s'appelait Smyrne (du nom d'une des Amazones qui avaient vécu auprès du temple d'Artémis), que ce quartier était derrière la ville du temps du poète satirique Hipponax, 540 avant J.-C., entre les hauteurs de Trachée et de Leprée. « La hauteur appelée alors Leprée, ajoute-t-il, était le Prion, qui domine la ville actuelle (la gréco-romaine), et sur lequel court une partie des remparts (ceux-ci, descendant et remontant, en zig-zag et à crémaillère, sur la montagne centrale, lui avaient fait donner sans doute ce nom de Prion ou de « Scie », comme à une partie ana-



584. — Ruines d'Éphèse.

survinrent, sous la conduite d'Androclus, fils de Codrus, ils chassèrent les Cariens et les Lydiens en masse, et ils s'établirent, dit Strabon, XIV, I, 21, autour de l'Athénéum et de l'Hypéléon, en occupant en même temps une partie des flancs du Coressus. S'il peut y avoir quelque difficulté à identifier chacune de ces collines, il n'en demeure pas moins vrai qu'il faut les chercher toutes dans le voisinage immédiat du temple. Songer à la montagne de l'Acropole serait absolument sortir de la donnée de nos deux géographes grecs. « On habita ainsi sur ces hauteurs, poursuit Strabon, jusqu'au temps de Crésus; après quoi la population en descendit peu à peu et se fixa autour du temple, jusqu'à Alexandre. Lysimaque bâtit une enceinte de murs pour la ville actuelle (la ville gréco-romaine), et, voyant que les habitants étaient longs à se déplacer et à s'installer dans la nouvelle cité, il profita de la première pluie d'orage pour faire fermer toutes les bouches d'égout et laisser la vieille ville dans une immense flaque d'eau, où on ne pouvait plus circuler. Toutefois c'est en vain qu'il voulut donner à la nouvelle cité (celle qui se bâtit au pied du mont de l'Acropole et plus à proximité logue des remparts de Sardes, Polybe, VII, IV, 15), en sorte que les propriétés qui se trouvent derrière le Prion sont encore désignées comme situées à l'Opistholépré, ou derrière le Leprée. La Trachée, ou la Côte rocailleuse, était la partie qui est aux flancs du Coressus. La ville fut primitivement autour de l'Athénéum, aujourd'hui hors des remparts, au lieu dit de l'Hypélée, et le quartier de Smyrne commençait au gymnase, au delà de la ville actuelle, pour s'étendre entre Trachée et Leprée. »

Ces indications ne sont intelligibles qu'à la condition de ne pas tenir compte du mont de l'Acropole, qui, vu son éloignement du temple, point central de la ville primitive, n'a pu être ni le Prion ni le Coressus, et n'a eu ni Leprée ni Trachée. Restent donc seules en cause la hauteur à deux sommets dont nous avons parlé et que nous avons appelée Prion, et la colline à deux étages du château d'Ayassoulouk. Or, seule celle-ci semble se prêter à une manœuvre stratégique racontée par Xénophon, *Hist. gr.*, I, II, 7. Thrasyllus, d'après cet historien, vient du nord, de Colophon, et, pour s'emparer d'Éphèse, il divise sa petite armée en deux sections, dirigeant les

hoplites, par les terres fermes, vers le Coressus, et les cavaliers avec tout ce qui était légèrement armé par les lieux marécageux, vers *le reste* de la ville, ἐπὶ τὰ ἕτερα τῆς πόλεος. Donc le Coressus faisait partie de la ville, et cela en 401 avant J.-C., c'est-à-dire avant Lysimaque, quand Éphèse était encore groupée autour de l'Artémisium. Le double mouvement que concertait Thrasyllus et que Diodore, XIII, 64, précise : κατὰ δύο τόπους προσβολὰς ἐποιήσατο, est tout naturel dans mon hypothèse : une partie de l'armée marche sur la ville vers l'ouest, le long des marais Sélinusiens, et l'autre arrive par le nord, cherchant à surprendre les hauteurs du Coressus, château actuel d'Ayassoulouk. Un texte d'Hérodote, V, 100, suppose que le Coressus touchait au port primitif d'Éphèse. C'est là que, en 502 avant J.-C., les Ioniens laissent leurs vaisseaux pour aller assiéger et incendier Sardes : ἐν Κορήσσῳ τῆς Ἐφεσίης. La mer, d'après ce même auteur, II, 10, arrivait alors au temple de Diane. Cf. Pline, II, 87. Enfin, toujours d'après le même historien, la vieille ville, Hérodote, II, 26, du temps de Crésus, était à sept stades du temple, ce qui est exact si on la place sur les hauteurs d'Ayassoulouk.

Cette première difficulté de la topographie générale d'Éphèse étant élucidée, il faut se rappeler que Lysimaque déplaça la ville, ainsi qu'il a été dit plus haut, en la séparant du temple, pour la maintenir au bord de la mer qui fuyait. Dès lors on cherchera l'Éphèse gréco-romaine, celle où vécurent saint Paul, saint Jean et les hommes de l'époque apostolique, au versant septentrional des monts de l'Acropole et au versant occidental du Prion. Les ruines y sont assez considérables pour permettre une reconstitution sérieuse de la grande cité, et les récentes fouilles, dont M. Benndorf et M. Weber nous ont transmis les résultats, donneront un intérêt particulier à ce travail.

Après avoir franchi un petit cours d'eau, probablement l'un des deux bras du Sélinus, qui touchait jadis au péribole du temple, Strabon, VIII, VII, 25, on atteint une chaussée qui contourne la partie orientale du Prion et fut jadis une voie de tombeaux. Parmi les sarcophages qui la bordent des deux côtés, il en est un plus important dont la situation, correspondant assez bien à l'indication de Pausanias, VII, II, 9, fait songer à celui d'Androclus. La base, mesurant cinq mètres sur cinq, et en belles pierres taillées, subsiste seule. Ni le temps ni les hommes n'ont fait grâce soit au monument soit à la statue du guerrier en armes qui en était la décoration principale. Si l'on se dirige au sud, vers la porte dite de Magnésie, on rencontre de grands blocs carrés, ayant servi, à droite et à gauche, de supports à de puissantes colonnes : ce sont les restes du Portique couvert que le rhéteur Damianos avait fait bâtir pour abriter à l'occasion les théories venant de l'Artémisium ou s'y rendant. Quant à la porte de Magnésie, qui par ses dispositions rappelait assez bien le Dipylum d'Athènes, elle avait trois ouvertures, une de chaque côté pour les chars, et celle du milieu pour les piétons. Des tours fortifiées la défendaient. Les deux routes, celle de Magnésie et celle de l'Artémisium, auxquelles elle livrait passage, se séparaient à cinquante mètres des murs de la ville. Franchissons les arasements de cette porte, par où Paul et tant d'autres personnages apostoliques sont passés, et pénétrons dans la ville gréco-romaine, celle qui a pour nous le principal intérêt.

La première ruine qui se dresse à notre droite est un gymnase, celui qu'on appelait de l'Opistholépré, et qui, abrité au nord par le Prion et présentant ses cours et ses terrasses au midi, devait être particulièrement recherché en hiver. On peut constater, en outre, que des calorifères y étaient disposés pour entretenir à l'intérieur une température au gré de ceux qui le fréquentaient. Saint Paul s'est certainement promené et a discouru sous les portiques à moitié ruinés qu'on y voit encore. Ces vieilles briques et les blocs de pierre qui les supportent ont entendu les appels énergiques qu'il adressait aux âmes au nom de Jésus-Christ. Deux édifices que l'on voit à quelques pas de là, sur la gauche, en prenant la route vers le couchant, entre le Prion et le mont de l'Acropole, ont été peut-être, l'un une basilique païenne transformée plus tard en église, l'autre un *héroon* de forme circulaire, devenu baptistère de la basilique dans sa partie haute, et crypte funéraire dans sa partie basse. Rien de moins fondé que sa dénomination de tombeau de saint Luc, cet évangéliste étant mort en Achaïe et ayant été enseveli à Patras. Suivent de près quelques piédestaux de l'époque romaine avec inscriptions, puis le marché aux Laines, au delà duquel un mausolée rappelle par son architecture celui de Cécilia Métella sur la voie Appienne.

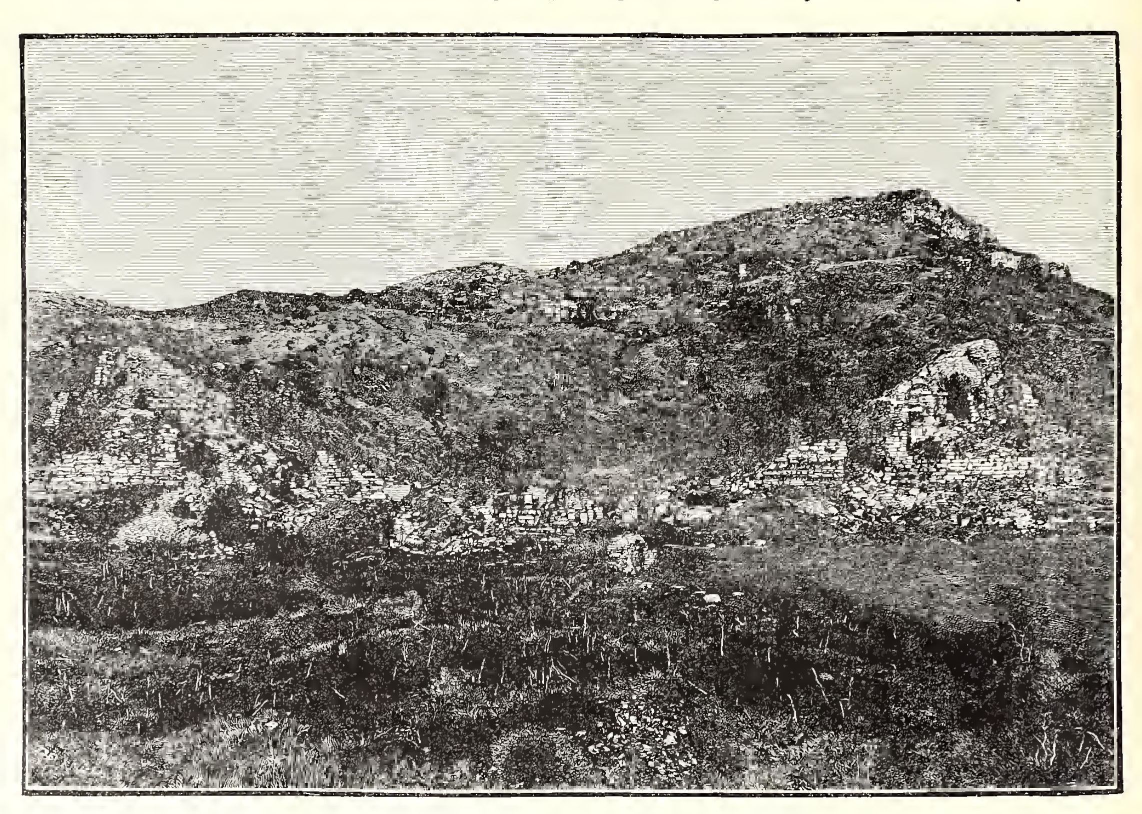
A l'issue du petit col formé par les deux montagnes et avant d'entrer dans la vallée qui s'ouvre sur la mer, on trouve vers la droite et adossé au Prion un Odéon ou petit théâtre, rappelant celui d'Hérode Atticus à Athènes. Il était de marbre blanc, avec une colonnade de granit rouge dans sa partie haute. Vis-à-vis, sur la gauche, élevé sur un soubassement de neuf couches de grandes pierres taillées, un temple dominait l'agora et semblait vouloir rivaliser avec un autre monument suspendu à la pente du mont de l'Acropole et communément appelé le Temple de Claude. Les quatre colonnes monolithes et cannelées ornant la façade de celui-ci mesuraient quinze mètres trente de hauteur. La frise et le fronton étaient du meilleur travail.

Mais revenons à l'agora, qui, au premier aspect, ne présente qu'un amas informe de ruines envahies par les ronces et les orties gigantesques. Là fut le centre de la vie politique et sociale d'Éphèse. Il faut savoir gré au comité autrichien d'avoir porté sur ce point l'effort récent de ses recherches. Les découvertes déjà faites dictent des modifications importantes à la topographie d'Éphèse gréco-romaine adoptée jusqu'à ce jour. (Cf. *Les Pays bibliques*, t. III, p. 138 et suiv., et *Les sept Églises de l'Apocalypse*, p. 127 et suiv.) C'est par une rampe rapide, où dut être jadis un escalier, qu'on descend à l'ancienne agora, visiblement délimitée par une série de portiques détruits. A première vue, cette place publique rectangulaire, avec son puits au milieu, semble d'assez mesquines proportions. Il est vrai qu'une avenue se dirigeant vers le port romain lui servait de prolongement. Sous les colonnades, entre les boutiques des marchands et enchâssées dans le mur, des plaques de marbre apprenaient aux promeneurs les lois de l'Ionie. C'est probablement sur cette place publique qu'après l'incident des fils de Scéva, battus par les démons, Act., XIX, 19, on brûla les livres de magie et de sortilèges qui, depuis longtemps, servaient à tromper la crédulité des Éphésiens. C'est de là que dut partir l'agitation, se transformant bientôt en émeute populaire, des ouvriers excités par l'orfèvre Démétrius, qui voyait son commerce de statuettes représentant soit le temple, soit Diane elle-même, et d'amulettes diverses péricliter sérieusement depuis que Paul battait en brèche le culte des faux dieux. Voir DIANE, col. 1405. De l'agora au théâtre il y avait environ deux cents mètres. Les émeutiers s'y rendirent en tumulte, entraînant avec eux deux Macédoniens, Gaïus et Aristarque, compagnons de saint Paul. Ils entendaient probablement déterminer le peuple à en faire une exécution sommaire. Paul, apprenant le danger que couraient ses amis, voulut aller seul affronter l'orage et parler au peuple. Ses disciples le retinrent de vive force. Quelques Asiarques même, de ses amis, se sentant incapables de le protéger, le supplièrent de ne pas paraître au théâtre, où la foule, comme il arrive souvent, furieuse sans savoir exactement pourquoi, passa deux heures à crier obstinément : « Diane, la grande déesse des Éphésiens ! »

La *cavea* du fameux théâtre (fig. 585) se dessine toujours grandiose et profonde au flanc occidental du Prion; mais

les gradins ont achevé de disparaître depuis notre première visite, en 1888. Une des ouvertures latérales, donnant accès aux précinctions, la seule qui soit encore debout, commence à s'ébranler et tombera bientôt, comme tout le reste, d'une irrémédiable ruine. Le portique s'est abattu sur la scène qu'il protégeait, et l'a couverte entièrement d'un amalgame confus de colonnes, de frises, de statues, d'inscriptions morcelées, s'élevant jusqu'à cinq mètres au-dessus de l'orchestre. C'est sur cette scène que le *grammateus* ou greffier public se présenta pour haranguer l'émeute. On sait par quel discours il parvint à ramener la foule à des idées plus sages et à la congédier. Act., XIX, 35-40. Le théâtre d'Éphèse pouvait contenir vingt-cinq mille spectateurs. Des gradins, même les moins élevés, on dominait toute la ville basse, et, par delà les édifices publics, la vue s'étendait jusqu'à la mer.

Au reste, du moins à l'époque grecque, où fut construit le théâtre, celle-ci était très rapprochée, et on a retrouvé le port du temps de Lysimaque à deux cents mètres seulement, en arrière d'une grande construction désignée par les uns comme le Prytanée, et par d'autres comme un gymnase (fig. 586), mais que la découverte de quelque inscription permettra seule d'identifier sûrement. Deux énormes piliers de briques sont encore debout, conservant les arrachements des voûtes. Le jour où on soulèvera les ruines amoncelées qui couvrent le sol, une reconstitution de l'édifice deviendra facile. En moins d'un siècle, le port de Lysimaque se trouva à peu près ensablé. Il était d'ailleurs de proportions très réduites, n'ayant pas à recevoir les grands navires, qui stationnaient dans le grand port (Panormos). A l'époque romaine, on se détermina à le combler pour en établir un autre plus grand, toujours rattaché par un long canal au Panormos, qui, lui aussi, était obligé de s'en aller peu à peu vers la mer, sous les ensablements du Caystre. Envahissant aussitôt l'espace devenu libre par la suppression du port hellénique, la ville s'étendit vers le nord, entre le port romain et le Prion. C'était sur des terres rapportées qu'il fallait établir les nouvelles constructions ; mais on s'y résigna en recourant à des travaux souterrains, à des terrasses superficielles, telles que celle du Grand Gymnase. Cet édifice, qui par ses proportions gigantesques rappelle ce que les Romains ont érigé de plus grandiose, mesurait cent cinquante-cinq mètres du nord au sud. Sa salle centrale, dite l'Éphébéion, avait trente-sept mètres de long sur vingt de large, avec voûtes d'arête reposant sur huit colonnes de granit rouge, dont quatre ont été utilisées pour construire la grande mosquée d'Ayassoulouk. C'est peut-être dans l'une des dépendances de ce gymnase que le rhéteur Tyrannus avait la salle où il donnait ses leçons, et que Paul emprunta pour y prêcher l'Évangile. Act., XIX, 9.

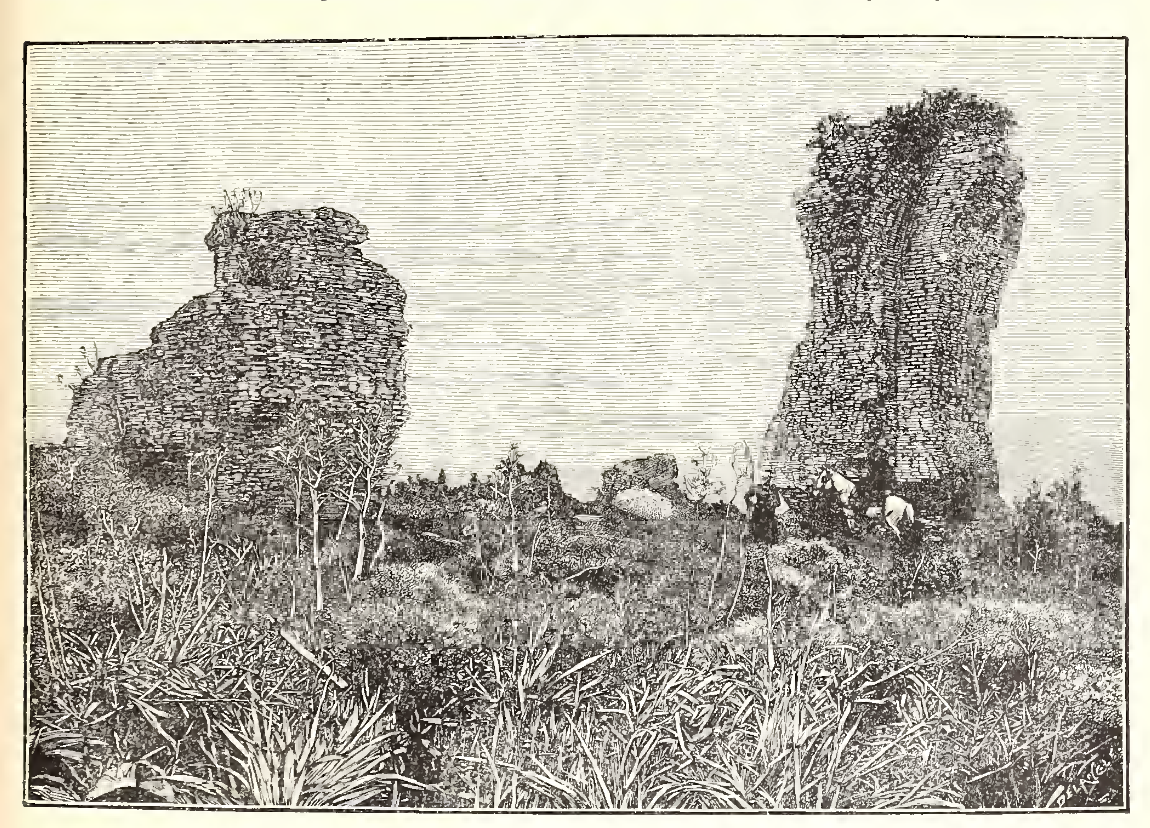


585. — Ruines du théâtre d'Éphèse avant les fouilles autrichiennes. D'après une photographie de M. Henri Cambournac, en 1893.

Les fouilleurs autrichiens, sans aborder encore le Grand Gymnase, ont commencé de planter la pioche dans les monceaux de débris qui l'avoisinent au levant. Ils ont supposé, à bon droit, que la ville romaine s'étendait de là au Prion, et ils l'ont, en effet, retrouvée un peu partout, couchée sous les ruines de constructions byzantines, et gardant les traces de l'incendie qui l'avait détruite lors de l'invasion des Goths, en 262. Une rue entière, longue de cent trente mètres, a été complètement déblayée, à cent vingt pas environ à l'est du Grand Gymnase. Sa direction est du sud au nord. De chaque côté, elle est bordée de maisons et de magasins. Les débris utilisés pour ces constructions témoignent qu'elles furent élevées au lendemain d'une grande catastrophe. Très certainement cette rue exhumée par les fouilleurs a vu passer, en 431, les Pères du concile général d'Éphèse, et a retenti de leurs

acclamations en l'honneur de la Vierge Marie mère de Dieu ou *Théotocos.*

C'est entre cette rue et le Grand Gymnase qu'ont été mis à jour, en 1896-1897, plusieurs grands monuments de l'époque romaine. Voici ce que nous écrit M. Weber à ce sujet : « On a d'abord trouvé un grand portique en forme de propylées, formé par deux rangs de cinq colonnes en marbre corallin. Devant ces colonnes, des piédestaux portaient des statues de marbre et de bronze, renversées et enlevées ou brisées par les barbares. Ce portique conduisait à une place carrée, entourée d'une colonnade. A cette place se rattache, du côté du midi, une vaste salle longue de trente-deux mètres une énorme construction en bois dont on voit encore les restes carbonisés et qui n'avait pas de supports intérieurs, puisque le parquet, merveilleusement conservé, n'a pas gardé trace de colonnes. » Rien de précis n'est venu encore indiquer la destination et l'origine de ce superbe édifice. D'une inscription en lettres colossales ornant l'architrave extérieure, il ne reste que trois fragments, ΕΠΙ ΠΡΥΤΑΝΕΩΣ ΚΑΥΤΟΥ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΙΩΝΟΣ, indiquant peut-être une restauration de l'édifice à l'époque d'Adrien, mais très probablement ne visant pas la date réelle de sa construction, qu'il faut, vu la magnificence et le goût parfait de l'ornementation intérieure, faire remonter au temps des premiers Césars.



586. — Ruines du Prytanée ou d'un gymnase. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

et large de seize, d'une richesse incomparable. Fermée sur trois côtés, elle communiquait avec la colonnade, à travers une grille dont on voit la trace, par huit ouvertures, formées de sept pilastres hauts de huit mètres, flanqués de demi-colonnes d'ordre corinthien et reposant sur d'immenses piédestaux. Le parquet de la salle est formé d'un placage de marbre aux dessins et couleurs les plus variés. On y compte jusqu'à treize espèces de marbres différents, parmi lesquels le vert antique a une belle place. Le revêtement des parois, également en marbre, rivalisait d'élégance avec le parquet. Ces parois étaient décorées de deux rangées de colonnes superposées, portant sur un socle continu encore en place et revêtu de plaques de marbre polychrome. Des niches rentrantes, des tabernacles saillants, la décoration variée de statues et statuettes, les tableaux en relief, les frises admirablement traitées, tout rappelle, par les formes et les couleurs, le genre d'architecture particulièrement riche qui a servi de modèle aux peintures murales scénographiques de Pompéi. La salle entière était couverte par

Devant les sept pilastres formant l'entrée de la salle, du côté de la grille, au nord, se dressaient des statues dont il ne reste que les piédestaux et quelques inscriptions insignifiantes, datées d'après la série des gymnasiarques. Trois statues brisées, véritables œuvres d'art, ont été retrouvées sous les restes de la charpente brûlée. L'une, de bronze, représente probablement un jeune athlète qui se frotte d'huile avant la lutte. Le profil très pur rappelle le Dionysos de Praxitèle. Un fragment d'inscription, mentionnant L. Claudius Frugianus, porte à croire, d'après la forme des lettres, qu'elle fut érigée à l'époque d'Auguste. L'autre, joli groupe de marbre blanc, représente, plus grand que nature, un jeune garçon assis, pressant du bras gauche un canard contre terre, et lançant le bras droit en l'air comme pour se défendre. Ce sujet, que l'on trouve reproduit en petits modèles aux musées du Vatican et de Florence, est d'une exécution remarquable. Le petit garçon charmant, qui ouvre la bouche et semble crier, rappelle l'Enfant à l'oie de Boétos. Enfin un groupe en basalte noir, soigneusement travaillé,

représente un sphinx à corps de lionne et aux ailes déployées, qui s'est abattu sur un jeune homme nu, renversé sur une roche, et le déchire de ses griffes; peut-être un symbole de la volupté tuant la vigueur et l'avenir de la jeunesse, comme sur le tombeau de la courtisane Laïs, à Corinthe. Paul, Timothée, Jean et tous les hommes de l'époque apostolique ont certainement vu ces œuvres remarquables. Des fragments de marbre épars autorisent à croire qu'il y eut aussi dans cette enceinte la statue colossale de quelque empereur. Un peu au sud-est, et plus près du port romain, a été mise à jour une double colonnade, que M. Benndorf appelle une bourse, et enfin, vers Pàques, à l'ouest de la belle salle romaine décrite tout à l'heure, on a exhumé les restes d'une basilique chrétienne à trois nefs, formées par deux rangées de colonnes à chapiteaux corinthiens. Quels souvenirs faut-il rattacher à ce sanctuaire? on l'ignore. En tout cas, le quai du port, avec nombreuses salles pour conserver le blé et mesures sur stylobates, a vu débarquer les Apôtres, Priscille, Aquila, Jean, et peut-être Marie Madeleine ou même, d'après quelques-uns, la mère de Jésus (voir JEAN, MARIE); il a vu partir Paul, Apollo et les autres prédicateurs de l'Évangile se dirigeant vers l'Europe.

A peu de distance, vers le nord-est, signalons les ruines d'un édifice peut-être très important dans l'histoire de nos origines chrétiennes, et qu'on désigne sous le nom de la Double-Église. Il se compose, en effet, de deux églises faisant suite l'une à l'autre et circonscrites par un même mur extérieur. De forme rectangulaire, le monument mesurait dans son ensemble quatre-vingt-huit mètres de long sur trente-trois de large. Dans la première de ces deux églises, celle qui est vers le couchant, on voit les restes des quatre pilastres qui supportèrent une coupole centrale. L'abside, formée par un arc de cercle inscrit dans l'espacement de ces colonnes, laissait libres deux passages latéraux par lesquels on pénétrait dans la seconde église. Celle-ci fut une petite basilique partagée en trois nefs par une double rangée de colonnes. Elle avait, comme l'autre, une abside avec ses dépendances. Il est assez probable que la Double-Église fut la cathédrale où se réunit, le 22 juin 431, le Concile œcuménique d'Éphèse. Le principal des deux sanctuaires aurait été consacré à Marie, mère de Dieu, et l'autre à saint Jean, et ainsi s'expliquerait le passage assez embarrassant puisque le verbe y est supprimé, où, dans leur lettre au clergé et au peuple de Constantinople, les Pères du Concile disent : « Ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ Θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία. » Ils se trouvent réunis dans l'église où Jean et Marie sont honorés. Voir *Les sept églises de l'Apocalypse*, p. 132.

Si nous continuons notre marche vers le levant, nous trouvons le stade appuyé au midi sur le Prion et au nord sur des constructions solidement voûtées. Un portique de l'époque romaine, qu'il est aisé de reconstituer dans son ensemble, puisque les bases des colonnes sont encore en place, donne l'idée des constructions monumentales servant régulièrement d'avant-corps à de tels édifices. On retrouve dans les soubassements quelques-unes des fosses où étaient tenues en réserve les bêtes pour les jeux publics. On sait que les Romains se plaisaient à établir dans les centres importants des provinces conquises, ce qui faisait le charme principal, la grande attraction des fêtes publiques à Rome, les combats de bêtes et de gladiateurs. Il y en eut à Éphèse, et peut-être Paul, qui avait entrevu ces sanguinaires amusements, pensait-il aux malheureuses victimes qu'on y vouait régulièrement à la mort pour clore le spectacle, ἔσχατοι ἐπιθανάτιοι, quand, du voisinage même de ce stade, il écrivait aux Corinthiens : « Je crois que Dieu nous traite, nous Apôtres, comme les infortunés qui sont destinés à mourir les derniers dans l'amphithéâtre, nous donnant en spectacle au monde, aux anges et aux hommes? » I Cor., IV, 9. En tout cas, ces luttes horribles avaient fortement frappé son imagination, et, voulant caractériser ses propres efforts contre les adversaires de l'Évangile, il disait qu'il avait combattu contre les bêtes, ἐθηριομάχησα. I Cor., XV, 32. Évidemment c'est au sens figuré qu'il faut prendre ces paroles. Cf. Appien, *B. C.*, où Pompée s'écrie : οἵοις θηρίοις μαχόμεθα; S. Ignace ad Rom., V : θηριομαχῶ διὰ γῆς κ. τ. λ., t. V, col. 809, et la légende consignée dans les *Acta Pauli* (voir Nicéphore, *H. E.*, II, 25, t. CXLV, col. 821), d'après laquelle l'Apôtre aurait été exposé à un lion et à d'autres bêtes féroces, est absolument apocryphe.

Aussi peu fondée nous semble la tradition qui montre sur un monticule, vers l'occident, au delà du port romain, la prison de saint Paul, dans une tour carrée qui se rattache aux fortifications élevées par Lysimaque. Deux murs, se croisant au dedans, y forment quatre petits appartements. On l'aborde par une porte tournée au levant, vers l'intérieur de la ville. Une inscription que les explorateurs autrichiens viennent d'y découvrir donne le nom de cette tour et de la colline sur laquelle elle était bâtie : πύργος τοῦ Ἀστυάγου πάγου, ainsi que de la montagne à laquelle elle se rattache, et qui s'appelait l'Hermaion et non le Coressus. — Près du mur méridional du stade, mais sans en faire partie, une porte cintrée (fig. 587), construite avec des débris où figurent des sculptures et des inscriptions aussi incomplètes que disparates, s'est mieux conservée que le reste des monuments avoisinants. On n'en connaît pas la destination. Peut-être marquait-elle l'entrée d'une voie conduisant au Prion?

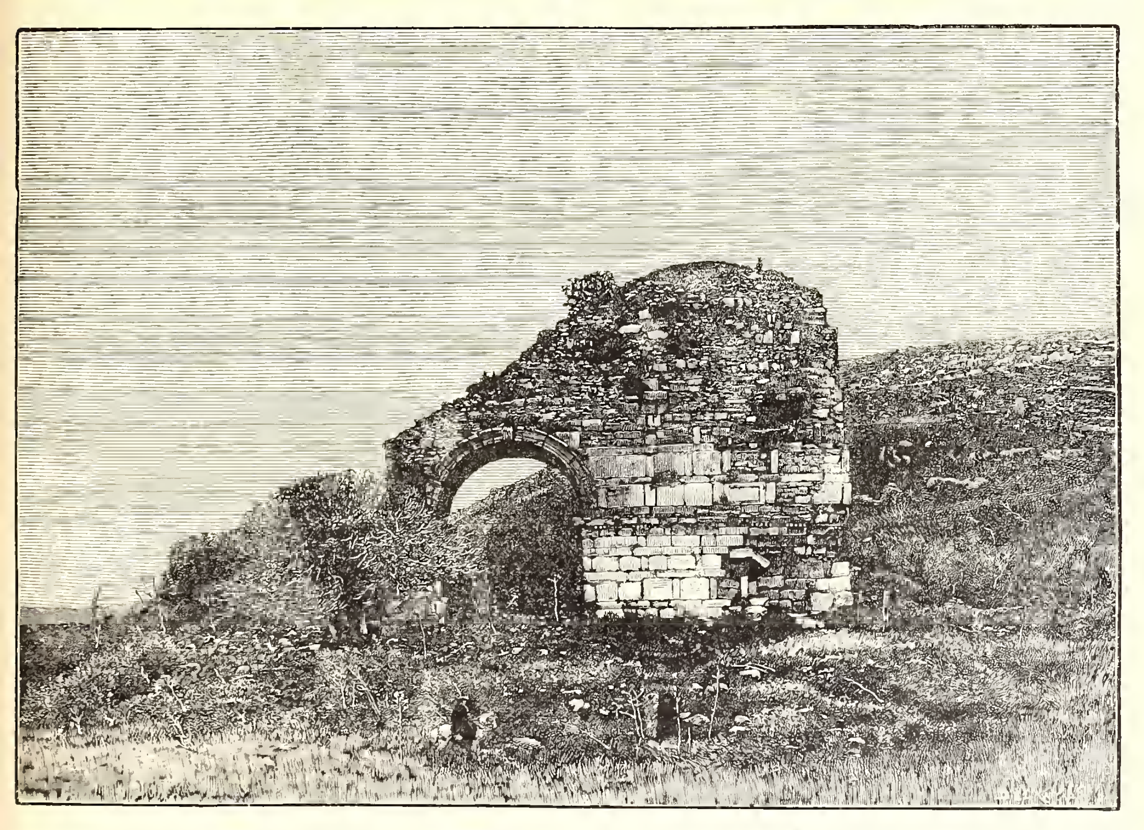
Sur cette montagne courent encore en zigzag et descendent en forme de scie, — de là son nom de Πριών, — pour remonter et redescendre encore, les arasements des vieux remparts. Sur la pointe méridionale, à cent cinquante mètres de hauteur, cinq blocs de pierre marquent la place d'un temple probablement consacré à Jupiter Pluvius et que l'on trouve figuré sur une très intéressante médaille d'Éphèse, conservée au British Museum. A la jonction des deux collines, les Arméniens vénèrent annuellement le souvenir de saint Jean. Est-ce le lieu où il aurait habité? En tout cas, il ne faut pas chercher là son tombeau, qui se trouvait, comme nous le dirons tout à l'heure, sur la colline d'Ayassoulouk. On sait que la tradition de l'Église orientale, remontant au moins à saint Modeste, patriarche de Jérusalem, en 632 (voir dans Photius la première des homélies de ce saint, *Cod.* CCLXXV, t. CIV, col. 243), tradition confirmée par Grégoire de Tours, *De gloria martyr.*, 30, t. LXXI, col. 731; par le moine Cédrénus, édit. de Bonn, t. II, p. 260, et par les *Menées*, suppose que Marie Madeleine mourut et fut ensevelie à Éphèse. L'itinéraire de Willibald, dans *Itinera Hieros.*, Genève, 1880, fasc. II, p. 288, dit que le pieux pèlerin, passant à Éphèse, alla admirer, en l'arrosant de ses larmes, la poussière en forme de manne qui sortait du tombeau de saint Jean, et se recommanda à Marie Madeleine, ensevelie en cette ville. Sa sépulture se trouvait dans une église portant son nom et située sur une montagne nommée Quiléon. Le sarcophage était tout ouvert. C'est là que l'empereur Léon le Philosophe fit prendre ses restes pour les transporter à Constantinople. Voir Bollandistes, *Acta sanct.*, 22 julii. On montre encore aujourd'hui sur les hauteurs septentrionales du Prion, à l'aquilon de la ville byzantine, près de la grotte des Sept-Dormants, un tombeau qui aurait été celui de Madeleine; mais on n'y voit pas trace d'église. Plus près du théâtre et sur l'autre colline aurait été, dit-on encore, celui de Timothée. En réalité, tout cela semble surtout très fantaisiste, et le fait que saint Jean fut enseveli sur le mont d'Ayassoulouk rend peu probable l'authenticité des sépultures de la même époque sur le Prion.

Au nord du stade, d'importantes ruines dont les substructions voûtées subsistent encore et servent d'abri aux troupeaux, furent, d'après les uns, un gymnase; d'après les autres, le Prétoire de l'époque romaine. D'un côté il

touchait au mur de la ville, que l'on franchissait ici par la porte de Colophon, et de l'autre il n'était séparé du stade que par une grande rue à colonnades, aboutissant à la porte qui, d'après mes hypothèses topographiques, aurait été celle du Coressus. Elle regardait, en effet, cette colline, aujourd'hui dite d'Ayassoulouk, et s'ouvrait sur la voie conduisant au Coressus, en touchant au temple de Diane.

Le péribole de ce temple ayant été retrouvé, avec une inscription qui rapportait à Auguste, vers l'an 6 avant J.-C., sa reconstruction, M. Wood poursuivit énergiquement ses sondages, sûr d'arriver à un heureux résultat. Il atteignit, en effet, à six mètres sous le limon, le parvis du fameux Artémisium, tout encombré de débris de colonnes, de frises et de chapiteaux. Le mur de la cella fut retrouvé, et l'ensemble de la reconstitution allait devenir facile. Malheureusement, comme nous le disait le regretté M. Humann, les fouilles de M. Wood eurent pour but plutôt la recherche de beaux morceaux antiques qu'une exploration des ruines, en sorte que le chercheur anglais se tint pour satisfait quand il put rapporter à Londres quelques superbes fragments, la base sculptée et trois tambours d'une des colonnes du temple, avec une tête de lion de la corniche. Cessant tout à coup de déblayer le terrain, il renonça à faire une œuvre archéologique sérieuse. Avec quelques mois de plus de travail, on aurait pu constater l'exactitude des indications architectoniques données par Pline, *H. N.*, XXXVI, 21. Depuis vingt-cinq ans, les terres ont en partie envahi la fosse informe où coassent d'innombrables grenouilles, et où poussent les saules pleureurs; mais les archéologues autrichiens reprendront et mèneront à bon terme ce travail important.

On sait que le fameux temple de Diane ou Artémisium avait déjà été reconstruit plusieurs fois à la même place, avant que Chersiphon donnât le plan de celui qui, après deux cent vingt ans de travaux et grâce aux dons volontaires des villes d'Asie, était devenu une des merveilles de l'antiquité. Érostrate, pour s'immortaliser, l'incendia en 356 avant J.-C., le jour même de la naissance d'Alexandre. Mais les adorateurs de Diane décrétèrent qu'on en relèverait un septième encore plus beau que le sixième, et, en effet, Dinocrate, utilisant tous les perfectionnements successifs de l'art architectural, réussit à faire une œuvre plus admirable, semble-t-il, que celle qui avait péri. Les plus grands artistes, Praxitèle, Parrhasius, Apelle et bien d'autres, y apportèrent un large contingent de leur génie. On a parlé ailleurs (voir col. 1404) de la célèbre statue de Diane d'Éphèse, vénérée dans ce temple dont les dépendances étaient très considérables. Il fut pillé et détruit par les Goths, en 262. Une partie de ses marbres alla à Constantinople orner les palais, les cirques, les monuments impériaux et les églises. Ce qu'on laissa en place servit plus tard à ériger une belle mosquée au pied de la colline d'Ayassoulouk.

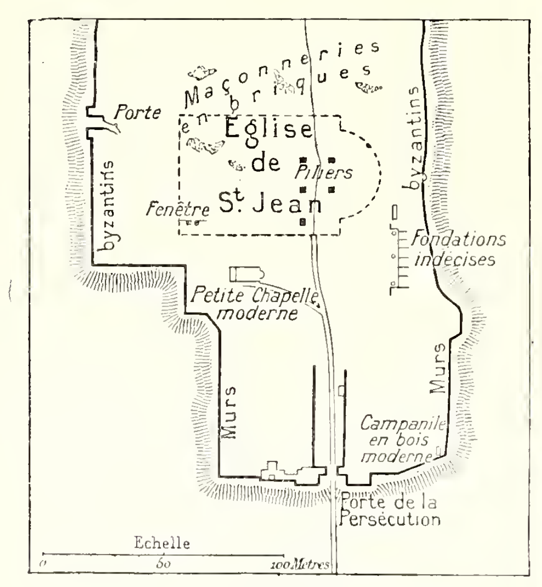


587. — Ruines de la porte dite de Lysimaque. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

Cette mosquée, qui tombe elle-même en ruines, n'a, quoi qu'on en ait dit, rien de commun avec les traditions chrétiennes. Ce n'est ni l'église ancienne de saint Jean, ni celle de la sainte Vierge; mais elle a été bâtie de toutes pièces par les musulmans, qui voulurent avoir ici une belle maison de prière. S'il y avait eu des hésitations dans l'esprit de quelques-uns, en raison même de l'obstination que les rares chrétiens d'Éphèse mettaient à y supposer un vieux sanctuaire chrétien, elles doivent cesser après les constatations qui viennent d'avoir lieu. Sur le grand portail occidental se trouve une inscription en relief, qui, grâce à un estampage, a été récemment déchiffrée par le

professeur Joseph Karabacek, de Vienne. Il s'ensuit que la mosquée fut bâtie, ainsi que l'avait déjà supposé M. Weber, sur les ordres du sultan Isa Ier d'Aïdin. L'inscription est datée du 13 janvier 1375.

Quant à l'église de saint Jean, qu'on appelait l'*Apostolicon,* elle fut là où était son tombeau, non pas au bas de la colline d'Ayassoulouk, mais sur la première terrasse, qu'on appelait en ce temps-là le Libate. Voir Procope, *De ædif.*, v, 1, édit. de Bonn, t. III, p. 310. On y arrive en franchissant le mur d'enceinte de la citadelle par une porte flanquée de tours carrées, et bâtie avec les débris des sièges soit du théâtre, soit du stade. Ces débris sont couverts d'inscriptions et de sculptures. Trois



588. — Plan des ruines de l'église de Saint-Jean, relevé par M. G. Weber.

de celles-ci représentent des sujets homériques : Hector pleuré par les siens, la mort de Patrocle, des enfants se roulant sur des outres de vin. Le peuple y vit des scènes de martyre, et l'arceau byzantin fut appelé la porte de la Persécution.

A soixante mètres de là environ, on trouve, en montant vers le nord, un amas de ruines qui proviennent d'immenses voûtes écroulées. Les bases de quatre énormes pilastres y sont encore en place. Ces pilastres soutenaient sans doute au levant, du côté de l'abside, un dôme ou sorte de confession. Parmi les énormes débris de maçonnerie en briques qui jonchent le sol, des chapiteaux marqués d'une croix grecque ont été retrouvés. Ce sont là les restes de la grande basilique élevée par Justinien, au milieu du VIe siècle, et qui demeura jusque vers la fin du moyen âge un des pèlerinages célèbres de l'Orient. On serait naturellement porté à croire qu'elle abritait le tombeau de saint Jean. Cependant M. Weber est persuadé qu'il faut chercher celui-ci un peu en dehors, au sud, dans la petite église que j'avais trouvée, en 1888, détruite par un incendie, et qu'on a restaurée assez grossièrement depuis mon dernier voyage, en 1893. Ce professeur a eu l'occasion de constater que cette chapelle était bâtie sur une église antique, et, en 1870, il y a vu une excavation profonde, où l'on avait recueilli divers débris intéressants, colonnes ouvragées, trône d'évêque, chapiteaux admirablement ciselés. Les habitants de Kirkindjé, qui sont les vrais descendants des anciens Éphésiens et demeurent attachés à la religion chrétienne, se hâtèrent de tout enfouir, quand ils virent comment M. Wood pillait l'Artémisium. Depuis, tout est resté sous terre, là où M. Weber l'avait vu. En explorant cette cachette trouverait-on le tombeau de l'Apôtre? C'est possible. Dans ce cas, je serais porté à croire que le petit sanctuaire lui-même était rattaché à la basilique. Pourquoi des fouilles ne sont-elles pas entreprises par un comité chrétien sur cette hauteur? Retrouver la fameuse sépulture du disciple bien-aimé, ne serait-ce pas une des meilleures fortunes de l'archéologie?

L'authenticité du site est certifiée par les ruines mêmes de la basilique construite par Justinien. Procope, *De ædific.*, v, 1, édit. de Bonn, 1838, t. III, p. 310, dit de cet empereur : « Sur la colline rocailleuse et inculte, en face de la ville, il édifia à la place de l'ancienne, qui tombait en ruine, une nouvelle église, si grande et si belle, qu'elle peut être comparée à celle qu'il avait bâtie à Constantinople en l'honneur des saints Apôtres. » Évidemment on éleva le superbe monument là même où la tradition montrait le tombeau. Or cette tradition était demeurée toujours vivante. Eusèbe ne dit pas seulement, *H. E.*, v, 24, t. XX, col. 496, que Jean mourut à Éphèse, mais il atteste, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297, qu'il y avait dans cette ville deux tombeaux d'hommes vénérables ayant porté le nom de Jean, l'un de Jean l'Apôtre et l'autre de Jean le Presbytre. Il fait répéter par Denys d'Alexandrie, *H. E.*, VII, 25, col. 701, la même affirmation, et à Polycrate, évêque d'Éphèse, il attribue cette parole, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 280 : οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Le pape Célestin, dans Mansi, t. IV, p. 1286, écrit aux Pères du concile d'Éphèse : « Selon la voix de Jean l'Apôtre, dont vous vénérez les reliques présentes. » Enfin dans la collection du même auteur, t. IV, p. 1276, nous voyons les évêques de Syrie se plaindre « qu'étant venus de très loin, il ne leur soit pas permis de vénérer les tombeaux, λάρνακας, des saints et glorieux martyrs, surtout, οὐχ ἥκιστα, celui du trois fois heureux Jean le théologien et évangéliste, qui avait vécu si familièrement avec le Seigneur ».

Ce tombeau avait une réputation universelle dans l'Église, et saint Augustin, *Tract.* CXXIV, 2, *In Joa.*, t. XXXV, col. 1970, mentionne la tradition répandue de son temps, d'après laquelle la terre semblait y bouillonner sous le souffle de celui qui y était couché. Éphrem, patriarche d'Antioche, en 530, dans Photius, *Cod.* 229, édit. Bekker, p. 252-254, parle d'un parfum qu'on allait y recueillir comme à une source, et Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, 30, t. LXXI, col. 730, appelle cette poussière miraculeuse qui sortait du tombeau « une sorte de manne, semblable à de la farine, qui, transportée au loin dans les communautés chrétiennes, y faisait de nombreux miracles ». Le Ménologe de Basile Porphyrogénète, III, 8 mai, t. CXVII, col. 441, raconte le même prodige. Cf. Simon Métaphraste, *Patr. gr.*, t. CXVI, col. 704-705. Rien de plus naturel que de voir les pèlerins venir en grand nombre au célèbre tombeau. Cette affluence avait fini par être l'occasion de transactions considérables, dans une foire célèbre, qui produisait jusqu'à cent livres d'or, soit quatre cent cinquante mille francs de droits de douane pour les marchandises importées ou exportées, ce qui était d'un gros revenu pour l'Église d'Éphèse. L'empereur Constantin VI réduisit considérablement ces droits, et ce fut une première cause de déchéance pour la basilique et les autres monuments de la cité. La seconde fut l'invasion turque, au XIIe siècle. Nous avons dans les lettres inédites de Georges le Tornique, métropolitain d'Éphèse (voir *Parnassos,* 1878, cité par M. Weber, *Guide à Éphèse,* p. 39), une indication sur l'état lamentable de l'église Saint-Jean à la fin de ce XIIe siècle : « Les terrasses, dit-il, sont transformées en marais, parce que l'eau y séjourne; la chaux tombe de tous côtés; les images en mosaïque sont détruites; les serpents et les sirènes s'y réfugient, mais les pasteurs ne peuvent y habiter. » Ce

cri douloureux ne fut entendu de personne, et la basilique s'effondra sur le glorieux tombeau. Chose digne de remarque, la seule population qui habite encore Éphèse, huit ou dix familles, s'est, après bien des péripéties, instinctivement groupée aux flancs de la colline même où l'Éphèse primitive des Léléges avait jadis été fondée.

Voir Guhl, *Ephesiaca,* Berlin, 1843; Falkener, *Ephesus and the temple of Diana,* Londres, 1862; Wood, *Discoveries in Ephesus,* Londres, 1877; E. Le Camus, *Voyage aux pays bibliques,* Paris, 1890, t. III, p. 132 et suiv.; *Les sept Églises de l'Apocalypse,* Paris, 1896, p. 120 et suiv. : on y trouvera la reproduction phototypique des principaux sites d'Éphèse; F. V. J. Arundell, *Discoveries in Asia Minor,* 2 in-8°, Londres, 1834, t. II, p. 247-272; E. Curtius, *Ephesos,* Berlin, 1874, et surtout G. Weber, *Le guide du voyageur à Éphèse,* Smyrne, 1891.

E. Le Camus.

ÉPHÉSIEN ('Εφέσιος, *Ephesius*), originaire d'Éphèse, comme Trophime, Act. XXI, 29, ou habitant de cette ville. Act. XIX, 28, 34, 35. Dans le texte grec ordinaire, Apoc., II, 1, l'église d'Éphèse est appelée 'Εφεσίνη ἐκκλησία.

ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX). Les plus anciens manuscrits ont en tête de cette Épître : προς Εφεσιους; les autres manuscrits et les versions ont le même titre, mais plus développé. Pour le détail de l'appareil critique, voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* editio octava major, t. II, p. 663. Seul Marcion et des hérétiques, au dire de Tertullien, *Adv. Marcionem,* V, 11, 17, t. II, col. 500, 502, lisaient en tête de cette Épître : *ad Laodicenos.* Le reproche que Tertullien fait à Marcion d'avoir interpolé le titre : *ad Ephesios,* prouve l'unanimité de la tradition en faveur de ce titre.

I. Destinataires de l'Épître. — La lettre a-t-elle été écrite aux Éphésiens, et, si elle ne l'a pas été aux Éphésiens seuls, à qui était-elle adressée? Cette question a reçu des réponses très diverses. Établissons d'abord les faits. — 1° *Examen externe.* — Chap. I, ỳ. 1, nous lisons : Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν 'Εφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ. La lettre primitive contenait-elle ces deux mots : ἐν 'Εφέσῳ? Si l'on excepte le *Sinaiticus,* le *Vaticanus* et le Codex 67, tous les manuscrits grecs ont ἐν 'Εφέσῳ. A remarquer en outre que ces mots ont été ajoutés dans le *Vaticanus* et le *Sinaiticus* par une seconde main, et que dans le Codex 67 ils avaient été écrits par le copiste, puis effacés par le correcteur. Le canon de Muratori (voir Canon, col. 170), toutes les anciennes versions, ainsi que les Pères de l'Église, lisent aussi ἐν 'Εφέσῳ. Cependant l'argumentation d'Origène, *Commentaire perdu sur l'Épître aux Éphésiens,* dans la *Catena* de Cramer, p. 102, suppose qu'il n'avait pas ἐν 'Εφέσῳ dans son texte. Saint Jérôme fait allusion probablement à ce passage d'Origène lorsqu'il dit : *Alii vero simpliciter non « ad eos qui sint », sed « ad eos qui Ephesi sancti et fideles sint ». In Ephes.,* t. XXVI, col. 443. Tertullien, pas plus que Marcion, n'avait dans son exemplaire ἐν 'Εφέσῳ; autrement Tertullien, t. II, col. 500, aurait accusé Marcion d'avoir interpolé non seulement la suscription de l'Épître, mais aussi le texte. Saint Basile le Grand, *Contra Eunom.,* II, 19, t. XXIX, col. 612, cite l'adresse de l'Épître sans y intercaler ἐν 'Εφέσῳ, et déclare que ses prédécesseurs ont ainsi transmis le texte et qu'il l'a trouvé lui-même en cet état dans les anciens manuscrits. Cf. Épiphane, *Hær.,* XLII, 9, t. XLI, col. 708, et t. XLVII, col. 721. — 2° *Examen interne.* — Saint Paul avait fondé l'Église d'Éphèse, et, sauf une absence de quelques mois, il passa dans cette ville trois ans, de l'été de 54 à la Pentecôte de l'année 57, ne cessant pendant ces trois ans, comme il le dit aux anciens d'Éphèse, de les exhorter avec larmes, jour et nuit. Act., XX, 31. Le récit des Actes des Apôtres, XVIII, 19, et XIX, 1-XX, prouve que la prédication de saint Paul fut écoutée avec faveur, et que beaucoup de Juifs et de païens devinrent chrétiens. Le discours, Act., XX, 18-35, que saint Paul adresse aux anciens de l'Église d'Éphèse, qu'il avait appelés auprès de lui, montre bien l'affection réciproque qui unissait Paul et cette Église. Au moment du départ tous fondirent en larmes, et, se jetant au cou de Paul, ils l'embrassèrent. Act., XX, 37. On voit d'ailleurs, dans le discours de l'Apôtre, nettement exprimées des inquiétudes au sujet des erreurs qui pourraient se glisser dans cette Église. Act., XX, 29, 30. Si nous considérons les rapports familiers qui existaient entre Paul et les Éphésiens, les liens d'affection qui les unissaient, les périls et les dangers de toute nature qu'ils ont courus ensemble, comment expliquer le ton grave, froid, didactique, de cette lettre, où l'on ne retrouve aucun souvenir personnel, aucune allusion au séjour de Paul à Éphèse, aucune des effusions que l'Apôtre prodiguait d'ordinaire dans ses Épîtres à ses fils dans la foi? L'Épître aux Colossiens, écrite en même temps que celle aux Éphésiens, et adressée à une Église que l'Apôtre n'avait pas fondée et qu'il ne connaissait pas, est beaucoup plus affectueuse. Col., I, 8, 9, 24; II, 1, etc. Il envoie ses salutations aux fidèles de Colosses et à ceux de Laodicée, qu'il n'avait jamais vus, Col., IV, 15, 18, et pour les Éphésiens, qu'il avait évangélisés pendant trois ans, il n'a au commencement de la lettre, I, 1-2, que des bénédictions générales à leur adresser, et à la fin, VI, 23-24, que des souhaits qui pouvaient être faits à tous les chrétiens. Il ne parle pas de ces pasteurs d'Éphèse à qui il avait fait récemment de si touchants adieux; il n'envoie aucune salutation de la part de ceux qui l'entourent. Timothée, bien connu des Éphésiens, et qui est auprès de lui, n'est pas associé à l'Apôtre pour l'envoi de la lettre, tandis qu'il l'est pour les lettres à Philémon et aux Colossiens. En outre, certains passages s'expliquent difficilement, s'ils s'appliquent uniquement aux Éphésiens, I, 15 : « C'est pourquoi, moi aussi, ayant entendu parler de votre foi au Seigneur Jésus..., je ne cesse de rendre grâces pour vous. » Et plus loin, III, 1, 2, saint Paul rappelle qu'il est, par vocation spéciale, l'Apôtre des Gentils, et il ajoute, III, 1 : « Si du moins vous avez entendu parler, εἴγε ἠκούσατε, de la dispensation de la grâce de Dieu, qui m'a été donnée pour vous. » Enfin, après avoir décrit les désordres des païens, Paul dit à ses lecteurs, IV, 21 : « Pour vous, ce n'est point ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins vous l'avez entendu, εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε, et si vous avez été instruits en lui... » Quoique la conjonction εἴγε ait plutôt un sens emphatique qu'un sens négatif, et qu'elle ne suppose chez l'écrivain aucun doute au sujet de l'idée qu'il exprime (Hort, *Prolegomena to the Ephesians,* p. 95), il n'en reste pas moins difficile à comprendre que saint Paul ait pu adresser de semblables paroles à une Église qui lui devait toute la connaissance qu'elle avait de Jésus-Christ et de son Évangile. Quelques critiques ont conclu de ces observations que cette Épître n'était pas de saint Paul. Faisons remarquer que, au contraire, si elle était d'un faussaire, celui-ci aurait eu soin, pour lui donner un cachet d'authenticité, d'y intercaler des détails rappelant les rapports de Paul avec l'Église d'Éphèse, et qu'il aurait évité tout ce qui pouvait faire mettre en doute que saint Paul fût l'auteur de l'écrit. — 1. Un grand nombre de critiques, Usher le premier, et à sa suite, parmi les catholiques, Garnier, Dupin, Vallarsi, Hug, Glaire, Reithmayr, Valroger, Lamy, Bisping, Duchesne, Fouard, et parmi les non-catholiques, Bengel, Olshausen, Reuss, Oltramare, Ellicott, Lightfoot, Hort, Weiss, Haupt, Abbott, Zahn, etc., expliquent les faits en supposant que l'Épître aux Éphésiens est une lettre encyclique. Elle était adressée aux Églises d'Asie Mineure, et Tychique, porteur aussi des lettres à Philémon et aux Colossiens, écrites à la même époque, devait la remettre aux destinataires. En avait-on fait plusieurs copies, ou bien Tychique avait-il une seule

lettre, qui était lue à chaque communauté chrétienne, et dont celle-ci prenait copie en y insérant son nom au premier verset : Παῦλος..., τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν...? C'est ce qu'on ne peut préciser, quoique la seconde hypothèse paraisse plus probable. Cette lettre est celle que les Colossiens devaient recevoir de Laodicée, Col., IV, 16; car la lettre de Laodicée n'était pas une lettre spécialement adressée aux Laodicéens, autrement saint Paul n'aurait pas chargé les Colossiens, Col., IV, 15, de ses salutations pour les frères de Laodicée; il les leur aurait envoyées dans la lettre dont il parle, IV, 16. Toute la tradition la tenait unanimement pour adressée aux Éphésiens, parce que probablement la copie qui a subsisté et qui a fait foi était celle de l'Église d'Éphèse, métropole de l'Asie. Que des copies avec une autre adresse aient existé, le fait est prouvé par Marcion. Si cette Épître est une lettre-circulaire, on comprend très bien que Paul, s'adressant aux Églises ethnico-chrétiennes d'Asie et de Phrygie, que pour la plupart il n'avait pas évangélisées, l'ait écrite en son seul nom, sans y joindre celui de Timothée; qu'il fasse ressortir sa vocation d'Apôtre des Gentils, ainsi que la révélation par laquelle il a connu le plan de Dieu pour la rédemption du genre humain, III, 2-12; qu'il n'y ait introduit rien de spécial à qui que ce soit, aucune salutation particulière, et que d'ailleurs Tychique ait été chargé de transmettre à chacun ce qui lui était particulier et les détails sur les actes de l'Apôtre. Eph., VI, 21. — 2. D'autres critiques, Goldhagen, Danko, Drach, Bacuez, Cornely, maintiennent que la lettre a été écrite aux seuls Éphésiens. On fait remarquer que les preuves externes sont pour la destination exclusivement éphésienne, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut. Les arguments internes, qui paraissent s'y opposer, peuvent être expliqués. Les paroles de saint Paul, I, 15; III, 2; IV, 20, n'ont pas le sens qu'on leur attribue. Voir Cornely, *Introd. in Novi Testamenti libros*, p. 497. Les Épîtres aux Thessaloniciens et la seconde aux Corinthiens sont privées aussi de salutations, ainsi que l'Épître aux Galates; il est vrai que celle-ci était circulaire. Le P. Cornely ne peut expliquer pourquoi Paul s'est abstenu dans cette lettre des allusions personnelles, si fréquentes dans les autres; mais cette difficulté ne lui paraît pas suffisante pour abandonner la tradition, qui unanimement l'a crue adressée aux Éphésiens. Elle n'a en outre aucun des caractères d'une lettre-circulaire, comme celle qu'écrivit l'Apôtre aux Églises de Galatie ou celle à l'Église de Corinthe, qui devait être communiquée aux fidèles de l'Achaïe. Il est ridicule enfin de supposer que Paul avait laissé dans l'adresse de sa lettre un espace en blanc qui devait être rempli par le nom de ceux à qui Tychique remettait l'Épître. L'occasion et le but de cette Épître peuvent s'expliquer de la même manière, quelle que soit l'opinion que l'on adopte au sujet des destinataires.

II. Occasion et but de l'Épître aux Éphésiens. — Il est impossible de dire avec certitude à quelle occasion et dans quel but saint Paul écrivit l'Épître aux Éphésiens. Cette lettre semble être simplement une exposition dogmatique et morale du christianisme. Aussi plusieurs critiques soutiennent-ils que saint Paul n'a pas eu en l'écrivant de but déterminé, mais qu'il voulait communiquer aux chrétiens d'Asie un don spirituel, χάρισμα πνευματικόν, comme il fit autrefois pour les Romains. Rom., I, 11. Cependant, étant donné les relations entre cette lettre et l'Épître aux Colossiens, il est possible de faire sur les intentions de l'Apôtre quelques conjectures plausibles. Saint Paul, prisonnier à Rome, avait appris d'Épaphras, son disciple, quelle était la situation religieuse et morale de l'Église de Colosses et probablement aussi celle des autres Églises d'Asie. Il écrivit donc à Colosses, pour prémunir les chrétiens de cette ville contre les erreurs qui se faisaient jour spécialement chez eux, et en même temps il écrivit une seconde lettre, où il traitait la question à un point de vue plus général. Ce fut la lettre aux Éphésiens. Il y enseigne l'unité de l'Église en Jésus-Christ; mais il semble ressortir de divers passages que cet enseignement général a pour but de prémunir ses lecteurs contre certaines erreurs, qui tendaient à se répandre dans les Églises d'Asie. L'Apôtre ne combat pas directement les erreurs, mais il les détruit en enseignant les vérités chrétiennes qui leur sont opposées.

1° En effet, le christianisme avait fait de rapides progrès dans les villes de l'Asie; les nouveaux convertis étaient des Juifs, fort nombreux dans ce pays, et des Gentils adonnés aux désordres moraux, ainsi qu'aux superstitions et aux spéculations transcendantes, originaires de l'Orient. Probablement les Juifs méprisaient les païens, qui n'avaient pas eu part à l'ancienne alliance; de là nécessité pour l'Apôtre de leur enseigner à tous le mystère qui lui avait été révélé, l'Évangile, pour lequel il avait été appelé à l'apostolat. Il fallait donc établir la position des païens dans l'Église en face des Juifs, et montrer que les païens n'étaient plus des étrangers, mais des concitoyens des saints, Eph., II, 19, qu'ils faisaient partie d'un même corps et qu'ils étaient participants à la même promesse en Jésus-Christ par l'Évangile, III, 6, et qu'ainsi le mur de séparation étant abattu, II, 14, tous, païens et Juifs, devaient, ainsi qu'il les exhorte, avoir « un seul corps et un seul Esprit (comme aussi vous avez été appelés dans une seule espérance de votre vocation), un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous ». IV, 4-6.

2° Ces païens, et peut-être aussi les Juifs, étaient imbus des spéculations orientales, qui s'étaient fait jour à Colosses. Saint Paul y fait allusion quand il dit que les Apôtres ont été établis pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu..., « afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés çà et là par tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur ruse dans les artifices de l'égarement. » Eph., IV, 12-14. Pour mettre ses lecteurs en garde contre ces erreurs, l'Apôtre leur rappelle que la grâce a été répandue sur eux avec toute sorte de sagesse et de jugement, I, 8; que l'Évangile du salut est parole de vérité, I, 13, et enfin lorsqu'il établit dans tout ce paragraphe, I, 3-14, la dignité suréminente de Jésus-Christ. Plus loin, 15-23, en opposition aux théories des faux docteurs sur les anges, il affirme la souveraineté du Christ sur tous les êtres créés, célestes et terrestres; et pour combattre le faux ascétisme, il montre comment les bonnes œuvres sont le fruit de la foi. II, 9, 10. Ce point de vue ressort bien davantage dans la deuxième partie de l'Épître, où saint Paul a voulu établir que la famille était d'institution divine, que l'union des époux devait être sainte; c'est un avertissement de ne pas écouter ceux qui, sous prétexte d'atteindre à une sainteté supérieure, prétendaient que le mariage est une souillure.

3° Enfin ces païens, ainsi que le leur dit saint Paul, étaient morts par leurs offenses et leurs péchés, dans lesquels ils ont marché autrefois, et tous, les Juifs aussi bien, vivant dans les convoitises de la chair, faisant les volontés de la chair et de leurs pensées, II, 1-3, devaient être instruits de leurs devoirs moraux, pour être purs et sans tache en présence de Dieu. I, 4. — Le but de saint Paul, en écrivant sa lettre aux Éphésiens, a donc été de dévoiler le plan éternel de Dieu pour le salut de l'humanité par la rédemption de Jésus-Christ, et d'établir que Juifs et païens formaient un seul corps, l'Église chrétienne, et ensuite d'édicter les préceptes moraux de la vie chrétienne, suite nécessaire du salut en Jésus-Christ.

III. Lieu de composition et date de l'Épître. — Elle a été écrite par saint Paul, prisonnier, Eph., III, 1; IV, 1, et a été portée à sa destination par Tychique, en même temps que l'Épître aux Colossiens. Eph., VI, 21; Col., IV, 7, 8. Elle a donc été composée probablement à Rome, vers la fin de l'an 61 ou au commencement de l'an 62,

ou, suivant Cornely, à la fin de l'an 63. Voir les preuves, COLOSSIENS (ÉPITRE AUX), t. II, col. 867-869. Harnack, *Die Chronologie der altchr. Literatur*, t I, p. 717, place les Épîtres de la captivité, aux Colossiens, à Philémon, aux Éphésiens, aux Philippiens, en l'an 57-59 (56-58). Il est difficile de dire laquelle, de l'Épître aux Colossiens ou de celle aux Éphésiens, a été écrite la première. Elles présentent des ressemblances si frappantes d'idées et de termes, qu'elles ont dû être composées à la même époque, peut-être à quelques jours de distance seulement. La lettre aux Colossiens étant plus particulière, visant des erreurs plus définies, et celle aux Éphésiens étant plus générale, on en a conclu ordinairement à la priorité de l'Épître aux Colossiens; cette fixation repose sur des données toutes subjectives.

IV. CANONICITÉ. — La canonicité de l'Épître aux Éphésiens ressort de ce fait que, ainsi que nous allons le démontrer, elle a été employée par les Pères de l'Église des premiers siècles comme Écriture divine, et qu'elle est cataloguée dans la plus ancienne liste d'écrits canoniques, le canon de Muratori, et dans les autres canons. Elle est dans les vieilles versions latines et syriaques, dans les plus anciens manuscrits, *Vaticanus* et *Sinaiticus*, avec ce titre : *ad Ephesios*.

V. AUTHENTICITÉ. — 1° *Preuves extrinsèques.* — La tradition chrétienne a unanimement cru que l'Épître aux Éphésiens avait été écrite par saint Paul. Saint Irénée est le premier qui nomme Paul comme l'auteur de cette lettre, mais elle a été connue par les Pères apostoliques. Quelques passages de saint Clément Romain ont pu être inspirés par l'Épître aux Éphésiens : *I Cor.*, XLVI, 5, 6, t. I, col. 308, et Eph., IV, 4-6; *I Cor.*, LXIV, t. I, col, 304, et Eph., I, 4; *I Cor.*, XXXVI, 2, t. I, col. 281, et Eph., I, 18; *I Cor.*, XXXVIII, 1, t. I, col. 284, et Eph., V, 21. Les ressemblances entre ces divers passages sont très vagues, et il serait possible qu'elles viennent du fond commun de la tradition chrétienne; deux seulement ont plus de consistance. Chap. LXIV, t. I, col. 304, saint Clément dit en parlant de Dieu : Ὁ ἐκλεξάμενος τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον. Quoique ce texte ait pu avoir son origine première dans le Deutéronome, XIV, 4, la combinaison de l'élection de Jésus-Christ et de celle des chrétiens par le moyen de Jésus-Christ pour être le peuple préféré de Dieu, la seconde élection dépendant de la première, cette combinaison rappelle de très près Eph., I, 4. — Chap. XLVI, 6, t. I, col. 307, saint Clément demande aux Corinthiens : Ἢ οὐχὶ ἕνα Θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; paroles qui rappellent Eph., IV, 4-6, et cela d'autant plus que saint Clément ajoute : « Pourquoi disperser les membres du Christ et troubler par des séditions son propre corps, et en venir à une telle folie d'oublier que nous sommes les membres les uns des autres? » Cf. Eph., IV, 25. — La Doctrine des douze Apôtres, IV, 10, 11, et l'Épître de Barnabé, XIX, 7, t. II, col. 777, contiennent des préceptes aux maîtres et aux serviteurs, lesquels ressemblent beaucoup à ceux de l'Épître aux Éphésiens, VI, 9, 5. — Les critiques ne sont pas d'accord sur le sens de ce passage de saint Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, XII, 2, t. V, col. 656 : « Vous êtes les co-initiés, συμμύσται, de Paul, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν. » Faut-il traduire : Paul, qui, dans toute sa lettre ou dans toute lettre, se souvient de vous? Le premier sens supposerait une allusion de saint Ignace à l'Épître aux Éphésiens, mais il est peu conforme aux règles grammaticales. On retrouve cependant dans la lettre de saint Ignace aux Éphésiens plusieurs expressions qui ont pu être inspirées par l'Épître aux Éphésiens. Voir en particulier l'adresse de l'épître, t. V, col. 644, et Eph., I, 1; *Ad Eph.*, I, 1, t. V, col. 644, μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ, cf. Eph., V, 1. Dans l'épître à Polycarpe, V, 1, t. V, col. 724, Ignace l'engage à ordonner à ses frères : ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ Κύριος τὴν Ἐκκλησίαν. Cf. Eph., V, 29. La description de l'armure que doit revêtir le chrétien, *Ad Polyc.*, VI, 2, t. V, col. 726, a été suggérée par Eph., VI, 11. Saint Polycarpe écrit aux Philippiens, I, 3, t. V, col. 1005 : Εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωμένοι οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; cf. Eph., II, 8, 9. Comparez encore Polycarpe, *Ad Philipp.*, XII, 1, t. V, col. 1014, et Eph., IV, 26; Hermas, *Mand.*, III, 1, t. II, col. 917, et Eph., IV, 25, 29; *Mand.*, X, 2, 5, t. II, col. 940, et Eph., IV, 5. Saint Justin, *Contra Tryph.*, XXXIX, 7, t. VI, col. 559, cite le Psaume LXVIII, 19, sous la forme que lui donne Eph., IV, 8. Saint Irénée, citant des passages de l'Épître aux Éphésiens, Eph., V, 30; I, 7; II, 11-15, les introduit par ces paroles : Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλος φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ, *Adv. hær.*, V, 2, 3, t. VII, col. 1126, et : *Quemadmodum apostolus Ephesiis ait, Adv. hær.*, V, 14, 3, t. VII, col. 1163. Clément d'Alexandrie attribue aussi nommément l'Épître aux Éphésiens à saint Paul, *Strom.*, IV, 8, t. VIII, col. 1275; *Pæd.*, I, 5, t. VIII, col. 270. Il en est de même d'Origène, *De princip.*, III, 4, t. I, col. 328. Du témoignage de Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 11, 17, t. II, col. 500 et 512, il ressort qu'il a existé une lettre de Paul, que Marcion disait avoir été adressée aux Laodicéens, tandis qu'au témoignage de l'Église elle l'avait été aux Éphésiens. Pour le témoignage que les hérétiques, Naasséniens, Basilides, Valentin et ses disciples Ptolémée et Théodote, rendent à l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens, voir les références dans Cornely, *Introd. in Novi Test. libros*, p. 506-507. — Après avoir discuté les preuves externes d'authenticité, Hort conclut qu'il est à peu près certain que l'Épître existait vers l'an 95, et absolument certain qu'elle existait quinze ans plus tard. On pourrait faire remarquer que l'existence de l'Épître aux Éphésiens se trouve attestée par l'usage qui en a été fait dans la première Épître de Pierre. Cette question sera discutée plus loin.

2° *Preuves internes.* — Les critiques qui nient, en totalité ou en partie, l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens présentent surtout des arguments tirés de l'examen interne de cette lettre. Usteri, *Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs*, 1824, émit, sous l'influence de Schleiermacher, des doutes sur l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens. Ainsi qu'on le voit par son *Einleitung in das Neue Test.*, publié en 1845, Schleiermacher rejetait cette Épître, parce qu'elle n'était paulinienne ni par la langue ni par les idées; de Wette, *Einleitung in das Neue Test.*, 1826, soutint que l'Épître aux Éphésiens, œuvre d'un disciple de Paul, était une paraphrase verbeuse de l'Épître aux Colossiens; Ewald, Davidson, Renan, Ritschl, Weizsäcker, ont adopté cette théorie, en la modifiant plus ou moins. Baur et ses disciples, Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, Hausrath, ont cru découvrir dans l'Épître aux Éphésiens des traces de gnosticisme et de montanisme, et l'ont repoussée jusqu'au milieu du IIe siècle. Pfleiderer la regarde comme l'œuvre d'un judéo-chrétien, paulinien, désireux de réconcilier les partis adverses. Hitzig et Holtzmann supposent qu'il a existé une lettre primitive de saint Paul aux Colossiens, d'après laquelle un disciple de Paul a écrit l'Épître aux Éphésiens; de Soden et Klöpper ont plus ou moins modifié cette hypothèse, mais ont nié l'authenticité. — Toutes les objections soulevées contre l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens peuvent être classées sous trois chefs : la forme, le fond de l'Épître et ses rapports avec l'Épître aux Colossiens.

I. FORME DE L'ÉPITRE. — Nous devrions d'abord répéter les réflexions que nous avons déjà faites, col. 872, à propos d'objections analogues dirigées contre l'Épître aux Colossiens, à savoir qu'un écrivain serait bien monotone, si on trouvait dans ses livres toujours le même nombre restreint de mots; en outre, qu'il est difficile de juger la langue d'un écrivain dont on a quelques lettres seulement, et qu'en tout cas les Pères grecs, bons juges en la matière, ont tous accepté cette Épître comme étant de saint Paul. Constatons seulement qu'actuellement, même

chez les critiques rationalistes, on se rend compte combien est peu décisif ce criterium de la langue et du style. Pour en faire un usage légitime il faudrait posséder, pour les mettre en comparaison, des ouvrages du même auteur, écrits à peu près à la même époque et sur un sujet analogue.

1° *Langue de l'Épître.* — D'après Thayer, il y a quarante-deux mots dans cette Épître qui ne se retrouvent ni dans saint Paul ni dans les autres écrits du Nouveau Testament; il y en a, d'après Holtzmann, trente-neuf qui se rencontrent dans le Nouveau Testament et non dans les lettres de saint Paul, donc quatre-vingt-un mots inconnus à saint Paul, et dix-neuf qu'on ne trouve que rarement dans les écrits de saint Paul. Enfin de Wette cite une dizaine de mots qui n'ont pas dans l'Épître aux Éphésiens le même sens que dans les autres Épitres. Une observation importante doit être faite tout d'abord. Les phénomènes que nous venons de relever se reproduisent dans les autres Épitres de saint Paul; chacune d'elles a un certain nombre de mots que l'Apôtre n'a pas employés ailleurs, mais qui ne sont nullement caractéristiques, et elle possède aussi des mots qui sont des ἅπαξ λεγόμενα. Relativement, l'Épître aux Éphésiens en a moins que la première Épitre aux Corinthiens. La première a 2400 mots et 42 ἅπ. λεγ., la deuxième a 5000 mots et 108 ἅπ. λεγ.; par conséquent, il y a 2 °/₀ d'ἅπ. λεγ. dans l'Épître aux Corinthiens, et seulement 3/5 dans l'Épître aux Éphésiens. Mais il importe surtout d'examiner les mots de l'Épître aux Éphésiens que saint Paul n'a pas employés ailleurs, les Épitres pastorales et l'Épître aux Colossiens exceptées. Il y en a quatre-vingt-un; sur ce nombre il faut d'abord défalquer neuf mots qui ne se trouvent que dans les citations de l'Ancien Testament; quinze se retrouvent dans l'Épître aux Colossiens et sont pauliniens, puisque cette Épître est actuellement tenue pour authentique en très grande partie, même par les critiques rationalistes. Quelques mots tels que ἄγνοια, ἀπατάω, δῶρον, μέγεθος, φρόνησις, ὕψος, sont des mots si communs, qu'on s'étonne que saint Paul ne les ait pas employés dans ses autres Épitres. Comment aussi ne retrouve-t-on pas dans ses lettres σωτήριον et εὔσπλαγχνος? De plus, ces mots, employés une seule fois dans l'Épitre aux Éphésiens, ne peuvent être regardés comme caractéristiques d'un écrivain. Parmi les mots signalés, il en est qui appartiennent à la description de l'armure du chrétien et par là même sont spéciaux; il y en a six. Δέσμιος, qu'on retrouve d'ailleurs dans l'Épître à Philémon, I, 9, ne pouvait être employé que par Paul prisonnier. Cependant, lorsque Paul dit qu'il est dans les chaînes, il se sert du terme ἐν δεσμοῖς, voir Phil., I, 7, 13, 14, 17, tandis qu'ici il emploie: ἐν ἁλύσει; πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, VI, 20: l'Évangile pour lequel je suis ambassadeur, vêtu d'une chaîne. Cette diversité des mots s'explique, parce qu'ici il s'agit de captivité en général plutôt que de chaînes concrètes. On trouve aussi plusieurs mots composés avec σύν; cela s'explique par le sujet traité : unité de l'Église, union du chrétien en Jésus-Christ; il en est de même pour les mots ἐχαρίτωσεν, ἐκληρώθημεν, demandés par l'idée développée. Les autres mots, tels que καταρτισμός, προσκαρτέρησις, ὁσιότης, ἄνοιξις, ne peuvent être regardés comme étrangers à saint Paul, puisque celui-ci a employé des termes analogues : καταρτίζω, κατάρτισις, προσκαρτερεῖν, ὁσίως, ἄνοιγω. Remarquons enfin que l'Épitre aux Galates, regardée comme authentique même par Baur et son école, contient quarante-deux mots qui ne sont pas dans les autres Épitres de saint Paul. Ceci montre le peu de valeur de ces calculs de mots. L'observation de de Wette serait plus sérieuse si elle était fondée. Saint Paul, dit-il, exprime autrement certaines idées, et les mots employés ici ont un sens différent dans ses autres Épitres. Mais il n'en est rien. Εὐλογία, dans Eph., I, 3, a le même sens que dans Rom., XV, 39; αἰῶνα, Eph., II, 2 = Rom., XII, 2; Gal., I, 4; φωτίσαι, Eph., III, 9 = φωτίσμον, II Cor., IV, 4, 6; μυστήριον, Eph., V, 32 = I Cor., XV, 51; XIII, 2; Rom., XI, 25; ἀφθαρσία, Eph., VI, 24 = Rom., III, 7; I Cor., XV, 53, 54; οἰκονομία, Eph., III, 2 = I Cor., IX, 17. Les mots πληρουν, Eph., IV, 10; πληροῦσται, Eph., I, 23; III, 19; πλήρωμα, Eph., I, 10, 23; III, 19; IV, 13, mériteraient d'être discutés à part. En fait, ils ne sont que l'extension d'un sens de ces mots, familier à saint Paul. Quant à διάβολος, Eph., IV, 27; VI, 11, nous ne voyons pas pourquoi saint Paul l'a employé de préférence à Σατανᾶς, le mot dont il s'est servi huit fois dans les autres Épitres. Les écrivains du Nouveau Testament emploient indifféremment διάβολος et Σατανᾶς, il est probable que saint Paul aura fait de même. Il serait trop long de nous arrêter aux autres expressions mises en cause; on les trouvera discutées dans le commentaire d'Oltramare, et surtout présentées en détail dans Brunet, *Authenticité de l'Épître aux Éphésiens, preuves philologiques,* p. 59-75. Il serait aussi possible de prouver que les formules caractéristiques de cette Épître se retrouvent dans saint Paul, c'est ce qui a été fait dans Brunet, *Authenticité,* p. 21-52. Enfin nous avons dans l'Épitre aux Éphésiens vingt-deux mots que saint Paul seul a employés, car on ne les retrouve pas dans le Nouveau Testament : ἀγαθωσύνη, V, 9; ἀληθεύειν, IV, 15; ἀνακεφαλαιοῦσθαι, I, 1; ἀνεξιχνίαστος, III, 8; ἁπλότης, VI, 5; ἀρραβών, I, 14; ἐπιχορηγία, IV, 6; εὔνοια, VI, 6; εὐωδία, V, 2; θάλπειν, V, 29; κάμπτειν, III, 14; περικεφαλαία, VI, 17; πλεονέκτης, V, 5; ποίημα, II, 10; πρεσβεύειν, VI, 20; προετοιμάζειν, II, 10; προσαγωγή, II, 18; προτίθεσθαι, I, 9; υἱοθεσία, I, 5; ὑπερβάλλειν, I, 9; II, 2; ὑπερεκπερισσοῦ, III, 20; ἄρα οὖν, II, 19, très remarquable comme caractéristique du style de saint Paul, qui l'a employé douze fois, tandis que les autres écrivains du Nouveau Testament ne l'emploient jamais.

2° *Style de l'Épître.* — 1. Le style de l'Épître, a-t-on dit, est lourd, embarrassé, diffus; les particules logiques οὖν, ἄρα, ἄρα οὖν, διὸ, διότι, γὰρ, y sont rares; l'auteur abuse de l'*oratio pendens.* Les phrases sont d'une longueur démesurée; elles sont reliées par des clauses qui insèrent mal les propositions l'une dans l'autre, ou elles sont coupées de parenthèses ou brisées par des constructions grammaticales irrégulières. Il y a répétition des mêmes mots, accumulation de génitifs. Haupt, *Der Brief an die Epheser,* p. 56, relève quatre-vingt-treize génitifs. Il signale les liaisons prépositionnelles, étrangères à saint Paul : ἀγαθὸς πρός τι, IV, 29; ἀγάπη μετὰ πίστεως, VI, 23; δέησις περί, VI, 18; κατὰ τὴν εὐδοκιαν, I, 5, 9; les unions de mots autres que dans saint Paul : ἀγαπᾶν τὴν Ἐκκλησίαν, V, 25; διδόναι τινά τι, I, 22; ἴστε γινώσκοντες, V, 5; ἵνα, avec l'optatif, I, 17; III, 16; πληροῦσθαι εἴς τι, II, 19. Les mêmes observations pourraient être faites au sujet d'autres Épitres. Toutes les fois que l'Apôtre ne combat pas directement des adversaires et qu'il expose une doctrine, son style devient traînant. Voir COLOSSIENS (ÉPÎTRE AUX), col. 873. Les particules logiques, étant donné que l'Apôtre raisonne peu ici, sont cependant suffisamment représentées : οὖν, quatre fois; ἄρα οὖν, une fois; διὸ, cinq fois; γὰρ, onze fois. C'est à peu près les mêmes proportions que dans l'Épître aux Galates. Les longues phrases, basées sur l'*oratio pendens,* se retrouvent dans les Épitres incontestées de Paul, quand il fait, comme dans les passages incriminés de l'Épitre aux Éphésiens, I, 3-14, 15-23; II, 1-10, 11-18; III, 1-12, 14-19; IV, 11-16, des souhaits aux fidèles, Rom., I, 1-8; Gal., I, 1-6, ou des actions de grâces à Dieu pour eux, I Cor., I, 4-9; Phil., I, 3-8, ou bien dans les expositions doctrinales ou historiques, Rom., II, 13-16; IV, 16-22; V, 12-21; Gal., II, 1-11; Phil., I, 26-30. Il est inexact que la phrase de l'Épître soit verbeuse; elle est plutôt condensée, pleine de pensées et marchant d'une allure très grave. Von Soden, comparant l'Épître aux Éphésiens aux autres lettres de Paul, dit que les deux écrivains de ces Épitres avaient des caractères différents; l'un était flegmatique et l'autre colérique. Le calme qui se montre dans notre Épître est peut-être dû aux cir-

constances et au caractère de la lettre, qui était circulaire, générale, d'exposition positive, plutôt que polémique, particulière ou de discussion. Le seul point de comparaison est avec Rom., I, 6, ou VIII, 25-39. C'est avec raison que Haupt caractérise les différences de style entre l'Épître aux Éphésiens et les autres Épîtres de Paul en remarquant que celles-ci sont dramatiques et celle-là est lyrique. C'est bien, en effet, l'impression que donne la partie dogmatique des trois premiers chapitres, qui est une suite de bénédictions, d'actions de grâces et de prières. Pourquoi ne serait-ce pas un de ces hymnes dont Paul nous parle dans l'Épître aux Corinthiens et dont nous retrouvons des exemples ailleurs, I Cor., XIII, ou bien un χάρισμα πνευματικὸν, un don spirituel, comme l'Apôtre dit aux Romains, I, 11, qu'il veut leur en communiquer un, afin qu'ils soient affermis? Quant aux autres reproches, on pourrait faire remarquer que les phénomènes visés sont plutôt caractéristiques de la langue de saint Paul. Voir Lasonder, *Disquisitio de linguæ paulinæ idiomate*, II, p. 110 et p. 15.

II. DOCTRINE DE L'ÉPITRE. — L'effort de la critique rationaliste a porté principalement sur la doctrine de l'Épître; on a soutenu : 1° que les doctrines caractéristiques de saint Paul étaient absentes de l'Épître aux Éphésiens, et 2° que celles qu'on y trouve étaient étrangères à saint Paul. — 1° *Absence de doctrines spécifiquement pauliniennes.* — Puisque nous avons à répondre à des critiques qui refusent de tenir pour pauliniennes les Épîtres pastorales et l'Épître aux Hébreux, nous puiserons nos arguments dans les autres Épîtres de saint Paul, et, afin de tenir compte de l'hypothèse qui voit dans l'Épître aux Éphésiens une compilation formée à l'aide d'une lettre primitive aux Colossiens, nous laisserons même de côté cette Épître aux Colossiens. On ne trouve plus, dit-on, dans la lettre aux Éphésiens la polémique contre les judaïsants, ni la doctrine de la justification par la foi, sur laquelle saint Paul revient avec tant d'insistance dans ses Épîtres incontestées. Cette doctrine ne se retrouve plus, en effet, ici dans les mêmes termes que dans les lettres où saint Paul avait à combattre les Juifs ou les chrétiens judaïsants, parce que l'Apôtre n'avait plus à convaincre des hommes pour qui la pratique de la loi aurait été la base nécessaire de la justification. Il parlait à des païens « morts par leurs offenses et par leurs péchés », Eph., II, 1, et il leur déclare que c'est par la grâce qu'ils sont sauvés, II, 6, par la foi, II, 8, que cela ne vient pas d'eux, que c'est le don de Dieu : « ce n'est point par les œuvres, afin que personne ne se glorifie. » II, 8, 9. Et il résume toute sa doctrine, telle qu'elle ressortait de l'Épître aux Romains, dans ces paroles adressées aux Éphésiens : « Car nous sommes son ouvrage (de Dieu), ayant été créés en Jésus-Christ pour de bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance pour que nous y marchions. » II, 10. Saint Paul insiste dans cette lettre sur le principe du salut, qui est la grâce de Dieu; mais il n'oublie pas le moyen de salut, qui est la foi, II, 8; III, 17; VI, 23, productrice des bonnes œuvres, II, 10. C'est bien la vraie doctrine de saint Paul. Rom., VI, 4, 14; III, 20, 27; IV, 2; VIII, 3, 4; IX, 11; I Cor., I, 29; Phil., II, 12, 13. Il en est de même pour la conception de la chair, σάρξ, siége des désirs et du péché. Eph., II, 3, et Rom., VIII, 3; Gal., V, 13, 16, 19. Il serait possible en outre de montrer que les doctrines enseignées dans l'Épître aux Éphésiens se retrouvent dans les autres Épîtres de saint Paul. Le projet de Dieu pour le salut des hommes, Eph., I, 4-11 = Rom., VIII, 28-30; IX, 8-24; XVI, 25, 26; I Cor., II, 7; Gal., IV, 4, 5; la réunion de tous les êtres en Jésus-Christ, Eph., I, 10, est esquissée dans ses parties constitutives dans Rom., VIII, 34; III, 22, 29-30; IV, 9, 16; V, 9-11; XI, 23-32; I Cor., XII, 27; Phil., II, 9. Comparez encore Eph., I, 16, et Rom., I, 9; Eph., I, 20, et I Cor., XV, 25; Eph., I, 22, et I Cor., XV, 27; Eph., I, 22, 23, et Rom., XII, 5; I Cor., XII, 6; Eph., II, 5, et Rom., V, 6; Eph., III, 4, et Rom., V, 1, etc. — 2° *Présence de doctrines non pauliniennes.* — Il est certain que chaque lettre de saint Paul renferme une certaine portion de doctrine nouvelle par rapport aux autres lettres. Serait-il possible qu'un esprit aussi puissant que celui de l'Apôtre, favorisé qu'il était d'ailleurs par l'abondance des dons du Saint-Esprit, restât cantonné dans une unique doctrine, toujours exprimée de la même manière? Si nous trouvons dans notre Épître des doctrines qui ne sont pas ailleurs, nous devons néanmoins les tenir pour pauliniennes, pourvu qu'elles ne soient pas contradictoires avec les précédentes et qu'elles puissent être considérées comme le développement naturel de doctrines antérieures. Or tel est l'enseignement de l'Épître aux Éphésiens. Il est inutile de répondre aux accusations de gnosticisme ou de montanisme dirigées contre l'Épître aux Éphésiens, puisque actuellement les critiques n'en tiennent plus compte. Comment d'ailleurs cette Épître aurait-elle pu être imprégnée du gnosticisme et du montanisme du IIe siècle, puisqu'il est prouvé par les textes qu'elle existait à la fin du Ier siècle? — 1. Jésus-Christ occupe ici, dit-on, une place prédominante, qu'il n'a pas dans les autres Épîtres; il est le médiateur de la création, le centre de la foi, de l'espérance et de la vie chrétienne, la source de toutes les grâces. Il est vrai que l'attention du lecteur est portée d'une manière spéciale sur Jésus-Christ; mais toutes les attributions du Christ, mises au premier plan dans cette Épître, se retrouvent ailleurs. « Pour nous, dit saint Paul aux Corinthiens, I Cor., VIII, 6, il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes. » Cf. I Cor., XV, 45-49; Rom., VIII, 18-23. Voir aussi plus haut les textes sur la réunion en Jésus-Christ de tous les êtres. — 2. L'Église, Ἐκκλησία, est ici regardée comme un tout organique, formé de l'ensemble des Églises locales, tandis qu'ailleurs saint Paul ne parle que des Églises particulières. Cette idée de l'unité de l'Église est, affirme-t-on, étrangère à saint Paul. Il n'en est rien; saint Paul a employé au sens collectif le mot Ἐκκλησία dans ses autres Épîtres, I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; Phil., III, 6, ou bien au sens abstrait, comme dans notre Épître. I Cor., X, 32; XII, 28. — 3. La relation du Christ avec l'Église n'est plus la même, dit-on, dans l'Épître aux Éphésiens que dans les autres Épîtres. Ici le Christ est la tête, I, 23; IV, 15, tandis qu'ailleurs Jésus-Christ était le principe vital, qui animait le corps tout entier. I Cor., VI, 17; XII, 12. Il nous semble que ces deux métaphores, loin de s'exclure, aboutissent à exprimer la même idée, qui d'ailleurs était préparée dans les autres lettres, à savoir que l'Église est un corps, dont les chrétiens sont les membres et Jésus-Christ la tête. Il y est, en effet, parlé des chrétiens, formant un seul corps dans le Christ, Rom., XII, 4, 5, étant le corps du Christ, I Cor., XII, 27, ou le Christ est déclaré la tête de l'homme. I Cor., XI, 3. Cette idée, en outre, ne pouvait être étrangère à saint Paul, bien qu'il ne l'ait pas exprimée en termes précis dans ses autres lettres, puisqu'elle ressort de l'enseignement même de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Matth., XXI, 42; Marc., XII, 10, 11; Luc., XV, 17. — 4. Saint Paul parle ici des Apôtres et des prophètes autrement qu'il ne le fait ailleurs. Ceci encore n'est pas exact. Cf. I Cor., XII, 28, 29; XV, 9, 11; IV, 9. L'épithète de « saints », qu'il donne aux Apôtres et aux prophètes, III, 5, s'explique par le contexte; il l'a employée ailleurs. Rom., I, 2; I Cor., XVI, 1; II Cor., VIII, 4; IX, 1. — 5. L'universalisme de cette Épître n'est pas celui des grandes Épîtres. Ici les païens sont incorporés au peuple juif, tandis qu'ailleurs il n'y a plus ni Juif ni païen, mais une humanité nouvelle en Jésus-Christ. C'est bien encore de cette façon que dans l'Épître aux Éphésiens saint Paul conçoit le nouvel ordre de choses, « la réconciliation se fait en un seul corps avec Dieu. » II, 16. — 6. Dans l'Épître aux Éphésiens seulement saint Paul parle de la descente de Jésus-Christ aux enfers. IV, 9. Si l'Apôtre n'en parle pas ailleurs, il y fait au moins allusion. Rom.,

XIV, 9; Phil., III, 10. — 7. Les doctrines sur les anges sont plus développées que dans les autres Épîtres. En effet, Eph., I, 21, saint Paul a ajouté κυριότης aux listes d'êtres célestes, données Rom., VIII, 38; I Cor., XV, 24. Mais l'exaltation de Jésus-Christ au-dessus des anges, Eph., I, 20, est enseignée aussi dans Phil., II, 10.

III. RAPPORTS ENTRE L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS ET L'ÉPITRE AUX COLOSSIENS. — La liste des passages parallèles des deux Épîtres a été donnée plus haut, col. 874. Il y a des ressemblances d'idées et souvent identité d'expressions. De là on a conclu à une dépendance entre ces deux Épîtres; les uns ont soutenu que l'Épître aux Éphésiens était la lettre originale, d'autres ont cru la trouver dans l'Épître aux Colossiens. Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosser-Briefe*, p. 26, marchant sur les traces de Hönig, établit que dans un certain nombre de passages la priorité est du côté de l'Épître aux Éphésiens; il suppose donc qu'il a dû exister une lettre primitive de saint Paul aux Colossiens, à l'aide de laquelle un interpolateur a confectionné l'Épître aux Éphésiens; puis cette dernière a fourni des passages à l'Épître actuelle aux Colossiens. C'est assez compliqué et très subjectif. En fait, les rapports entre ces deux Épîtres s'expliquent par les circonstances qui leur ont donné naissance. Les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens ont été écrites à la même époque et peut-être à quelques jours de distance seulement; elles étaient destinées à combattre les mêmes erreurs et à établir des vérités dogmatiques et morales identiques au fond. Les deux lettres étaient cependant très différentes dans la marche de l'argumentation, parce que l'Épître aux Colossiens, étant une lettre à une Église en particulier, était plus polémique et attaquait l'erreur plus directement, tandis que l'Épître aux Éphésiens, étant une circulaire, se plaçait à un point de vue plus général. La première établissait la dignité suréminente de Jésus-Christ au-dessus de tous les êtres créés, et la seconde la grandeur des bienfaits que Dieu a accordés à l'Église en Jésus-Christ. Aussi, quoique dans cette partie dogmatique on rencontre des passages parallèles, il est à remarquer qu'ils ne se trouvent pas dans une même suite d'idées; il y a des sections entières, Eph., I, 3-14; I, 15-II, 10, qui n'ont pas de parallèles dans l'Épître aux Colossiens, sinon de courts passages, qui se retrouvent dans de tout autres développements. Si les passages sont parallèles, Eph., III, 1-21, et Col., I, 24-29, ils sont exprimés en termes différents. La partie morale des deux Épîtres offre beaucoup plus de ressemblances, ainsi qu'on devait s'y attendre; cependant peut-on dire que les conseils aux époux, donnés Eph., V, 22-23, ne sont qu'une amplification verbeuse de Col., III, 18, 19? Ces ressemblances de termes et d'idées dans deux exposés assez différents s'expliquent très facilement par ce fait que saint Paul a écrit ces deux lettres à la même époque, alors qu'il était sous l'impression des mêmes circonstances et pénétré des mêmes idées, de sorte qu'il en est résulté qu'il a employé les mêmes expressions. Il n'a pas cherché à exprimer différemment des idées qui dans les deux Épîtres étaient les mêmes. Un faussaire aurait mieux déguisé ses emprunts, et en tout cas aurait écrit une lettre qui extérieurement aurait ressemblé davantage aux autres Épîtres de l'Apôtre.

On a signalé aussi des ressemblances entre l'Épître aux Éphésiens et la première Épître de saint Pierre: Eph., I, 3, et I Petr., I, 3; Eph., II, 18, 19, 20, 22, et I Petr., II, 4, 5, 6; Eph., I, 20, 21, 22, et I Petr., III, 22; Eph., III, 5, 10, et I Petr., I, 10, 11, 12. On a relevé encore des termes identiques ou des pensées analogues dans l'Épître aux Éphésiens et l'Épître aux Hébreux, l'Apocalypse et l'Évangile selon saint Jean. Voir Abbott, *Epistle to the Ephesians*, p. XXIV-XXIX. La plupart des ressemblances sont fortuites ou s'expliquent par ce fait que les écrivains de ces différents livres puisaient dans le même fonds de tradition chrétienne. Cependant les rapports entre l'Épître aux Éphésiens et la première Épître de saint Pierre sont à diverses reprises si littéraux, la suite des idées si concordantes, Eph., I, 5-15, et I Petr., I, 5-13, que l'on est obligé de conclure à des relations de dépendance littéraire entre ces deux Épîtres, et cela d'autant plus qu'il y a aussi des ressemblances entre la première Épître de saint Pierre et l'Épître aux Romains. Diverses explications ont été proposées. Il est possible que saint Pierre ait connu les Épîtres de saint Paul; II Petr., III, 15, le prouve, malgré certains critiques, qui nient l'authenticité de cette Épître. Lors de son séjour à Rome, saint Pierre a pu connaître les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens. Enfin, et ceci paraît l'hypothèse la plus probable, si la première Épître de saint Pierre a été écrite ou peut-être composée par Silvanus, sous l'inspiration de saint Pierre, on comprend très facilement que le fidèle compagnon de saint Paul y ait introduit des idées et même des mots empruntés aux lettres de son maître.

VI. TEXTE DE L'ÉPITRE. — Des vingt manuscrits onciaux qui contiennent les Épîtres de saint Paul, dix la possèdent en entier ou en très grande partie; deux autres en ont seulement des fragments. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. III, *Prolegomena*, auctore C. R. Gregory, p. 418-435, 673-675, 801-1128. Les manuscrits présentent quelques variantes. Deux seulement sont à relever: chap. II, 14, et V, 30. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. II, p. 363-901, et t. III, p. 1286-1297.

VII. CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Il y a vingt citations de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Éphésiens; neuf livres sont cités: les Psaumes, six fois, I, 20, 22; II, 20; IV, 8, 26; V, 6; la Genèse, quatre fois, IV, 24; V, 16, 30, 31; le Deutéronome, deux fois, II, 26; VI, 9, ainsi qu'Isaïe, II, 13; VI, 14, 17, et les Proverbes, IV, 9, 10; V, 18; l'Exode, une fois, VI, 2, 3, ainsi que les Chroniques, VI, 9; Daniel, V, 16, et Zacharie, VI, 25. Sept citations sont littéralement ou presque littéralement empruntées au texte grec, ou à l'hébreu, quand celui-ci ressemble au grec, de sorte qu'on doit conclure que la source est plutôt le texte grec, Eph., I, 22; IV, 8, 26; V, 16, 18; VI, 2, 3, 14, 17; les autres n'offrent que des ressemblances de mots ou d'idées. Deux citations, IV, 8, et V, 14, sont introduites par διὸ λέγει. La citation V, 14, n'est pas empruntée à l'Ancien Testament; il est possible que saint Paul l'ait empruntée à un écrit extra-canonique ou ait reproduit un ancien hymne chrétien ainsi mesuré:

Ἔγειραι ὁ καθεύδων
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Ces deux hypothèses paraissent improbables à Jacobus, Eph., V, 14, dans *Theol. Studien*, p. 9-29; il croit que le passage dérive de Jonas, I, 6.

VIII. ANALYSE DE L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS. — Elle commence par la salutation ordinaire, I, 1-2, et se divise en deux parties: la première dogmatique et la seconde morale. Pour la partie dogmatique, il est difficile d'établir un plan dont les parties s'enchaînent logiquement; c'est plutôt une suite de bénédictions, d'actions de grâces, de prières.

I. PARTIE DOGMATIQUE, I, 3-III, 21. — 1° Actions de grâces pour les bienfaits reçus de Dieu en Jésus-Christ, I, 3-14; — 1. pour les bénédictions spirituelles de Dieu, qui nous a bénis, nous a élus et prédestinés pour la justification et l'adoption en Jésus-Christ, 3-6; — 2. en qui nous avons la rédemption, et pour la connaissance du mystère de sa volonté de réunir toutes choses dans le Christ, 7-12; — 3. les Éphésiens, appelés à la foi, ont été scellés du Saint-Esprit, arrhes de l'héritage futur, 14. — 2° Actions de grâces et prière pour les Éphésiens, dont Paul a appris la foi et la charité, I, 15, 16; il demande à Dieu pour eux la connaissance de leur vocation, de la gloire de leur héritage et de la grandeur de la puissance

divine, 17-19, qui s'est montrée — 1. en Jésus-Christ dans sa résurrection et son élévation au-dessus de toutes les créatures et dans son établissement comme chef de l'Église, 20-23; — 2. dans le salut de tous les croyants, II, 1-10; en eux, païens, qui, de même que les Juifs, étaient morts par leurs péchés, 1-3, et que Dieu a ressuscités et exaltés avec Jésus-Christ, pour manifester les richesses de sa grâce, 4-7; car c'est par la grâce, par la foi, qu'ils sont sauvés, pour opérer de bonnes œuvres, 8-10; — 3. dans le changement opéré en eux, II, 11-22; ils étaient païens dans la chair, sans Christ, séparés du peuple de la promesse, sans espérance et sans Dieu, 11, 12; maintenant ils sont rapprochés par le sang du Christ, notre paix, qui a aboli les ordonnances légales, détruit le mur de séparation entre Juifs et païens, et a donné la paix à tous et accès auprès du Père dans un même Esprit, 13-18; ils ne sont donc plus des étrangers, mais ils font partie de l'Église, dont Jésus-Christ est la pierre angulaire, et où Dieu habite, 19-22. — 3° Apostolat de Paul pour la révélation de ce mystère, le salut de tous, III, 1-13, et reprise de la prière pour les Éphésiens, III, 14-21. — 1. Ce mystère du salut des païens, participants à la promesse en Jésus-Christ, a été communiqué à saint Paul par une révélation spéciale, III, 1-6, et il a reçu la mission de proclamer les richesses du Christ et de faire connaître à tous les hommes et aux anges ce mystère, caché en Dieu, 7-13. — 2. Pénétré de ce mystère, saint Paul demande au Père de fortifier les Éphésiens dans la foi, dans l'amour, pour qu'ils comprennent l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, III, 14-19; gloire à Dieu dans l'Église en Jésus-Christ, 20-21.

II. PARTIE MORALE, IV, 1-VI, 9. — 1° Conséquences pratiques des enseignements dogmatiques, IV, 1-16. — 1° Exhortation de Paul à répondre à leur vocation et à conserver l'unité de l'Esprit, non seulement extérieure, mais surtout intérieure, IV, 1-3; car ils forment un seul corps, relié par la même foi et le même Dieu, 4-6, et cette unité se montre : — 1. en ce que le Christ, distributeur de la grâce, la donne à chacun selon sa mesure, 7-10; — 2. donnant des charges diverses, mais destinées à promouvoir l'unité de la foi et de la connaissance, la réalisation du corps mystique du Christ par la foi et la charité, 11-16. — 2° Exhortations pratiques générales, IV, 17-V, 20. — Ils ne doivent plus vivre comme les païens, IV, 17-19; car ils connaissent le Christ, de qui ils ont appris à se dépouiller du vieil homme pour revêtir l'homme nouveau, 20-24; qu'ils s'abstiennent donc du mensonge, du péché par la colère, du vol, des paroles mauvaises, pour ne pas attrister l'Esprit de Dieu, 25-31; qu'ils exercent la charité fraternelle, qu'ils soient les imitateurs de Dieu, et qu'ils marchent dans la charité, imitant Jésus-Christ, qui s'est offert pour nous à Dieu, IV, 31-V, 2; qu'ils s'abstiennent de tous les vices du paganisme, 3-5, qu'ils prennent garde aux séducteurs, 6-7, et puisqu'ils sont passés des ténèbres à la lumière, ils doivent marcher dans la lumière et s'abstenir des œuvres de ténèbres, 8-14; ils doivent se conduire comme des sages, racheter le temps, ne pas s'enivrer de vin, être remplis du Saint-Esprit dans des actions de grâces et des prières continuelles, 15-20. — 3° Précepte pour la vie de famille, V, 21-VI, 9; selon le précepte de la soumission mutuelle, 21, Paul établit : — 1. Les devoirs des époux, V, 22-33; les femmes doivent être soumises à leurs maris, car l'homme est la tête ou le chef de la femme, comme le Christ est la tête de l'Église, 21-24; les maris doivent aimer leur femme, comme le Christ aime l'Église, qu'il a comblée de bienfaits, 25-27; et cette union est une imitation de l'union du Christ avec l'Église, 28-33. — 2. Devoirs des parents et des enfants, VI, 1-4; les enfants doivent obéissance à leurs parents, 1-3; les parents ne doivent pas irriter leurs enfants par leur sévérité, 4. — 3. Devoirs des serviteurs et des maîtres, VI, 5-8; les esclaves doivent obéir à leurs maîtres comme au Christ, 5-8, et les maîtres voir dans leurs esclaves des frères, 9.

III. ÉPILOGUE, VI, 10-24. — 1° Exhortation à se fortifier dans le Seigneur et à se revêtir des armes de Dieu pour combattre les esprits méchants, 10-12; qu'ils prennent donc les armes de Dieu, qui sont la vérité, la justice, la paix, la foi, l'assurance du salut, l'Esprit et la parole de Dieu, 13-17; mais surtout qu'ils persévèrent dans la prière pour tous et pour lui, afin qu'il parle librement pour faire connaître le mystère de l'Évangile, 18-20; Tychique leur dira tout ce qui le concerne; afin qu'ils soient consolés, 21-22; vœux et prière de l'Apôtre pour ses frères, 22, 24.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — *Pères grecs :* S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in Epist. ad Ephesios,* t. LXII, col. 9-176; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli Commentaria,* t. LXVI, col. 911-922; Théodoret, *Opera,* t. LXXXII, col. 507-558; Œcuménius, *Commentarius,* t. CXVIII, col. 1166-1256; Théophylacte, *Explanatio,* t. CXXIV, col. 1033-1138; S. Jean Damascène, *Loci selecti,* t. XCI, col. 821-856. — *Pères latins :* Ambrosiaster, *Comm. in tredecim Epist. B. Pauli,* t. XVII, col. 371-404; Pélage ou un pélagien, dans les Œuvres de saint Jérôme, t. XXX, col. 823-842; Primasius Adrum., *Commentaria,* t. LXVIII, col. 607-626; Sedulius Scotus, *Collectanea,* t. CIII, col. 195-212; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria,* t. CXIV, col. 587-602. — *Moyen âge :* Haymon d'Alberstadt, *Expos. in Ep. P.,* t. CXVII, col. 699-734; Hugues de Saint-Victor, *Quæst. in Ep. P.,* t. CLXXV, col. 567-576; Hervé de Bourges, *Comm. in Ep. Pauli,* t. CLXXXI, col. 1201-1281; Pierre Lombard, *Collectanea,* t. CXCII, col. 169-222; S. Thomas d'Aquin, *In omnes divi Pauli apostoli Epist. Commentaria,* Parme, 1861, t. XIII, col. 444-505. — *XVIe-XVIIIe siècle :* Cajetan, *Literalis Expositio,* Rome, 1529; Gagnæus, *Brevissima scholia,* Paris, 1543; Benoît Justinien, *Explorationes,* Lyon, 1612; Estius, *Commentarius,* Douai, 1614; Picquigny, *Triplex Expositio,* Paris, 1703; Noël Alexandre, *Commentarius literalis,* Paris, 1745; Cornelius a Lapide, *Commentarius,* Anvers, 1614; dom Calmet, *Commentaire,* Paris, 1707. — *Commentaires modernes spéciaux.* — *Catholiques :* Schnappinger, *Der Brief Pauli an die Epheser erklärt,* in-4°, Heidelberg, 1793; Bisping, *Erklärung der Briefe an die Epheser,* in-8°, Münster, 1866; Maunoury, *Commentaire sur l'Épître aux Galates, aux Éphésiens,* etc., Paris, 1881; Henle, *Der Epheserbrief erklärt,* in-8°, Augsbourg, 1890; Brunet, *De l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens, Preuves philologiques,* in-8°, Lyon, 1897. — *Non catholiques.* Pour les ouvrages antérieurs au XIXe siècle, consulter Abbott, *Critical Commentary on the Epistle to the Ephesians,* in-8°, Londres, 1897, p. XXXV-XXXVIII. — *XIXe siècle :* Baumgarten-Crusius, *Comment. über die Briefe Pauli Eph. und Kol.,* Iéna, 1847; Beet, *Commentary on the Epistle to the Ephesians,* in-8°, Londres, 1890; Beck, *Erklärung des Br. Pauli an die Epheser,* Gütersloh, 1891; Dale, *Epistle to the Ephesians; its Doctrine and Ethics,* 1884; Davies, *The Epistle to the Ephesians,* Londres, 1884; Eadie, *Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians,* Édimbourg, 1883; Ellicott, *Critical and grammatical Commentary on Ephesians,* Londres, 1855; Harless, *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser,* Stuttgart, 1858; V. Hofmann, *Der Brief Pauli an die Epheser,* Nordlingue, 1870; A. Klöpper, *Der Brief an die Epheser,* Gœttingue, 1891; Macpherson, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians,* Édimbourg, 1892; Meier, *Commentar über des Brief Pauli an die Epheser,* Berlin, 1834; Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über d. Pauli an die Epheser,* 6e édit., par Woldemar Schmidt, Gœttingue, 1886; Oltramare, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon,* Paris, 1891; Sadler, *Galatians, Ephesians, Philippians,* Londres, 1889; Von Soden, *Die Briefe an die Kolosser,*

Epheser, 1893; G. Wohlenberg, *Die Briefe an die Epheser*, Munich, 1895; Holtzmann, *Kritik der Epheser-und Kolosserbriefe*, 1872; F. J. A. Hort, *Prolegomena to the St. Paul's Epistle to the Romans and the Ephesians*, Londres, 1895; Koster, *De echtheid van de brieven aan de Kol., en aan de Eph.*, Utrecht, 1877; Lunemann, *De Ep. ad Ephesios authentia*, Gœttingue, 1842; Soden, *Epheserbrief*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1887; Haupt, *Die Gefangenschaftbriefe*, Gœttingue, 1897; Gore, *An Exposition of the Epistle to the Ephesians*, Londres, 1898. E. JACQUIER.

ÉPHÉSIENNES (LETTRES). Voir AMULETTE, t. I, col. 528.

ÉPHI (hébreu : אֵיפָה [et אֵפָה, Lev., v, 15; XI, 13], *'êfâh*), mesure de capacité pour les solides, d'environ 38 litres 88. Elle avait la même contenance que le bath (voir t. I, col. 1506), Ezech., XLV, 10; mais celui-ci servait pour mesurer les liquides, tandis que l'éphi servait pour mesurer les solides. S. Jérôme, *In Ezech.*, XLV, 10, t. XXV, col. 449; S. Eucher, *Instruct.*, II, 14, t. L, col. 821. On le considérait comme l'unité de mesure. Deut., XXV, 14; Prov., XXV, 10; Lev., XIX, 36; Amos, VIII, 5; Mich., v, 10. La Vulgate, dans un grand nombre de passages, a conservé, comme les Septante, le nom même de la mesure hébraïque, mais en modifiant la terminaison *âh* en *i*, à l'imitation des traducteurs grecs, qui ont οἰφί (voir H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, l. II, c. IV, 6, in-f°, Oxford, 1705, p. 113); ἔφι, d'après l'édition de saint Jérôme par Vallarsi, *Patr. lat.*, t. XXV, col. 449.

1° *Origine.* — D'après M. Oppert, *La notation des mesures de capacité*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. I, 1886, p. 89, l'éphi est assyrien. « Le *ap*, [signe cunéiforme], dit-il, était l'*épha* originaire. » Mais la plupart des hébraïsants de nos jours croient que les Israélites empruntèrent cette mesure à l'Égypte. D'accord avec eux, les égyptologues identifient l'*êfâh* hébreu avec le [hiéroglyphe], *ap-t* égyptien et l'ОІПЄ, ΑΙΠΙ, ΟΥΩΠΙ, ΩΙΠΙ, copte. (Cf. en grec οἰφί, οἶφι, ὑφεί, ὑφί.) « Ce mot, apparenté avec la racine [hiéroglyphe], *ap* (cf. НПЄ, *numerus* et *mensura*), désigne une mesure de solides, une sorte de boisseau, et le vase lui-même qui sert à mesurer, » dit H. Brugsch, qui le traduit par *epha*, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, t. I, Leipzig, 1867, p. 49-50. — « L'identité d'origine de l'épha, אֵיפָה, et de l'*ape-t* ou *ape*, [hiéroglyphe], est bien évidente; car le [hiéroglyphe], *t*, jouait en égyptien un rôle tout à fait analogue à celui de ה — ת (ou ة — ه) des Hébreux et des Arabes, » dit aussi M. E. Revillout, *Comparaison des mesures égyptiennes et hébraïques*, dans la *Revue égyptologique*, t. II, 1882, p. 195. P. E. Jablonsky avait déjà admis l'origine égyptienne de l'éphi. *Pantheon Ægyptiorum*, 3 in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1750-1752, t. II, p. 229-230; *Opuscula*, 4 in-8°, Leyde, 1804-1813, t. I, p. 182-183. Son opinion a été acceptée par Gesenius et Rödiger, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 83; *Addenda*, p. 68-69. Voir aussi E. Rödiger, dans Ersch et Grüber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. I, t. XXXV, p. 308; P. de Lagarde, *Erklärung hebräischer Wörter*, dans les *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXVI, 1880, p. 2-3; Fr. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch*, 12e édit., 1895, p. 34.

2° *Contenance.* — 1. Comme pour toutes les autres mesures hébraïques, il y a désaccord parmi les interprètes et les métrologistes au sujet de la contenance de l'éphi. Sa valeur relative nous est du moins connue par l'Écriture elle-même. Ézéchiel, XLV, 11, nous dit qu'il a la même capacité que le bath. L'Exode, XVI, 36, nous apprend qu'il vaut dix gomors. La tradition juive confirme et complète ces données. « L'*'êfâh*, dit Rabbi Salomon, contient trois *se'âh*; le *se'âh*, six *qabs*; le *qab*, quatre *logs*; le *log* a la capacité de six coques d'œuf, d'où il résulte que la dixième partie d'un *'êfâh* a la contenance de quarante-trois coquilles d'œuf, plus un cinquième. » Dans G. Waser, *De antiquis mensuris Hebræorum*, in-4°, Heidelberg, 1600, p. 74. La paraphrase chaldaïque justifie ce que dit Rabbi Salomon : elle rend l'éphi par תְּלָת סְאִין, *telat se'in*, « trois *se'âh*. » Exod., XVI, 37; Ruth, II, 17, etc. Les rapports ainsi établis entre les mesures hébraïques de capacité sont admis par tout le monde. Voir MESURES. — 2. Quant aux évaluations de l'éphi que nous ont laissées les écrivains de l'antiquité, elles sont pour la plupart contradictoires. (Voir les textes dans Frd. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiæ*, 2 in-12, Leipzig, 1864, t. I, p. 259, 260, 266; t. II, p. 167, 223, 233). Josèphe lui-même n'est pas conséquent dans ses écrits. Il dit, *Ant. jud.*, VIII, II, 9, que le bath, βάδος, dont la contenance est égale à celle de l'éphi, comme on vient de le voir, vaut soixante et douze *xestes* (ξέστας), ce qui fait un métrète attique. Mais dans le même ouvrage, XV, IX, 2, nous lisons que le cor, κόρος, c'est-à-dire dix éphis, équivaut à dix médimnes attiques, ce qui donne à l'éphi une valeur de quatre-vingt-seize xestes. Ce dernier passage a induit en erreur bon nombre d'interprètes. Aujourd'hui on admet généralement, sur les bonnes preuves qu'en a données Böckh, *Metrologische Untersuchungen*, in-8°, Berlin, 1838, p. 259, que la première appréciation est seule exacte, et par conséquent que l'éphi équivaut au métrète attique ou à soixante et douze xestes. Comme le ξέστης ou *sextarius romanus* valait 0,54 centilitres (C. Alexandre, *Dictionnaire grec-français*, 21e édit., 1892, p. 1625; E. Pessonneau, *Dictionnaire grec-français*, 7e édit., 1895, p. 1601), il s'ensuit que l'éphi valait 38 litres 88. Il faut remarquer cependant que l'on ne peut calculer avec une exactitude rigoureuse et avec une entière certitude les mesures anciennes, soit parce que la comparaison qui en a été faite avec les mesures d'un peuple étranger n'était pas absolument exacte, soit parce que la valeur n'en a pas été toujours la même, soit pour d'autres causes encore. De là vient que les différents auteurs donnent des valeurs plus ou moins divergentes pour l'éphi hébreu. Ainsi V. Queipo, *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, 3 in-8°, Paris, 1859, t. I, p. 141; t. II, p. 438, admet que l'éphi primitif valait 29 litres 376, et que, depuis le retour de la captivité de Babylone, il ne valut plus que 21 litres 420. D'après Saigey, *Traité de métrologie ancienne et moderne*, in-12, Paris, 1834, p. 21, l'éphi ne contenait que 18 litres 088. D'après J. Benziger, *Hebräische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 184, l'éphi égale 36 litres 44; d'après Ad. Kinzler, *Die biblischen Altertümer*, 6e édit., Calw, 1884, p. 399, il égale 39 litres 392, etc. Voir aussi Paucton, *Metrologie ou Traité des mesures*, in-4°, Paris, 1780, p. 248, 251, 256. La conclusion à tirer de ces opinions si diverses, c'est que nous ne connaissons la valeur de l'éphi que d'une manière approximative.

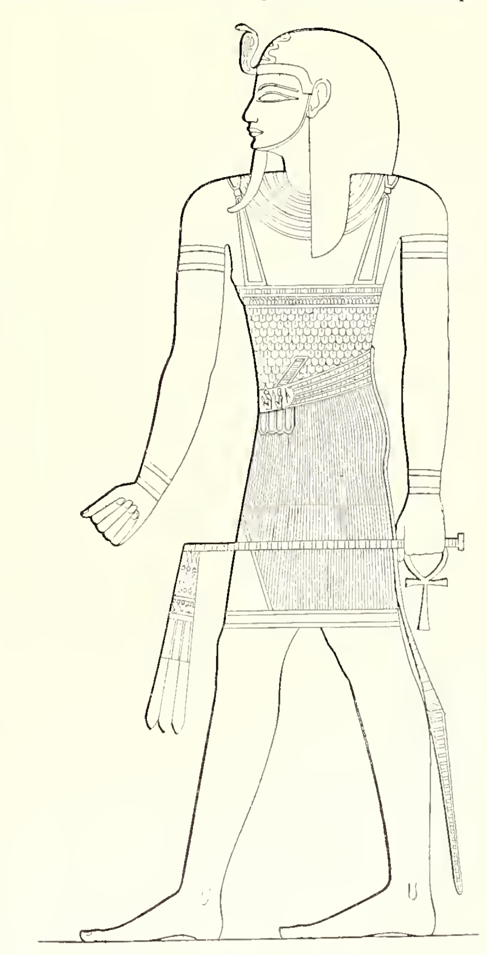
3° *L'éphi dans l'Écriture.* — L'éphi est une des mesures dont il est le plus souvent fait mention dans l'Ancien Testament (il n'est pas nommé dans le Nouveau), mais la Vulgate ne l'a pas rendu uniformément par le même terme; elle a traduit l'hébreu *'êfâh* par cinq expressions différentes. — 1. Elle se sert du mot original un peu modifié, *éphi*, Exod., XVI, 36 : « le gomor est la dixième partie de l'éphi, » Septante : τριῶν μέτρων; Lev., v, 11; VI, 20 (hébreu, 13); Num., XV, 4 (hébreu : *'iššârôn*, « dixième de l'éphi »); XXVIII, 5, Septante : οἰφί (dans tous ces passages, il est question d'un dixième d'éphi de fleur de farine pour l'oblation des sacrifices); Ruth, II, 17 : « un éphi d'orge » (οἰφί); I Reg., XVII, 17 (Septante, 20 : γόμορ) : « un éphi de grains rôtis; » Ezech., XLV, 10, 11, 13, 24; XLVI, 5, 7, 11, 14 (Septante : μέτρον, χοῖνιξ et πέμμα). — 2. La Vulgate traduit *'êfâh* par le mot général

de *mensura,* « mesure, » Prov., xx, 10 (μέτρον); Amos, VIII, 5 (μέτρον); Mich., VI, 10 (non rendu dans les Septante), parce que, dans ces trois endroits, l'hébreu *'êfâh* est employé dans le sens générique de mesure de capacité. — 3. Elle s'est servie du mot *modius,* « boisseau, » au lieu d'éphi, Lev., XIX, 36 (χοῦς, « conge »), et Deut., XXV, 14, 15 (μέτρον), pour exprimer également une mesure en général; mais elle a rendu avec moins d'exactitude *'êfâh,* qui a là un sens précis, par *modius,* dans Jud., VI, 19 (οἰφί), I Reg., I, 24 (οἰφί); Is., V, 10 (μέτρον). Voir BOISSEAU, t. I, col. 1840. — 4. Dans un seul endroit, Num., V, 15, elle a mis au lieu « d'un dixième d'éphi de farine d'orge », qu'on lit en hébreu : « un dixième de *satum.* » Voir SE'AH. — 5. Enfin, dans la version de Zacharie, saint Jérôme a traduit cinq fois *'êfâh* par *amphora,* « amphore. » Septante : μέτρον. Zach., V, 6, 7, 8, 9, 10. Voir AMPHORE, t. I, col. 521. L'*'êfâh* apparaît dans la vision de Zacharie comme une mesure de capacité, susceptible, à cause de sa forme, de recevoir une femme symbolique, qui figure les iniquités d'Israël et qui y est enfermée. Un ange place au-dessus d'elle, à l'ouverture du vase, un couvercle de plomb pour l'empêcher d'en sortir, et deux femmes, à qui des ailes de cigogne (hébreu) permettent de voler, emportent l'*'êfâh* et son contenu dans la terre de Sennaar, c'est-à-dire dans la terre de la captivité, en Babylonie. Ce sont sans doute ces divers détails qui ont porté saint Jérôme, quoiqu'il ne s'explique pas là-dessus, *In Zach.,* v, 5, t. XXV, col. 1440, à adopter ici le mot « amphore »; celle-ci était bien connue de ses lecteurs latins, sa capacité était considérable, et ses deux anses permettaient de l'enlever et de la transporter facilement. L'*'êfâh* signifie dans cette vision, ou bien que les péchés d'Israël avaient atteint la mesure déterminée par Dieu pour les punir, cf. Gen., XV, 16, ou bien que les pécheurs sont comme des grains de blé qui sont amoncelés dans une mesure. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in proph. min.,* t. II, 1886, p. 277. — L'indication de l'*'êfâh* est probablement sous-entendue dans le texte hébreu, Ruth, III, 15, 17, et Agg., II, 16 (Septante et Vulgate, 17), comme étant l'unité de mesure des grains. La Vulgate a suppléé dans ces trois passages le mot *modius,* « boisseau; » les Septante ont reproduit le texte original sans addition dans les deux premiers, et ils ont ajouté σάτα (voir SE'AH) dans le troisième. F. VIGOUROUX.

1. ÉPHOD (hébreu : *'Êfôd;* Septante : Σουφί; *Codex Alexandrinus :* Οὐφίδ), père de Hanniel, de la tribu de Manassé. Num., XXXIV, 23.

2. ÉPHOD (hébreu : *'êfôd;* Septante : ἐπωμίς, ἐφούδ, ἐφώδ, στολή; Vulgate : *superhumerale, ephod*), sorte de vêtement sacré, diversement orné, suivant qu'il était porté par le grand prêtre, ou par d'autres personnes dans des fonctions religieuses, ou parfois même employé à des usages idolâtriques.

I. ÉPHOD DU GRAND PRÊTRE. — 1° *Description.* — L'Écriture ne décrit nulle part d'une façon complète ce vêtement; mais en réunissant les différents textes, en y ajoutant les explications de Josèphe, et surtout en rapprochant ces données des monuments égyptiens, comme l'a fait très heureusement V. Ancessi dans son livre, *L'Égypte et Moïse,* in-8°, 1875, p. 32-46, 57-69, on arrive à se faire une idée juste et claire de ce qu'était l'éphod. On peut voir assez fréquemment sur les monuments égyptiens, porté par des dieux ou des pharaons, un vêtement ainsi composé : une large bande d'étoffe aux couleurs diverses ceint le buste depuis le milieu du corps jusqu'aux aisselles; à la partie inférieure une riche ceinture le retient appliqué autour des reins; à la partie supérieure, sur le dos et sur la poitrine, à gauche et à droite, partent deux bandelettes qui viennent se rejoindre et s'agrafer sur l'épaule comme des bretelles (fig. 589). Cf. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 224, 242, 274; A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum,* in-8°, Tubingue, 1885, p. 358. Quelquefois une sorte de jupe descendant jusqu'aux genoux semble faire partie du même vêtement. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 140, 172; Champollion, *Monuments,* pl. 252. Mais plus ordinairement, comme dans les exemples cités plus haut, il paraît distinct du pagne ou *schenti,* porté habituellement par les



589. — Roi égyptien portant l'éphod. Thèbes. XXe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 224.

Égyptiens de toutes les époques. D'après les monuments, ce vêtement se compose donc de trois parties : le *corselet,* la *ceinture* et les *épaulières;* or il en est ainsi dans l'éphod du grand prêtre. — Le *corselet,* il est vrai, n'est pas décrit dans le texte sacré, mais il est implicitement marqué. Le verbe *ceindre* de l'éphod, II Reg., II, 18, suppose une sorte de ceinture, et cependant ce n'en était pas une proprement dite, puisqu'il est question de la ceinture de l'éphod. Exod., XXVIII, 8 (hébreu). « L'éphod, dit Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 5, est large d'une coudée et laisse à découvert le milieu de la poitrine. » Or une large bande d'étoffe ceignant le buste à partir de la ceinture jusqu'aux aisselles, telle que nous la montrent les monuments égyptiens indiqués plus haut, remplit parfaitement ces conditions. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 5, suppose de plus que l'éphod avait des manches, mais l'Écriture n'en mentionne nulle part; et l'auteur juif pouvait du reste avoir en vue les manches de la tunique sur laquelle on mettait l'éphod. Le tissu du corselet était

de fin lin (*šêš*) retors, brodé de fils teints couleur hyacinthe, pourpre, écarlate, et broché de lamelles d'or. Exod., XXVIII, 6; XXXIX, 2. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5. — La *ceinture* est expressément désignée, Exod., XXVIII, 8: le *ḥéšéb*, rendu *textura* par la Vulgate, est traduit par *ceinture* dans les versions syriaque, chaldéenne; Josèphe a également ζωνή. Cette ceinture retenait la partie inférieure du corselet; elle était de même étoffe et de même couleur. Exod., XXVIII, 8, 27, 28; XXIX, 5; XXXIX, 5, 20, 21; Lev., VIII, 7. — Mais ce qui distinguait particulièrement l'éphod et en faisait un vêtement bien différent d'une tunique, c'étaient les *épaulières;* aussi est-ce la partie surtout décrite ou rappelée dans le texte sacré. Deux bandes d'étoffe, appelées *keṭêfôṭ* (d'après l'étymologie, « épaulières ») « seront fixées à l'éphod à ses deux extrémités, et ainsi il sera attaché », dit l'Exode, XXVIII, 7. Cf. XXXIX, 4. La Vulgate traduit *keṭêfôṭ* par *oras*, ce qui rend la description inintelligible; les Septante, au contraire, en mettant ἐπωμίδες, emploient l'expression grecque équivalente au mot hébreu. De chaque côté du corps, à droite et à gauche, une bandelette partait du bord supérieur du corselet sur la poitrine et sur le dos; et ces quatre bandes se rejoignaient deux à deux sur les épaules à la façon de bretelles, comme nous le voyons sur les monuments égyptiens. Ces bandes étaient de même tissu et de même couleur que le corselet. Exod., XXVIII, 8. Et à l'endroit où elles s'agrafaient sur chaque épaule se trouvait une pierre fine, sertie dans un chaton d'or. Exod., XXV, 7; XXVIII, 11-12; XXXV, 9, 17; XXXIX, 16-19. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5, dit également que ces deux cabochons reliaient entre elles les bandelettes de l'éphod à la façon d'une agrafe. Les noms des enfants d'Israël (et par conséquent des douze tribus) étaient gravés sur ces pierres précieuses, six sur l'une et six sur l'autre, selon l'ordre de leur naissance. Exod., XXVIIII, 9-10. D'après la tradition juive, les noms des six aînés étaient sur l'épaule droite, et les noms des puînés sur l'épaule gauche. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5. — En terminant cette description des trois parties de l'éphod, il est curieux de constater que, malgré le peu de clarté des textes pris en eux-mêmes, et indépendamment de la lumière que leur donnent les monuments égyptiens, un rabbin du moyen âge, Raschi, arrive aux mêmes conclusions. « Personne, dit-il dans son Commentaire sur l'Exode, au ŷ. 6 du chapitre XXVIII, ne m'a jamais indiqué, et je n'ai jamais trouvé dans la tradition quelle était la forme de l'éphod; mais je pense que le grand prêtre était ceint de l'éphod (Exod., XXVIII, 8), comme de ces larges ceintures que portent les princes quand ils montent à cheval. Telle devait être, en effet, la forme de la partie inférieure de l'éphod, comme nous pouvons le conclure de ce passage (I Reg., II, 18) où il est dit que David se ceignit d'un éphod de lin. L'éphod était donc *une espèce de ceinture*. Mais l'éphod ne consistait pas seulement en une ceinture, car nous lisons dans le Lévitique, VIII, 7, qu'on plaça l'éphod sur le grand prêtre et qu'on le ceignit *beḥêšeb hâ'êfôd*, « par la ceinture de » l'éphod. » Le *ḥéšeb* était donc une *ceinture*, et l'éphod était le vêtement placé au-dessus de cette ceinture. On ne peut pas dire non plus que l'éphod soit les deux bandelettes, puisqu'on les appelle les *bandelettes de l'éphod*. Nous devons donc conclure que le nom d'éphod, Exod., XXVIII, 8, s'applique à une partie du vêtement, tandis que les bandelettes désignent une autre partie, comme la ceinture en désigne une troisième. » Cf. V. Ancessi, *L'Égypte et Moïse*, p. 42-43.

2° *Usages*. — L'éphod, tel qu'il vient d'être décrit, était un des vêtements dont le grand prêtre devait se revêtir pour exercer ses fonctions sacerdotales. Exod., XXVIII, 4; Lev., VIII, 7; I Reg., II, 28. Il ne l'avait donc pas d'une façon habituelle; aussi le voyons-nous suspendu dans le tabernacle et couvrant l'épée de Goliath. I Reg., XXI, 9. En le revêtant, le grand prêtre portait ainsi sur les épaules les noms des douze tribus d'Israël, qu'il représentait devant le Seigneur. Exod., XXVIII, 12; Lev., VIII, 7. L'éphod servait aussi à attacher le rational ou pectoral dans l'espace laissé vide entre le bord supérieur du corselet et les deux bandelettes. C'est bien ce que dit Josèphe. *Ant. jud.*, III, VII, 5: « L'éphod laisse à nu le milieu de la poitrine, et c'est là qu'est placé le pectoral...; il remplit exactement le vide de l'éphod. » Il était suspendu par deux anneaux d'or à deux chaînes d'or fixées par l'autre extrémité aux deux agrafes des bandelettes, agrafes placées non pas sur les épaules, mais un peu en descendant vers la poitrine, comme on peut le voir sur les monuments égyptiens. Exod., XXVIII, 13-14, 23-28. Voir PECTORAL. L'éphod ainsi muni du pectoral servait à consulter Jéhovah. David, pour connaître les desseins de Saül et des gens de Ceila contre lui, pria le grand prêtre Abiathar d'apporter l'éphod. Et le Seigneur répondit par l'éphod. I Reg., XXIII, 6-9. Un peu plus tard, David demanda au même Abiathar de mettre l'éphod pour lui et de consulter le Seigneur. I Reg., XXX, 7. Dans I Reg., XIV, 3, où il s'agit de la guerre de Saül avec les Philistins, il est bien dit qu'Achias le grand prêtre portait l'éphod; mais quand le roi veut consulter le Seigneur pour connaître l'issue du combat, on lit dans le texte hébreu massorétique, ŷ. 18: « Saül dit à Achias: Faites approcher *l'arche* d'Élohim (car l'arche d'Élohim était alors avec les enfants d'Israël). Mais les Septante portent: « Saül dit à Achias: Faites approcher l'éphod; car il portait alors l'éphod devant les enfants d'Israël. » C'est évidemment la vraie leçon, en harmonie avec le ŷ. 3, avec le verbe *haggîšâh*, expression propre à l'usage de l'éphod. I Sam., XXIII, 9; XXX, 7. De plus, c'est avec l'éphod qu'on interrogeait le Seigneur; et l'on ne voit pas d'ailleurs que l'arche eût été alors apportée de Cariathiarim. Enfin Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VI, 3, ne parle pas de l'arche en cette circonstance; mais il dit que Saül ordonna au grand prêtre de prendre l'éphod, στολὴν ἀρχιερατικὴν, pour prophétiser sur l'avenir. La confusion s'explique d'ailleurs facilement entre אפוד, *'êfôd*, et ארון, *'ârôn*.

II. ÉPHOD ORDINAIRE. — Nous voyons un éphod porté par de simples prêtres: Doëg l'Iduméen, sur l'ordre de Saül, massacre quatre-vingt-cinq prêtres revêtus de l'éphod. I Reg., XXII, 18. Un simple lévite, encore enfant, Samuel, était ceint de l'éphod. I Reg., II, 18. David lui-même, dans le transport de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem, marchait devant Jéhovah, ceint d'un éphod. II Reg., VI, 14; I Par., XV, 27. Ce vêtement, porté par de simples prêtres ou des lévites ou par le roi dans une fonction religieuse, étant nommé *éphod*, devait avoir la forme générale de l'éphod du grand prêtre; mais il faut remarquer que dans tous les exemples qui viennent d'être cités l'éphod est dit *'êfôd bad*, et non pas simplement *'êfôd*, comme lorsqu'il s'agit de celui du grand prêtre. Ce dernier éphod d'ailleurs était en *šêš* et non en *bad*. Exod., XXVIII, 7; XXXIX, 2. Le *šêš* était le fin lin d'une éclatante blancheur; le *bad* paraît être le lin écru. De plus, l'éphod ordinaire n'avait pas les ornements d'or et de couleurs variées de l'éphod du grand prêtre, et surtout il ne servait pas à attacher le pectoral. Les Septante, pour l'éphod porté par David, II Reg., VI, 14; I Par., XV, 27, semblent avoir voulu bien distinguer ce vêtement de celui du grand prêtre en traduisant par στολή.

III. ÉPHOD IDOLATRIQUE. — Après la défaite des Madianites, Gédéon, recueillant dans le butin les pendants d'oreille, du poids de dix-sept cents sicles d'or, en fit faire un éphod, qu'il plaça, הִצִּיג, *hiṣṣîg*, dans sa ville d'Éphra. Ce fut l'occasion pour Israël d'un culte idolâtrique, et pour Gédéon et sa maison une cause de ruine. Jud., VIII, 27. Dans un épisode qu'on lit vers la fin du livre des Juges, XVII, mais qui paraît devoir se placer au commencement de cette période, nous voyons un Éphraï-

mite du nom de Michas se faire un *pésél* et un *massêkah* et de plus un éphod et des *teraphim*, ỳ. 4-5; des Danites, qui cherchaient à s'établir au nord de la Palestine, lui enlevèrent ces objets, Jud., XVIII, 14-20, et se constituèrent un culte à Laïs, culte idolâtrique comme celui de Michas. Qu'était cet éphod de Gédéon et de Michas? Des exégètes, comme Gesenius, *Thesaurus*, p. 135, pensent que l'éphod de Gédéon était une statue, une idole, appelée du nom d'*éphod* (אפד) à cause des revêtements d'or qui la couvraient. Les lames d'or ou d'argent dont on avait coutume de recouvrir les idoles de bois ou de métal portent précisément le nom de אֲפֻדָּה, *'ăpudâh*, dans Is., XXX, 22; cf. Jer., VI, 34. Il est à remarquer, de plus, que les statues ou représentations des dieux en Égypte sont souvent revêtues de l'éphod. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 242, 250. Cependant rien n'oblige de changer la signification habituelle du mot éphod. On conçoit qu'ayant reçu plusieurs communications divines à Éphra, et y ayant élevé un autel à *Yahvéh šalôm*, Jud., VI, 24, Gédéon ait désiré comme chef du peuple avoir près de lui un moyen de consulter Dieu. On comprend qu'on ait pu ensuite faire servir cet éphod à un culte idolâtrique. F. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 154; Fr. de Hummelauer, *Comment. in libr. Judicum*, in-8°, Paris, 1888, p. 175. — Quant à l'éphod de Michas, généralement on le tient pour un éphod du même genre que celui du grand prêtre d'Israël. Comme Michas s'était fait une représentation de Jéhovah (probablement sous la forme d'un veau d'or, comme au temps de Jéroboam), il fallait y joindre l'accompagnement indispensable alors d'un culte vrai ou faux, l'instrument nécessaire pour interroger la divinité, c'est-à-dire l'éphod, et des théraphims, sorte de talismans ou d'amulettes servant à attirer la protection d'en haut. Osée, III, 4, annonce aux enfants d'Israël, adonnés à l'idolâtrie, qu'un temps viendra où leur royaume sera détruit et où ils seront sans roi, sans sacrifice, sans autel, sans éphod et sans théraphim. E. LEVESQUE.

EPHPHÉTHA, verbe araméen à l'impératif, qui signifie : « ouvre-[toi]. » Ce mot fut prononcé en cette langue par Notre-Seigneur guérissant un sourd-muet. Marc., VII, 34. Le texte grec reçu porte : Ἐφφαθά. L'araméen doit être הִפָּתַח, *hippâṭah*, ou אִפְתַּח, *'ipṭah*, pour אֶתְפְּתַח, *'eṭpâṭâh*, « sois ouvert. » Voir E. Kautsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 10.

1. ÉPHRA (hébreu : *'Ofrâh;* Septante : Ἐφραθά), ville de la demi-tribu occidentale de Manassé. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, V, VI, 7, ce nom est écrit Ἐφράν.

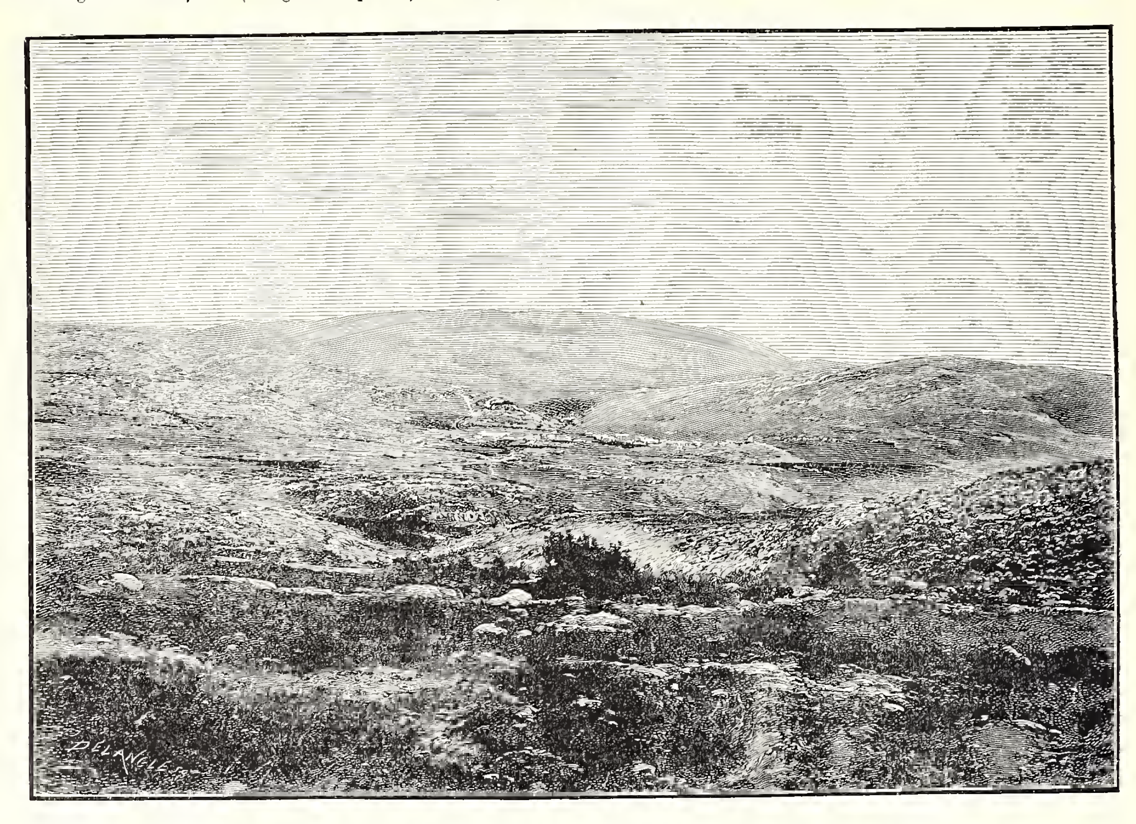
I. IDENTIFICATION. — La situation d'Éphra est difficile à déterminer. Le récit sacré, Jud., VI, 11, nous dit que Gédéon, qui en était originaire, se cachait dans un pressoir, pendant qu'il battait et vannait son blé, afin de n'être pas aperçu par les Madianites et leurs alliés, qui venaient d'envahir la vallée du Jourdain et la plaine de Jesraël. On peut conclure de là que cette localité n'était pas éloignée du fleuve et de la plaine. Saint Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, t. XXIII, col. 891, au mot *Drys*, nom sous lequel il désigne le chêne d'Éphra, dit avoir parlé de cette ville aux livres des *Questions hébraïques;* la perte de cet ouvrage, pour la partie concernant le livre des Juges, nous prive des seuls renseignements que nous aurions eu par là de l'antiquité. Les auteurs du *Survey of Western Palestine Exploration Fund, Memoirs*, in-4°, Londres, 1882, t. II, p. 162, proposent d'identifier 'Ofrâh avec le village actuel de *Fer'ata'*, situé à dix kilomètres vers le sud-ouest de Naplouse, sur une montagne qui domine toute la plaine de Césarée. Cf. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament and Apocrypha*, in-8°, Londres, 1887, p. 132; Conder, *Tent-Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1879, p. 339. Cette identification est indirectement repoussée par Victor Guérin, *Samarie*, t. II, p. 179, qui identifie *Far'ata'* avec Pharaton (hébreu : *Pir'aton*), ville d'Éphraïm, patrie du juge Abdon. Jud., XII, 13-15, *Fer'ata'*, situé vers le sud de Sichem, dut appartenir à la tribu d'Éphraïm, tandis qu'Éphra était certainement de la tribu de Manassé, dont Gédéon faisait partie. Dans le territoire de cette dernière tribu on ne rencontre pas aujourd'hui de nom correspondant exactement au nom de 'Ofrâh; mais il en est qui s'en rapprochent et pourraient en dériver. Sous les montagnes de *Tallûza'*, à l'est, commence la large, belle et fertile vallée de *Fara'a'*. Elle se dirige au sud-est et débouche dans le *Ghôr*, en face de la ruine, située sur la rive du Jourdain, nommée *'Ed-Damiéh*. La vallée reçoit son nom d'une ruine importante, appelée *Tell el-Fara'a'*, située elle-même dans la partie la plus occidentale de la vallée. Une petite ruine, située à un kilomètre et demi plus au sud, se nomme *'Odfer;* à quatre kilomètres au sud-est d'*'Odfer*, une troisième ruine est désignée sous le nom de *Beit-Fâr;* une quatrième ruine, connue sous le nom de *Khirbet Farouéh*, se trouve à quatre kilomètres et demi au sud-ouest de *Tell el-Fara'a'*, sur un petit plateau qui domine l'ouadi *Bêniân*, un des affluents de l'ouadi *Fara'a'*. Le nom d'*'Odfer*, quoique commençant par ' (א), et non par ' (ע), n'est pas sans analogie avec *'Ofrâh;* mais la ruine qui le porte paraît trop insignifiante et trop peu ancienne pour avoir pu être l'antique Éphra. *Beit-Fâr*, « maison des rats, » semble un nom purement arabe. A l'étendue de ses ruines, à quelques beaux blocs de pierre et à des fûts de colonnes monolithes que l'on remarque parmi elles, on voit que *Farouéh* fut une localité ancienne et importante. Le nom aurait toutes les radicales de *'Ofrâh*, s'il se prononçait en réalité Farou'ah, comme l'écrit Victor Guérin, *Samarie*, t. I, p. 364; mais telle n'est certainement pas la prononciation commune et ordinaire dans le pays. Celle de *Fara'a'* est indubitable, et ainsi ce nom offre une analogie certaine avec *'Ofrâh;* seulement l'ordre des lettres est interverti, par une métathèse semblable à celle qui a modifié un grand nombre d'autres noms bibliques ou anciens : ainsi Emmaüs est devenu *'Amu'âs;* Thisbé, *Istéb*, et *Lâṭrûn* est appelé *Raṭlûn* par les paysans. Situé dans une vallée d'un abord facile et attrayant, à vingt kilomètres à peine de l'endroit où elle débouche dans le Ghôr, *Fara'a'* ne pouvait voir d'un regard tranquille le passage des Madianites envahisseurs dans la vallée du Jourdain. Ces données ne suffisent pas sans doute à établir d'une manière certaine l'identité de *'Ofrâh* et de *Fara'a';* mais elles semblent lui donner quelque probabilité, que les autres localités, ses voisines, n'ont pas au même degré.

II. DESCRIPTION. — *Tell el-Fara'a'* est une colline s'élevant de quarante à cinquante mètres de hauteur audessus de sa base (fig. 590). Son large sommet, de près d'un kilomètre carré de superficie, et ses flancs sont couverts de pierres disséminées, de grandeurs diverses, débris d'anciennes habitations entièrement ruinées. A six cents mètres à l'est, une seconde colline de moindre étendue est également couverte de ruines de caractère antique. Vers l'extrémité orientale de la colline, une grande tour carrée, de dix mètres environ d'élévation et de quinze mètres de côté, surplombe la vallée. Elle était construite avec de beaux blocs, dont un grand nombre étaient taillés en bossage ; l'étage supérieur est détruit. Elle est appelée *Bordj el-Fara'a'*. Tout à côté est un *birket*, de vingt mètres environ de longueur sur sept de largeur, entièrement creusé dans le roc. On remarque encore plusieurs citernes, taillées également dans le roc. Il est incontestable qu'il y avait jadis en ce lieu une ville relativement importante. — Au nord et près du *tell*, une source extrêmement abondante et pure prend naissance au milieu d'un bosquet de figuiers et d'arbres divers.

Elle forme aussitôt un grand ruisseau, qui coule au pied du *tell,* entre une double bordure de lauriers-roses, de séders et d'une multitude d'autres arbustes. Le ruisseau poursuit son cours jusqu'au Jourdain, grossi des eaux de plusieurs affluents, qui l'aident à mettre en mouvement plusieurs moulins, établis depuis quelques années sur ses bords.

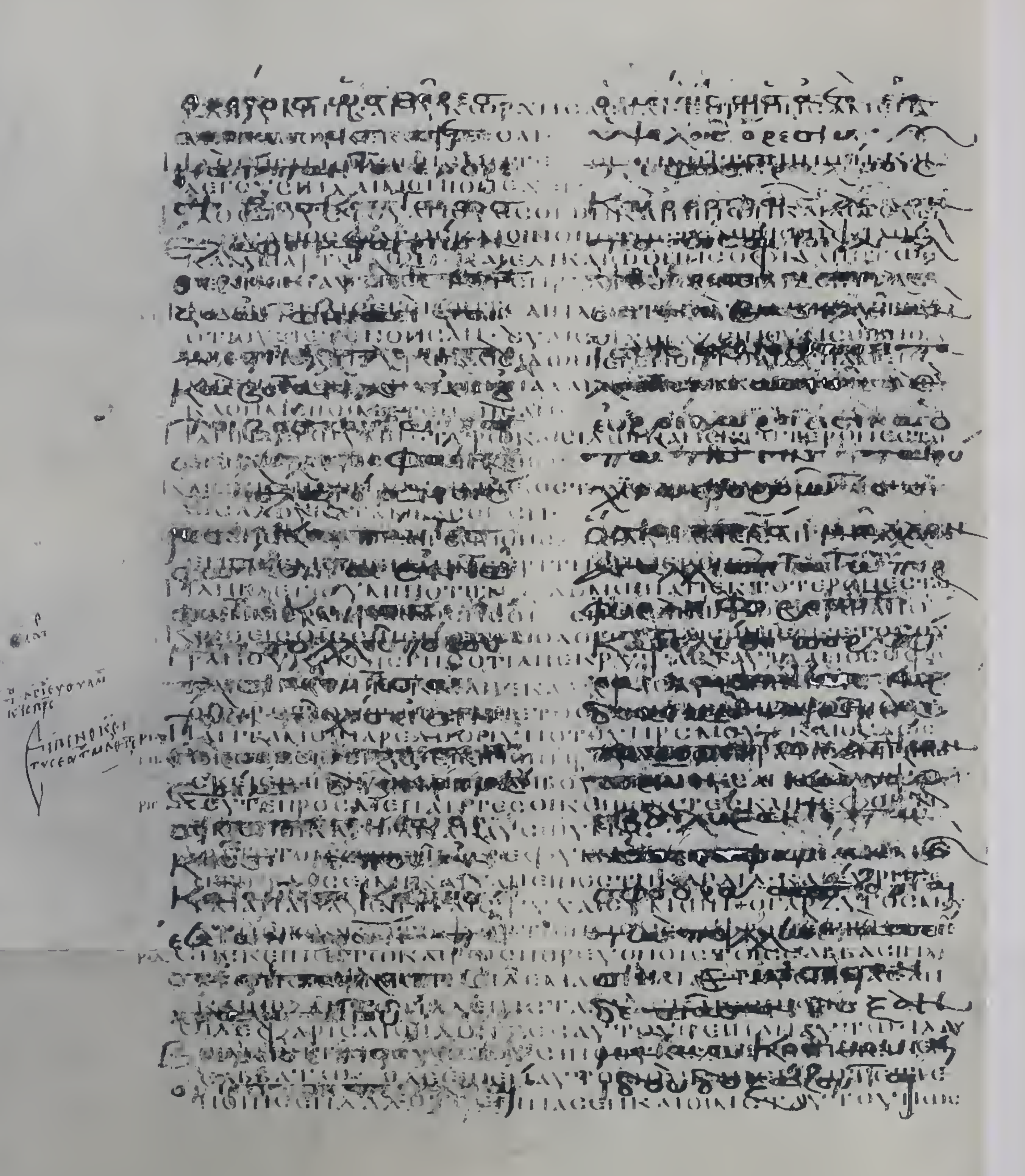
III. Histoire. — Éphra avait été donné en possession à la famille d'Esri, de la souche d'Abiézer, une des grandes branches de la tribu de Manassé. Cf. Jud., vi, 24, 29; viii, 2, 32, et Jos., xvii, 2. De là le surnom de *'Ofrâh 'Abî Hâ-'ézrî* qui lui était donné, Jud., vi, 24, et qui la distinguait de *'Ofrâh* (Vulgate : *Ophra*) de Benjamin. C'est la patrie de Gédéon. Il y battait le blé, en se cachant dans le pressoir de sa famille, lorsque l'ange, qui venait l'appeler à délivrer Israël de l'oppression étrangère, lui apparut sous un chêne situé non loin de la ville. La nuit qui suivit l'apparition, Gédéon détruisit l'autel de Baal, qui appartenait à son père Joas, coupa l'*'ăšêrâh* (voir Aschéra, t. i, col. 1074), et éleva à la place un autel consacré au Seigneur. Gédéon fit retentir la trompette guerrière et appela à sa suite les hommes de la famille d'Abiézer et de la tribu de Manassé. Il envoya aussi des messagers à Aser, à Zabulon et à Nephthali, et il fut rejoint par un grand nombre de guerriers. Éphra fut sans doute le centre où se groupa cette armée, et où Gédéon demanda au Seigneur le signe de la toison. Jud., vi. Après sa victoire sur les Madianites et leurs alliés, Gédéon revint habiter Éphra. Avec les boucles d'or (*nézèm*) prises sur les Madianites et les Ismaélites, que lui donnèrent ses compatriotes, Gédéon fit fabriquer un éphod pour rehausser le culte du Seigneur, qu'il avait établi au lieu de l'apparition céleste. Le peuple y vint en foule, mais plus tard ce culte dégénéra en idolâtrie. Gédéon mourut à Éphra et fut enseveli dans le tombeau de sa famille. Jud., viii, 24-34. Peu après, Abimélech, fils de Gédéon, né d'une femme sichémite, vint, avec la troupe qu'il avait levée dans sa patrie, immoler sur un rocher d'Éphra les soixante-dix fils de Gédéon; seul Joatham, le plus jeune, avait réussi à se cacher. Jud., ix, 1-5. Depuis ce moment il n'est plus question d'Éphra de Manassé dans l'histoire. L. Heidet.

2. **ÉPHRA,** nom d'une ville de Palestine, I Reg., xiii, 17, appelée ailleurs par la Vulgate *Ophera, Ephraim, Ephron, Ephrem.* Voir Éphrem 1.



590. — Tell el-Fara'a'. D'après une photographie de M. L. Heidet.

EPHRÆMI (CODEX). Ce manuscrit, désigné sous le nom de *Codex Ephræmi rescriptus,* et dans l'appareil critique du Nouveau Testament par le sigle *C,* est le manuscrit n° 9 du fonds grec de la Bibliothèque Nationale, à Paris; il était coté 1905 dans la Bibliothèque du Roi et 3769 dans la Bibliothèque de Colbert. C'est un manuscrit palimpseste (voir, fig. 591, le fac-similé du f° 162, verso, du *Codex Ephræmi,* contenant Matth., xi, 17-xii, 3). L'écriture seconde cursive est d'une main du xiiie siècle, et le texte est celui de vingt-trois discours ou traités de saint Éphrem, en grec. L'écriture première onciale est d'une main du ve siècle, et le texte est celui de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des cantiques, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des quatre Évangiles, des Actes des Apôtres, des Épîtres paulines, des Épîtres catholiques, de l'Apocalypse. Au total 209 feuillets palimpsestes; une colonne à la page; de 40 à 46 lignes à la colonne; ni accents ni esprits; ponctuation rare. Les caractères sont plus grands et plus soignés que dans le *Vaticanus,* le *Sinaiticus,* l'*Alexan-*



CODEX EPHRAEMI RESCRIPTUS

Math., XI, 17 — XII, 3

(BIBLIOTHÈQUE NATIONALE)

drinus. Quelques capitales. Ce manuscrit aurait été écrit avant le milieu du ve siècle, en Égypte, conjecture-t-on. Un correcteur du VIe siècle, que l'on désigne par le sigle C^2 ou C^a, et un correcteur du IXe siècle, C^3, seraient le premier de Palestine, le second de Constantinople; mais ce sont là des suppositions de peu de base. Le manuscrit a appartenu, au XVIe siècle, au cardinal Ridolfi, à Florence, à la mort duquel il fut acheté par les Strozzi, toujours à Florence, d'où il passa aux mains de la reine Catherine de Médicis, et ainsi à Paris. Il fut étudié par Montfaucon, qui même en publia un fac-similé dans sa *Palæographia græca* (Paris, 1708), et partiellement collationné par Jean Boivin, par Wetstein, par Griesbach, par Scholz, par Fleck, enfin intégralement par Tischendorf, qui l'a édité : *Codex Ephræmi Syri rescriptus sive fragmenta utriusque Testamenti e cod. gr. paris. celeberrimo quinti ut videtur p. Chr. sæculi,* Leipzig, 1843-1845. Toutefois il y a lieu de craindre que, vu la difficulté du déchiffrement, l'édition de Tischendorf ne laisse beaucoup à désirer. — Le texte du Nouveau Testament donné par le *Codex Ephræmi* est, au jugement de Westcott et Hort, un texte mixte ou éclectique : dans l'ensemble il appartient à la famille de textes que l'on désigne sous le nom de syrienne, mais il présente maintes leçons « présyriennes », soit « occidentales », soit « alexandrines », soit « neutres ». A cet égard, il est à rapprocher du *Codex Alexandrinus.* Quant à l'Ancien Testament, c'est la version des Septante que le *Codex Ephræmi* présente; mais, dans l'état actuel de la classification des manuscrits grecs des Septante, on ne saurait spécifier davantage. — Voir les *Prolegomena* de C. R. Gregory à l'*editio octava critica major* du *Novum Testamentum græce* de Tischendorf, et l'introduction au tome II du *Old Testament in Greek* de Swete, in-12, Cambridge, 1891.

P. BATIFFOL.

ÉPHRAÏM, nom d'un des fils de Joseph, de la tribu à laquelle il donna son nom, d'une ville, d'une montagne et d'une forêt de Palestine, et d'une porte de Jérusalem.

1. ÉPHRAÏM (hébreu : *'Éfraîm;* Septante : Ἐφραΐμ; une fois *Ephrem,* dans la Vulgate, Ps. LXXVII, 9), le second fils que donna à Joseph son épouse, l'Égyptienne Aseneth, Gen., XLI, 52; XLVI, 20; XLVIII, 1, et qui devint le père d'une tribu d'Israël. Gen., XLVIII, 5, 13, 14, 17, 20. Il naquit pendant les sept années de fertilité, « avant que la famine vînt. » Gen., XLI, 50. Le nom qu'il reçut, *'Éfraim,* au duel, de *fârâh,* « fructifier, être fécond, » est, par un de ces jeux de mots fréquents dans la Bible, une allusion à la « double fécondité » de sa mère. Joseph, en l'appelant ainsi, dit : « Dieu m'a fait fructifier (hébreu : *hifranî*) dans la terre de mon affliction. » Gen., XLI, 52. Jacob, en le bénissant, lui donna le pas sur son frère aîné Manassé. Lorsque les deux enfants furent présentés par leur père au vieillard affaibli par l'âge et la maladie, celui-ci, usant du pouvoir qui lui appartenait en vertu des promesses divines, les adopta comme ses fils, afin qu'ils formassent, non deux branches d'une même tribu, mais deux tribus distinctes, au même titre que ses premiers-nés, Ruben et Siméon. Gen., XLVIII, 5. Joseph, voulant maintenir à Manassé son droit d'aînesse, avait eu soin de placer ses enfants devant Jacob de manière que l'aîné pût recevoir l'imposition de la main droite. « Et ayant mis Éphraïm à sa droite, c'est-à-dire à la gauche d'Israël, et Manassé à sa gauche, c'est-à-dire à la droite de son père, il les approcha tous deux de Jacob ; lequel, étendant sa main droite, la mit sur la tête d'Éphraïm, qui était le plus jeune, et mit sa main gauche sur la tête de Manassé, qui était l'aîné, croisant ainsi les mains. » Gen., XLVIII, 13, 14. Puis il les bénit. Mais Joseph contristé, « prenant la main de son père, tâcha de la lever de dessus la tête d'Éphraïm, pour la mettre sur la tête de Manassé, » lui rappelant que celui-ci était le premier-né. Jacob refusa en disant : « Je sais, mon fils, je sais ; lui aussi sera chef de peuples, et sa race se multipliera ; mais son frère, qui est plus jeune, sera plus grand que lui, et sa postérité se multipliera dans les nations. Jacob les bénit donc alors, et dit : Israël sera béni en vous, et on dira : Que Dieu vous bénisse comme Éphraïm et Manassé. Ainsi il mit Éphraïm avant Manassé. » Gen., XLVIII, 17, 19-20. C'est la seconde fois que dans la famille le plus jeune était substitué au plus vieux. L'histoire des deux tribus nous montre, en effet la prééminence de l'une sur l'autre. Voir ÉPHRAÏM 2.

Joseph, avant sa mort, put voir les enfants d'Éphraïm jusqu'à la troisième génération. Gen., L, 22. Parmi ceux-ci, que l'Écriture mentionne Num., XXVI, 35, et I Par., VII, 20-21, il en est deux, Ézer et Élad, qui furent tués par les habitants primitifs de Geth, dans une expédition où ils avaient tenté de ravir leurs troupeaux. I Par., VII, 21. Nous voyons par ce simple fait comment, avant l'exode, quelques clans israélites avaient déjà pénétré en Palestine. Cf. *Revue biblique,* Paris, janvier 1893, p. 148-150. Éphraïm pleura longtemps ses fils, et en eut plus tard un autre, qu'il appela Béria. Il eut aussi une fille, nommée Sara, qui bâtit Béthoron inférieur et supérieur et Ozensara. Parmi ses descendants, le plus célèbre fut Josué. I Par., VII, 22-27. On s'est demandé si ce passage des Paralipomènes désigne réellement et directement le fils de Joseph. Les commentateurs y ont plutôt vu un descendant d'Éphraïm, portant le même nom. Cf. Keil, *Chronik,* Leipzig, 1870, p. 100-102 ; Clair, *La Sainte Bible, Les Paralipomènes,* Paris, 1880, p. 123-124. Cependant les données nouvelles de l'histoire, fournies par les documents égyptiens, permettent parfaitement d'admettre certains établissements transitoires des Hébreux dans la Terre Promise, avant la conquête. Les autres passages de l'Écriture où se lit le nom d'Éphraïm se rapportent, non à la personne du patriarche, mais à la tribu dont il fut le chef. Voir ÉPHRAÏM 2.

A. LEGENDRE.

2. ÉPHRAÏM, une des douze tribus d'Israël.

I. GÉOGRAPHIE. — La tribu d'Éphraïm occupait un territoire assez étendu, entre Dan et Benjamin au sud, Manassé occidental au nord, la Méditerranée à l'ouest, et le Jourdain à l'est. L'Écriture ne nous donne pas, comme pour les autres, l'énumération de ses villes principales ; aussi est-ce une des plus pauvres sous ce rapport. Le tracé des limites est tellement vague sur plus d'un point, qu'il est difficile à suivre. Essayons cependant de le déterminer, en serrant d'aussi près que possible le texte sacré. Voir la carte.

1° *LIMITES.* — Les enfants de Joseph reçurent la part de leur héritage aussitôt après ceux de Juda, avec lesquels ils partageaient la prééminence. La Bible expose en ces termes la délimination méridionale de leur domaine, ce qui forme la frontière sud d'Éphraïm : « Le lot échu aux enfants de Joseph part du Jourdain, auprès de Jéricho et de ses eaux (la fontaine d'Élisée ou *'Aïn es-Sultân*) vers l'orient; [suivant] le désert qui monte de Jéricho à la colline de Béthel (le désert de Béthaven). Et il sort de Béthel Luza et passe vers la frontière de l'Archite (*'Aïn 'Arîk*) vers Ataroth; et il descend à l'occident vers la frontière du Japhlétite jusqu'aux confins de Béthoron inférieur (*Beit 'Ur et-Tahta*) et jusqu'à Gazer (*Tell Djézer*), et il aboutit à la mer (Méditerranée). » Jos., XVI, 1-3. Cette ligne de démarcation correspond exactement à la limite nord de Benjamin, telle qu'elle est donnée Jos., XVIII, 12, 13. Voir BENJAMIN 4, t. I, col. 1592. Il faut remarquer cependant qu'à partir de Béthoron elle n'a plus qu'un point de repère, Gazer, et qu'elle ne tient pas compte de la tribu de Dan. Il est donc probable que le lot de cette dernière fut plus tard taillé dans le coin sud-ouest d'Éphraïm. Josué, dans le même chapitre XVI, 5, reprend cette ligne du sud, en

disant : « La frontière des enfants d'Éphraïm selon leurs familles et la frontière de leurs possessions est, à l'orient, Ataroth Addar jusqu'à Béthoron supérieur, et ses confins se terminent à la mer. » Il y a là une véritable obscurité, peut-être une lacune, en tout cas une concision qui nous empêche d'utiliser le texte. Voir Ataroth Addar, t. i, col. 1204, et Dan 2, t. ii, col. 1232. — La limite septentrionale est bien plus vague encore. Voici comment elle est décrite, avec la frontière orientale : « Machméthath regarde le septentrion; puis la frontière tourne à l'orient vers Thanathsélo (hébreu : *Ṭa'ănat Šilôh;* aujourd'hui *Ta'na*), et elle passe de l'orient à Janoé (hébreu : *Yânôḥâh,* actuellement *Yanûn*), et elle descend de Janoé à Ataroth (voir Ataroth 5, t. i, col. 1205) et à Naaratha (hébreu : *Na'ărâṭâ; Khirbet Samiyéh* ou *Khirbet el-Audjéh et-Tahtâni*), et elle parvient à Jéricho et se termine au Jourdain. De Taphua la frontière passe vers la mer jusqu'à la vallée des Roscaux (hébreu : *Naḥal Qânâh*) et se termine à la mer (la Méditerranée et non pas « la mer Salée », comme porte faussement la Vulgate). Tel est l'héritage de la tribu des enfants d'Éphraïm selon leurs familles. » Jos., xvi, 6-8. Ce tracé correspond naturellement à celui qui est fixé pour la limite sud de Manassé, Jos., xvii, 7-9. Ce dernier passage ne précise que quelques points. Nous savons aussi que Machméthath était « en face de Sichem », et que, si le territoire de Taphua était échu à Manassé, la ville de Taphua appartenait aux enfants d'Éphraïm. En résumé, il semble que cette description a pour point de départ une position centrale, vers la ligne de partage des eaux, et que de là elle nous conduit d'abord dans la direction de l'est, de Machméthath au Jourdain, ensuite dans la direction de l'ouest, de Taphua à la Méditerranée. Malheureusement, Machméthath et Taphua n'ont pu jusqu'ici être identifiées. Nous n'avons donc sur la ligne septentrionale que deux jalons, dont l'un certain, Sichem, indiqué I Par., vii, 28, et l'autre simplement probable, le *Naḥal Qânâh,* qu'on croit reconnaître dans le *Nahr el-Fâléq.* Voir Cana 1, col. 105. La frontière orientale est bien marquée par *Ta'na, Yanoûn* et *Khirbet Samiyéh,* échelonnées du nord au sud sur l'arête montagneuse qui borde la vallée du Jourdain. L'ensemble de ces limites est ainsi résumé par le premier livre des Paralipomènes, vii, 28 : « Leurs possessions et leur demeure furent Béthel avec ses dépendances, et Noran (hébreu : *Na'ărân,* probablement la Naaratha de Jos., xvi, 7) du côté de l'orient, et Gazer avec ses dépendances du côté de l'occident, et Sichem avec ses dépendances, jusqu'à Aza avec ses dépendances. »

Quelques villes du territoire de Manassé furent cédées à Éphraïm. Jos., xvi, 9. Celles qui appartenaient à cette dernière tribu nous sont peu connues. En dehors des localités déjà mentionnées, nous ne pouvons citer que les suivantes : Silo (*Seïlun*), Thamnathsaré, le lieu de la sépulture de Josué, identifié par V. Guérin avec *Khirbet Tibnéh,* à sept heures et demie environ au nord-nord-ouest de Jérusalem, par les explorateurs anglais avec *Kefr Ḥâris,* par le P. Séjourné avec *Khirbet el-Fakhakhir,* entre les villages de Serta et de Béroukîn (cf. *Revue biblique,* 1893, p. 608-626); Lebona (*El-Loubbân*), Jésana (*'Aïn Sinia*), Baalhasor (*Tell Asur*), Baalsalisa (*Khirbet Sirisia*), Thapsa (*Khirbet Tafsah*), Galgal (*Djeldjuliyéh*), Pharathon (*Fer'ata*), Ataroth (*Athara*).

2° *Description.* — La tribu d'Éphraïm occupait la partie centrale de la Palestine, plus de la moitié des monts de Samarie. Son domaine comprenait ainsi une région montagneuse bornée à l'ouest par une étroite bande de la plaine de Saron, et à l'est par une portion de la vallée du Jourdain. La ligne de faîte est beaucoup plus rapprochée de cette dernière. Ses deux points extrêmes sont, au sud le *Tell Asur* (1011 mètres), et au nord les deux sommets qui dominent Naplouse, le *Djébel Slimah* ou mont Hébal (938 mètres) et le *Djébel et-Tur* ou mont Garizim (868 mètres); dans l'intervalle, les hauteurs varient entre 600 et 800 mètres. De ces terrasses supérieures descendent assez régulièrement à l'ouest les terrasses successives, coupées de petits chaînons et de vallées, qui forment la transition entre la côte et la haute montagne. Comme le versant oriental est plus près du Jourdain, le fleuve n'en reçoit que de petits ouadis, l'*Aoudjéh,* le *Baqr,* le *Fasaïl,* et le cours inférieur du *Farah.* Sur le versant occidental, au contraire, les torrents s'allongent et serpentent, comme les ouadis *Et-Tin, En-Naml, Qânah* et *Rabâh,* pour former les canaux plus importants qui se jettent dans la Méditerranée. Les collines calcaires qui composent ce massif sont moins régulières et moins monotones que celles qui se trouvent plus bas, aux environs et au-dessous de Jérusalem. Parsemées de bois d'oliviers, couvertes de nombreux villages, elles sont séparées par des vallées fertiles, où s'étendent champs et vergers. Ce pays bien arrosé garde encore, malgré sa déchéance, des vestiges de cette beauté primitive que Jacob chantait ainsi en annonçant à Joseph l'avenir de ses enfants, Gen., xlix, 22 :

> Joseph est un rameau chargé de fruits,
> Un rameau chargé de fruits, sur [les bords] d'une source,
> Ses branches couvrent les murailles.

Moïse n'est qu'un écho du vieux patriarche quand il dit à Joseph : « Que sa terre soit remplie des bénédictions du Seigneur, des fruits du ciel, de la rosée et des sources d'eaux cachées sous la terre; des fruits produits par l'influence du soleil et de la lune; des fruits qui croissent au sommet des montagnes anciennes et sur les collines éternelles; de tous les grains et de toute l'abondance de la terre. » Deut., xxxiii, 13-16. Il est en effet, dans l'héritage d'Éphraïm, telle plaine, comme celle d'*El-Makhnah,* au-dessous de Naplouse, la plus belle et la plus large de la contrée, qui était un petit grenier d'abondance, rempli de blé et réalisant pleinement les bénédictions de Jacob et de Moïse. Plusieurs endroits sont également pourvus de nombreuses sources. Et nous ne parlons que de la montagne; tout le monde connaît l'admirable fertilité de la plaine de Saron. Les prophètes font les mêmes allusions aux richesses du territoire d'Éphraïm. Cf. Is., xxviii, 1. Les montagnes elles-mêmes donnèrent à la tribu un rôle et une force dont nous parlons plus loin. Sa situation au centre de la Palestine, les chemins de communication qui la reliaient au nord et au sud du pays, aussi bien qu'à la mer et au Jourdain; des villes importantes au point de vue politique et religieux, comme Sichem et Silo : tous ces avantages physiques contribuèrent à son importance.

II. Histoire. — A la sortie d'Égypte, la tribu d'Éphraïm était, sous le rapport numérique, parmi les plus petites d'Israël. Au premier recensement, qui se fit au désert du Sinaï, elle ne comptait que quarante mille cinq cents guerriers, alors que Juda en avait 74600; Zabulon, 57400, etc. Elle surpassait cependant Manassé, 32200, et Benjamin, 35400. Num., i, 32-37. Ces trois tribus, issues de Rachel, marchaient ensemble, Éphraïm en tête, et formaient un corps d'armée de 108100 hommes. Elles étaient campées à l'ouest du tabernacle. Num., ii, 18. Éphraïm avait pour chef Élisama, fils d'Ammiud, Num., i, 10; ii, 18, qui, au nom de ses frères, fit au sanctuaire les mêmes offrandes que les autres chefs de tribu. Num., vii, 48-53. — Parmi les explorateurs envoyés en Chanaan, celui qui représentait la tribu fut Osée, fils de Nun, Num., xiii, 9, dont Moïse changea le nom en celui de Josué. Num., xiii, 17. Déjà se dessinait dans un de ses plus grands hommes la gloire de cette famille israélite, qui pourtant au point de vue numérique était en décrois-

TRIBU D'EPHRAÏM

Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges.-Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques, en caractères droits bleus.

Échelle
0 1 2 3 4 5 10 Kilom.

sance. En effet, au second recensement, à la veille de la conquête, elle ne comptait plus que 32 500 guerriers; c'était donc une perte de 8 000, qui ne mettait au-dessous d'elle que Siméon, 22 200. Manassé, au contraire, avait monté de 32 200 à 52 700, et Benjamin de 35 400 à 45 600. Num., XXVI, 34, 37, 41. Au nombre des commissaires chargés d'effectuer le partage de la Terre Promise, se trouvait, en dehors de Josué, Camuel, fils de Sephthan, de la tribu d'Éphraïm. Num., XXXIV, 24.

Mécontents du lot qui leur était échu, les fils de Joseph vinrent porter devant Josué une plainte aussi injustifiable qu'arrogante. Celui-ci leur conseilla d'abord, non sans une certaine ironie, de défricher les forêts dont était couverte la montagne d'Éphraïm. Puis il les engagea à marcher sans crainte à l'ennemi, dont ils redoutaient trop les chars de fer. Jos., XVII, 14-18.

Une fois installés dans le territoire que nous avons décrit, l'ancien territoire d'Amalec, les Éphraïmites n'exterminèrent point les Chananéens de Gazer, et les laissèrent vivre au milieu d'eux. Jud., I, 29. Ils sont signalés au premier rang parmi les Israélites qui répondirent à l'appel de Débora, leur glorieuse prophétesse. Jud., V, 14. — Avertis par Gédéon, ils s'en allèrent barrer la route aux Madianites vaincus, en occupant les passages du Jourdain, tuèrent les deux chefs ennemis, Oreb et Zeb, et poursuivirent les fuyards au delà du fleuve, portant au héros d'Israël leur trophée sanglant, les deux têtes coupées. Jud., VII, 24, 25. Mais cédant à leur mécontentement, ils reprochèrent à Gédéon, sur un ton plein d'arrogance, de ne pas les avoir appelés au combat. Celui-ci les apaisa par un compliment délicat : « Que pouvais-je faire qui égalât ce que vous avez fait? Le grappillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que toutes les vendanges d'Abiézer? Le Seigneur a livré entre vos mains les princes de Madian, Oreb et Zeb. Qu'ai-je pu faire qui approchât de ce que vous avez fait? » Jud., VIII, 1-3. — Ils se montrèrent plus insolents encore à l'égard de Jephté, qui pourtant avait défait les Ammonites, dont les ravages s'étaient fait sentir jusqu'au sud de la Palestine (Juda et Benjamin) et au centre (Éphraïm). Jud., X, 9. Se soulevant, ils allèrent trouver le vainqueur et lui dirent : « Pourquoi, lorsque vous alliez combattre les enfants d'Ammon, n'avez-vous pas voulu nous appeler, pour que nous y allassions avec vous? » Ajoutant la menace aux reproches, ils voulaient le brûler lui-même en incendiant sa maison. Jephté n'eut ni la patience ni la douceur de Gédéon, et, dans une réponse pleine de fermeté, ne craignit pas de faire ressortir leur lâcheté : « Nous avions, leur dit-il, une grande guerre, mon peuple et moi, contre les enfants d'Ammon; je vous ai priés de nous secourir, et vous ne l'avez pas voulu faire. Ce qu'ayant vu, j'ai exposé ma vie, et j'ai marché contre les enfants d'Ammon, et le Seigneur les a livrés entre mes mains. En quoi ai-je mérité que vous vous souleviez contre moi pour me combattre? » Rassemblant alors les hommes de Galaad, que les Éphraïmites insultaient aussi, il alla avec eux s'emparer des gués du Jourdain, par où ceux-ci devaient rentrer dans leur pays. « Et lorsque quelque fuyard d'Éphraïm se présentait et disait : Je vous prie de me laisser passer; ils lui demandaient : N'êtes-vous pas Éphrathéen? et comme il répondait que non, ils lui répliquaient : Dites donc : *Schibboleth* (c'est-à-dire « un épi »). Mais comme il prononçait *sibboleth*, parce qu'il ne pouvait pas bien exprimer la première lettre de ce nom, ils le prenaient aussitôt et le tuaient au passage du Jourdain; de sorte qu'il y eut quarante-deux mille hommes de la tribu d'Éphraïm qui furent tués ce jour-là. » Jud., XII, 1-6. On sait comment, à la funeste journée des Vêpres siciliennes, on fit subir aux Français une épreuve analogue, au moyen du mot *ciceri*, que la plupart ne purent prononcer à l'italienne.

Après la mort de Saül, Éphraïm, comme les autres tribus, à l'exception de Juda, reconnut la royauté d'Isboseth. II Reg., II, 9. Mais plus tard, vingt mille huit cents hommes de la même tribu, « tous gens très robustes, renommés dans leurs familles, » vinrent trouver David à Hébron pour l'établir roi. I Par., XII, 30. Ils lui fournirent un certain nombre d'officiers. I Par., XXVII, 10, 14, 20. Quand, à la mort de Salomon, éclatèrent tous les mécontentements que le monarque avait accumulés au cœur de son peuple, les Éphraïmites, toujours pleins du désir d'exercer une certaine prépondérance en Israël, surent profiter des circonstances pour le réaliser. Jéroboam était un des leurs. III Reg., XI, 26. Sichem fut habilement choisie comme lieu d'assemblée pour les légitimes réclamations du peuple. III Reg., XII, 1. On sait ce qui advint, et quel schisme se produisit. A partir de ce moment, l'histoire d'Éphraïm se confond avec celle d'Israël; son nom même est souvent employé pour désigner le royaume du nord, et c'est dans ce sens qu'il faut le prendre dans les prophètes. Cf. Is., VII, 2-5, 8, etc.; surtout Os., V, 3, 5, 9; VI, 4, etc. Si la tribu, comme toutes les autres séparées de Juda, tomba dans l'idolâtrie, cependant plusieurs de ses membres s'enfuirent pour rester fidèles au vrai Dieu, et nous les voyons s'unir à Asa pour immoler des victimes au Seigneur à Jérusalem. II Par., XV, 8-11. Aux courriers que le pieux roi Ézéchias envoya en Éphraïm et Manassé, pour inviter les Israélites à monter au Temple et célébrer la Pâque, ceux-ci ne répondirent que par les moqueries et les insultes. Il vint néanmoins quelques pèlerins. II Par., XXX, 1, 10, 18. Poussée par son zèle, la multitude des fidèles, après avoir rempli ses devoirs religieux, envahit les deux provinces méridionales du royaume schismatique pour y détruire les objets idolâtriques. II Par., XXXI, 1. Josias fit de même en ces contrées une sainte expédition. II Par., XXXIV, 6, 9. Tels sont les principaux faits qui concernent spécialement la tribu d'Éphraïm; le reste rentre dans l'histoire générale d'Israël. Voir Israël (royaume d').

III. Importance et caractère. — D'où vient le rôle prééminent qu'eut Éphraïm? Il est permis d'en trouver la raison dans sa situation et son caractère, en dehors même des desseins de Dieu, manifestés par les bénédictions qui lui furent accordées. Les autres tribus du nord paraissent avoir été beaucoup moins maîtresses chez elles et soumises à des influences extérieures qui durent diminuer la part active qu'elles auraient pu prendre aux affaires intérieures. Nombreuses étaient les villes dont les Chananéens n'avaient pas été expulsés, et l'on sait de quelle puissance formidable disposaient encore les vaincus après la conquête. Sans compter les séductions pernicieuses que trouvaient ces tribus auprès de voisins comme les Phéniciens, elles étaient aussi plus exposées aux incursions des Bédouins pillards et de conquérants étrangers venant de Syrie, d'Assyrie ou d'Égypte. Leur pays, par la plaine d'Esdrelon, était ouvert à toutes les invasions. Bien différente était la position d'Éphraïm, qui jouissait d'une plus grande sécurité au sein de ses montagnes. On ne pouvait aborder ses plaines fertiles et ses vallées bien arrosées que par une ascension plus ou moins pénible, par des passes plus ou moins étroites, dangereuses pour une armée. Aucune attaque ne fut portée sur ce massif central, ni du côté de la vallée du Jourdain, ni du côté de la plaine maritime. Plus accessible par le nord, il était cependant facile à défendre, et un peuple moins affaibli par les dissensions intestines avait beau jeu pour protéger de ce côté-là même contre une invasion étrangère le cœur du pays. Outre ces défenses naturelles, la tribu posséda encore, au moins pendant assez longtemps, le double centre religieux et civil de la nation, Silo et Sichem. C'est autour de cette dernière ville et de Samarie que se concentra la vie de la nation.

A ces avantages physiques Éphraïm joignait une puissance morale, une énergie de caractère, qui fit de cette

tribu la force des enfants d'Israël. Jacob l'avait prédit en ces termes, Gen., XLIX :

℣. 23. On le provoque, on l'attaque;
Les archers le percent [de leurs flèches];
℣. 24. Mais son arc reste fort,
Ses bras demeurent flexibles,
Par la main du [Dieu] puissant de Jacob,
Par le nom du Pasteur et du Rocher d'Israël.

Moïse le compare au buffle ou au taureau : « ses cornes sont comme celles du *re'êm* (Vulgate : du rhinocéros) : avec elles il lancera en l'air tous les peuples jusqu'aux extrémités de la terre. » Deut., XXXIII, 17. Si Benjamin est le loup ravisseur, Gen., XLIX, 27, et Juda le lion, XLIX, 9, caché dans ses montagnes sauvages, dans sa forteresse de Sion, gardant le sud de la Terre Sainte, Éphraïm, son rival, est le taureau moins belliqueux, mais non moins puissant, qui doit défendre le nord. Cependant le sentiment qu'il a de sa force, la fierté des promesses reçues, de la prééminence acquise, le poussent jusqu'à l'arrogance. Arrogant, il l'est vis-à-vis de Josué, quand il vient se plaindre, avec Manassé, de la faible part d'héritage concédée à « un peuple si nombreux, et que le Seigneur a béni ». Jos., XVII, 14. Il l'est vis-à-vis de Gédéon et de Jephté, à qui il fait durement le même reproche : « Pourquoi ne nous avez-vous pas appelés au combat? » Jud., VIII, 1; XII, 1. Il ne peut tolérer qu'on puisse se passer de lui. Quoi qu'il en soit, Dieu l'appelle « la force de sa tête », Ps. LIX (hébreu, LX), 9; CVII (CVIII), 9, bien qu'il lui ait préféré Juda. Ps. LXXVII (LXXVIII), 67. Et la raison de cette préférence, c'est que ce superbe n'eut pas le courage de résister aux séductions de l'idolâtrie; en abandonnant le Seigneur et sa loi, il fit comme un guerrier fanfaron, qui abandonne son poste au jour du combat. Ps. LXXVII, 9. — L'histoire du *schibboleth,* Jud., XII, 6, nous montre qu'il y avait en Éphraïm des provincialismes comme en Galilée. Matth., XXVI, 73.

A. LEGENDRE.

3. ÉPHRAÏM (MONTAGNE D') (hébreu : *Har 'Éfraîm;* Septante : ὄρος τὸ Ἐφραΐμ, ou ὄρος Ἐφραΐμ), nom par lequel est désignée la partie montagneuse du territoire attribué à Éphraïm. Jos., XVII, 15. Voir ÉPHRAÏM 2. D'une façon générale, il indique la moitié septentrionale du massif qui court, entre la Méditerranée et le Jourdain, depuis le sud de la Palestine jusqu'à la plaine d'Esdrelon, la moitié méridionale étant appelée « montagne de Juda ». Jos., XI, 21; XX, 7. Ce district était aussi nommé « montagne d'Israël ». Jos., XI, 16, 21, et « montagne d'Amalec ». Jud., V, 14; XII, 15. Il s'étendait même jusque dans la tribu de Benjamin, Jud., IV, 5, allant ainsi de Béthel à Samarie. Il comprenait dans ses limites les villes suivantes : Thamnath Saraa ou Thamnathsaré, Jos., XIX, 50; XXIV, 30; Jud., II, 9; Sichem, Jos., XX, 7; XXI, 21; III Reg., XII, 25; I Par., VI, 67; Gabaath de Phinées, Jos., XXIV, 33; Béthel, Jud., IV, 5; Samir, Jud., X, 1; Ramathaïm-Sophim, I Reg., I, 1. C'était une des douze préfectures que Salomon avait établies pour l'entretien de sa maison, et l'intendant chargé d'y lever les impôts s'appelait Ben-Hur. III Reg., IV, 8. La contrée, en effet, était renommée pour sa fertilité, comme le Carmel, Basan et Galaad. Jer., L, 19. Elle était aussi bien boisée. Jos., XVII, 15; IV Reg., II, 24. Comme c'était le centre du pays, Aod y fit entendre, par le son de la trompette, l'appel aux armes pour marcher contre les Moabites. Jud., III, 27. Gédéon y envoya de même des courriers pour convoquer le peuple contre les Madianites. Jud., VII, 24. C'est là que demeuraient Michas ou Michée, dont l'histoire est racontée Jud., XVII, XVIII, et le lévite dont la femme fut victime des habitants de Gabaa. Jud., XIX. C'est de là qu'était Séba, fils de Bochri, qui s'était soulevé contre David. II Reg., XX, 21. Les rois de Juda y conquirent certaines villes. II Par., XIII, 19; XV, 8.

A. LEGENDRE.

4. ÉPHRAÏM, ville de Palestine ainsi nommée II Reg., XIII, 23. Dans d'autres passages de l'Ancien Testament, elle est appelée *Ophéra, Éphron,* etc. Dans le Nouveau, elle est appelée Éphrem. Voir ÉPHREM 1.

5. ÉPHRAÏM (FORÊT D') (hébreu : *Ya'ar 'Éfraîm;* Septante : δρυμὸς Ἐφραΐμ; Vulgate : *saltus Ephraim*), forêt dans laquelle eut lieu le combat entre les armées de David et de son fils révolté Absalom, et où celui-ci trouva une mort tragique. II Reg., XVIII, 6. Cet endroit n'est pas mentionné ailleurs, et l'on se demande de quel côté du Jourdain il faut le chercher. Comme la tribu d'Éphraïm habitait un pays bien boisé, Jos., XVII, 15, qu'Absalom lui-même avait des propriétés près de la ville de ce nom, II Reg., XIII, 23, on serait tout d'abord tenté de croire que ce bois tirait son nom ou du pays ou de la ville, et qu'il était par là même à l'ouest du Jourdain. On ajoute à ces raisons un détail du récit sacré, qui nous montre Achimaas prenant « le chemin du *kikkar* » ou de la vallée du Ghôr, pour aller porter des nouvelles de la bataille à David, resté à Mahanaïm, de l'autre côté du fleuve. II Reg., XVIII, 23. Cette circonstance laisserait donc supposer que les événements se passèrent dans la région occidentale. Telle est l'opinion admise par certains auteurs, comme Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 334, et Keil, *Die Bücher Samuels,* Leipzig, 1875, p. 339. Il semble bien cependant, à considérer la marche et les opérations des deux armées, qu'elles se rencontrèrent à l'est du Jourdain. Ainsi : 1° David, après avoir franchi le fleuve, vient à Mahanaïm; Absalom, suivi de tout Israël, « passe aussi le Jourdain, » et vient « camper dans le pays de Galaad », II Reg., XVII, 22, 24, 26, et l'on ne dit nulle part qu'il soit revenu sur ses pas. — 2° Le roi se tient dans la ville, afin de pouvoir en cas de besoin porter secours à son armée, II Reg., XVIII, 3; l'engagement n'eut donc pas lieu très loin de là. — 3° Cette proximité ressort encore des points suivants : c'est le jour même de la bataille que David reçoit la nouvelle du succès de ses armes, II Reg., XVIII, 20; les deux messagers paraissent avoir franchi la distance de la forêt à la ville tout d'une traite, et même en courant. II Reg., XVIII, 22. On ajoute aussi que, après la victoire, l'armée de David revint à Mahanaïm, II Reg., XIX, 3, tandis que, si le combat avait eu lieu en deçà du fleuve, elle eût marché directement sur Jérusalem. Mais on peut répondre que, la révolte étant terminée après la mort d'Absalom et la défaite des siens, les vainqueurs n'avaient plus qu'à aller chercher le roi à Mahanaïm, pour le ramener dans sa capitale, où personne ne devait penser à organiser la résistance.

On a dit, contre les deux premières preuves, qu'elles ne sauraient avoir de force que dans le cas où nous aurions le récit complet des faits qui se sont passés dans cette guerre. « Le combat décisif pourrait à la rigueur avoir été précédé de plusieurs autres, comme il arrive dans toutes les opérations militaires, et les mots : « le peuple sortit dans la plaine, » II Reg., XVIII, 6, signifieraient uniquement que l'armée de David prit l'offensive. Ce serait alors à la suite de plusieurs échecs partiels qu'Absalom aurait repassé le Jourdain et se serait réfugié dans une région d'un accès difficile, afin de résister avec avantage. » Cf. Clair, *Les livres des Rois,* Paris, 1879, t. II, p. 108. Avec ce système d'interprétation, on peut faire toutes les hypothèses; mais ne donne-t-il point trop de facilité pour tout expliquer? D'après le récit biblique, tel que nous le possédons, les événements racontés semblent bien avoir eu pour théâtre une contrée située à l'orient du Jourdain et non loin du fleuve. Cependant l'expression *dérék hak-kikkâr,* littéralement « le chemin du cercle », II Reg., XVIII, 23, signifie-t-elle « la vallée du Jourdain », qui aurait offert à Achimaas une voie plus facile pour arriver plus vite vers le roi? Ce n'est pas sûr. La Vulgate y a vu un « chemin plus court »,

per viam compendii; de même Josèphe, *Ant. jud.*, VII, x, 4. Les Septante ont traduit par un nom propre : ἡ ὁδὸς ἡ τοῦ Κεχὰρ, « le chemin du Kékar. » Voir Kikkar. — Étant donc donné que la forêt d'Éphraïm se trouvait à l'est du Jourdain, d'où lui venait ce nom? Nous ne pouvons faire ici que des conjectures. On a supposé qu'il se rattachait à la défaite des Éphraïmites, sous Jephté, près des gués du fleuve, Jud., xii, 5, 6, ou à la situation de la forêt elle-même, qui aurait été en face de la montagne d'Éphraïm. Il ne peut se rapporter à la ville d'Éphron, I Mach., v, 46; II Mach., xii, 27, qui, placée sur la route de Carnaïm à Bethsan, était trop loin pour contribuer à cette dénomination. — C'est dans ce bois qu'Absalom, passant sous un térébinthe, resta pris par sa chevelure et reçut des coups mortels de la main de Joab, malgré les ordres formels de David. II Reg., xviii, 14.

A. Legendre.

6. **ÉPHRAÏM (PORTE D')** (hébreu : *Šaʿar 'Éfraïm;* Septante : ἡ πύλη 'Εφραΐμ; Vulgate : *porta Ephraim*), une des portes de l'ancienne Jérusalem. IV Reg., xiv, 13; II Par., xxv, 23; II Esdr., viii, 16; xii, 38 (hébreu, 39). On peut supposer, d'après le nom même, qu'elle se trouvait dans la muraille septentrionale, puisque c'est la route du nord qui conduisait en Éphraïm. Les passages de la Bible où elle est mentionnée mènent également à cette conclusion. Nous lisons, en effet, au IVe livre des Rois, xiv, 13 : « Joas, roi d'Israël, prit à Bethsamès Amasias, roi de Juda, fils de Joas, fils d'Ochozias, et il l'emmena à Jérusalem. Il fit à la muraille de Jérusalem une brèche de quatre cents coudées, depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle. » Le même fait est raconté dans les mêmes termes II Par., xxv, 23. Il s'agit évidemment ici de la première enceinte de la ville; la deuxième ne fut bâtie que plus tard, sous Ézéchias et Manassé. Or la partie que l'on pouvait détruire plus facilement, c'était bien la partie septentrionale, qui n'avait point pour la défendre, comme les trois autres, de profondes vallées, de véritables précipices. « Quant à la position [de la porte d'Éphraïm] dans cette muraille du nord, elle est indiquée relativement à la porte de l'Angle : elles étaient à « quatre cents coudées » l'une de l'autre, soit 210 mètres. Or la situation de la porte de l'Angle paraît tout naturellement indiquée par cet angle que formait le premier mur en tombant perpendiculairement sur l'enceinte du Temple. Elle donnait accès dans le chemin qui suivait le fond de la vallée pour aller au nord-ouest, rue que l'on appelle encore maintenant *Tarik el-Ouadi,* « rue de « la Vallée, » ou *Tarik Bab-el-Ahmoud,* « rue de la porte « de la Colonne, » ou porte de Damas. En mesurant de là quatre cents coudées ou 210 mètres, on arrive exactement à l'autre artère principale qui va du sud au nord de Jérusalem, à la jonction du *Souk el-Attarin* et du *Tarik Bab-en-Nébi-Daoud.* Les vestiges de porte ancienne que l'on voit précisément en cet endroit représenteraient donc la porte d'Éphraïm. » P. M. Séjourné, *Les murs de Jérusalem*, dans la *Revue biblique,* Paris, 1895, p. 43; plan, p. 39. Lorsqu'on bâtit la deuxième enceinte, qui enfermait au nord l'angle rentrant formé par la première, on établit une porte correspondant à l'ancienne, dont elle prit le nom. Cette dernière n'est pas mentionnée par Néhémie dans l'énumération qu'il fait, II Esdr., iii, des portes de Jérusalem. Il est probable qu'elle n'avait pas souffert et qu'elle est comprise dans le coin du rempart auquel on ne toucha pas. II Esdr., iii, 8. Sa position est également bien marquée au nord d'après la marche des deux chœurs qui firent le tour des remparts lors de la consécration solennelle des nouvelles murailles. II Esdr., xii, 31-38. Partant du même point, la porte actuelle de Jaffa, ils marchèrent dans un sens opposé, le premier allant d'abord au sud, puis à l'est et au nord, le second se dirigeant au nord, puis à l'est et au sud-est, jusqu'en face du Temple. Or, dans cette dernière direction, la porte d'Éphraïm est citée la première, entre la tour des Fourneaux et la porte Ancienne. II Esdr., xii, 38. La place qui la précédait fut un des endroits où les Israélites, pour célébrer la fête des Tabernacles, dressèrent des tentes de feuillages. II Esdr., viii, 16. — Plusieurs auteurs identifient la porte d'Éphraïm avec celle de Benjamin. Jer., xxxvii, 12; Zach., xiv, 10. Ce n'est pas certain. Voir Benjamin 5, t. i, col. 1599. A. Legendre.

ÉPHRAÏMITE. Voir Éphrathéen.

ÉPHRATA (hébreu : *'Éfrâṭâh;* Septante ; 'Εφραθά), ancien nom de Bethléhem de Juda. Gen., xxxv, 16, 19; xlviii, 7; Ruth, iv, 11. Dans le premier passage de la Genèse et dans Ruth cette ville est appelée simplement Éphrata; dans les deux autres textes de la Genèse, une glose explique que cette Éphrata est Bethléhem. Ce fut, dit le texte sacré, « sur le chemin qui conduit à Éphrata » que mourut Rachel, femme de Jacob, en donnant le jour à Benjamin. — Michée, v, 2, dans la prophétie où il annonce le lieu de naissance du Messie, le désigne sous le nom de Bethléhem-Éphrata. Voir Bethléhem 1. — Éphrata est aussi nommée Ps. cxxxi (cxxxii), 6; mais, d'après certains commentateurs, Éphrata est là pour la tribu ou la montagne d'Éphraïm, et non pour Bethléhem.

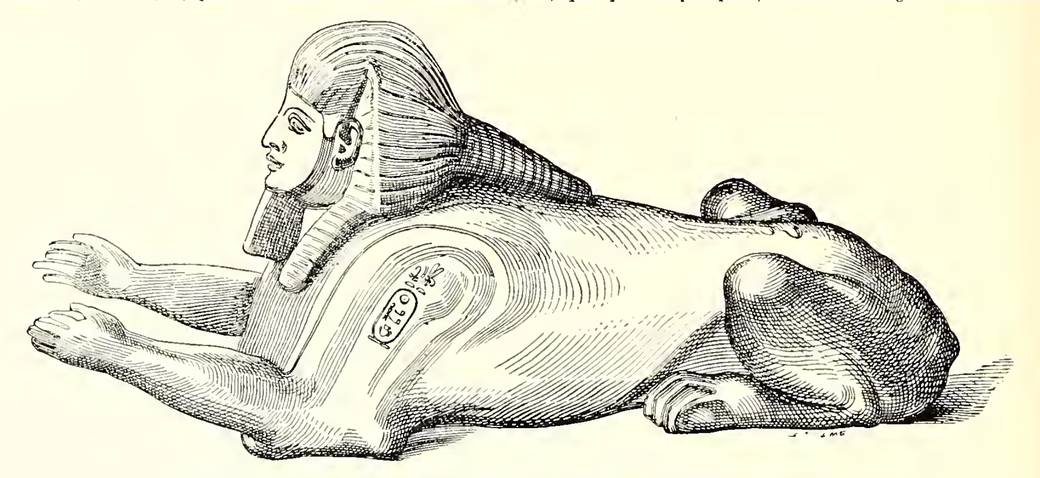
ÉPHRATHA (hébreu : *'Éfrâṭ, 'Éfrâṭâh,* « fertile; » Septante : 'Εφράθ, 'Εφραθά), seconde femme de Caleb fils d'Hesron. Elle fut mère de Hur, dont les descendants furent les habitants de Bethléhem. I Par., ii, 19, 24, 50; iv, 4. Le nom d'Éphrata (ou Éphratha, l'orthographe est la même en hébreu), donné à Bethléhem, peut venir de la mère de Hur. Cependant il y en a qui croient que le nom d'Éphrata remonte à une époque plus ancienne. Voir Caleb-Éphrata, col. 59.

ÉPHRATHÉEN (hébreu : *'Éfrâṭî;* Septante : 'Εφραταῖος), 1° originaire d'Éphrata ou de Bethléhem de Juda, Ruth, i, 2, où il est question d'Élimélech, de Noémi et de leurs deux fils, et I Reg. (Sam.), xvii, 12, où il est question de David. — 2° Jud., xii, 5, Éphrathéen signifie Éphraïmite ou originaire de la tribu d'Éphraïm. De même I(III) Reg., xi, 26. — Dans I Reg. (Sam.), i, 1, Éphrathéen signifie originaire du territoire d'Éphraïm.

ÉPHRÉE (hébreu : *Ḥofraʿ;* Septante, Jer., li, 30 : Οὐαφρῆ; Vulgate : *Ephree*), roi d'Égypte, contemporain de Nabuchodonosor et de Sédécias, roi de Juda. Jer., xliv, 30. Il n'est désigné nommément que dans ce seul passage, mais il est question de lui comme roi d'Égypte dans plusieurs endroits de Jérémie et d'Ézéchiel. Sur les monuments égyptiens, son nom est écrit , *Uahabra ;* chez les écrivains grecs, il devient 'Απρίης, Hérodote, ii, 161-163, 169; Diodore de Sicile, i, 68; dans Manéthon, Οὔαφρις (Eusèbe, *Chron.*, i, 20, t. xix, col. 192). Il était fils de Psammétique II et petit-fils de Néchao II (XXVIe dynastie). Il régna de 589 à 570 ou 569 avant J.-C. (fig. 593).

Sous son grand-père Néchao II, l'Asie antérieure était passée de la domination des rois de Ninive à celle des rois de Babylone, et dès lors la puissance de Nabuchodonosor constitua un grave danger pour l'Égypte. Le pharaon le sentit. Il fut, par suite, intéressé à soutenir le royaume de Juda contre les Chaldéens, parce qu'il devait lui servir de rempart contre une invasion asiatique. Quand les troupes de Nabuchodonosor, après avoir ravagé tout le pays de Juda, assiégèrent le roi Sédécias dans Jérusalem, Jer., xxxiv, 7, celui-ci fit appel à l'Égypte. Ezech., xvii, 15. Les nombreux Juifs qui avaient fui dans la vallée du Nil, devant l'armée chaldéenne, cf. Jer., xliv, 8-14, appuyèrent sans doute sa demande. Le pharaon résolut donc de le délivrer, et, ayant rassemblé son armée, il

se mit en marche pour la Palestine. Mais, comme l'avaient prédit Jérémie, XXXVII, 9-10, et Ézéchiel, XVII, 11-18, son intervention ne devait point sauver Juda de sa perte. La tentative d'Éphrée échoua complètement. Prévenue de son approche, l'armée chaldéenne leva le siège de Jérusalem pour aller arrêter sa marche. Jer., XXXVII, 5, 11. On ne saurait dire au juste ce qui se passa alors. Les deux ennemis en vinrent-ils aux mains, ou le pharaon, effrayé du danger qu'il allait courir, se retira-t-il sans combattre et sans attendre Nabuchodonosor? Le langage de Jérémie, XXXVII, 5, peut s'entendre dans ce dernier débris (fig. 594). E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 179-180; cf. p. 26; E. de Rougé, dans la *Revue archéologique*, t. VII, 1864, p. 194. — Il fut moins heureux dans une autre campagne qu'il entreprit ensuite contre Cyrène. Les Grecs, qui y étaient établis, rendaient la vie dure aux Libyens. Le pharaon voulut défendre ces derniers, mais les Cyrénéens battirent ses troupes égyptiennes, Hérodote, IV, 159, et cette défaite fut fatale à Éphrée. Ses sujets s'imaginèrent que c'était volontairement qu'il avait envoyé les Égyptiens à la boucherie; ils se révoltèrent; le roi perdit son trône et, quelque temps après, mourut étranglé. Tel est le récit

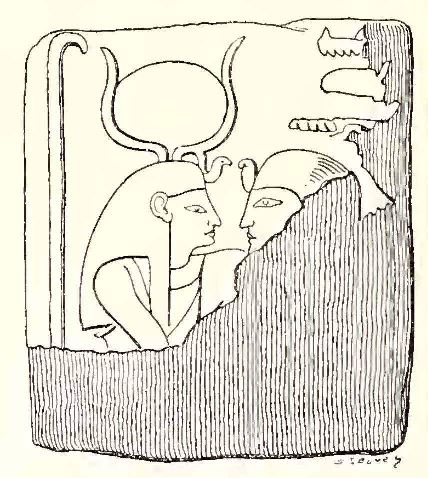


593. — Sphinx égyptien portant un cartouche au prénom d'Éphrée (Hââabra). Musée du Louvre.

sens : « L'armée du Pharaon, qui est sortie, dit-il, pour vous secourir, retournera dans son pays, en Égypte. » Mais ces paroles ne sont pas suffisamment explicites pour qu'on puisse rejeter avec certitude le récit de Josèphe, qui déclare positivement qu'une bataille fut livrée et que les Égyptiens furent battus. *Ant. jud.*, X, VII, 3. — L'échec du roi d'Égypte amena bientôt la chute de Jérusalem. Les Chaldéens y entrèrent en 587, brûlèrent la ville et le Temple, et emmenèrent le peuple en captivité à Babylone. Désormais aucune barrière ne pouvait arrêter le monarque asiatique lorsqu'il entreprendrait une campagne contre l'Égypte.

Éphrée, qui n'avait pu sauver les Juifs, donna du moins asile dans son royaume à ceux qui, n'ayant pas été déportés en Chaldée, y cherchèrent un refuge après le meurtre de Godolias, gouverneur de Juda au nom de Nabuchodonosor. Jer., XLI, 17-18; XLII, 14; XLIII, 7. Il leur permit de s'établir à Taphnès, à Madgol, à Memphis et jusque dans la Haute Égypte. Jer., XLIII, 8; XLIV, 1, 15. Cf. Ezech., XXIX, 4; XXX, 13-18. L'insuccès de la lutte qu'il avait soutenue en Palestine contre Nabuchodonosor ne paraît pas d'ailleurs avoir découragé le pharaon. Quelques années après la chute de Jérusalem, entre 574 et 570, lorsque le roi de Babylone, après un siège de treize ans, Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 21, eut pris la ville de Tyr (S. Jérôme, *In Ezech.*, XXVI, 6; XXIX, 17, t. V, col. 241-243, 285; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, XIV, 8-11, t. LXX, col. 369-372), ou du moins eut fait la paix avec le roi phénicien Ithobaal III, selon l'opinion de beaucoup d'historiens (voir Ruetschi, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. X, 1882, p. 465), Éphrée résolut de s'emparer de la Phénicie. A l'aide d'une flotte équipée par les Grecs, il fit une expédition contre Sidon, força cette ville à capituler et battit les flottes alliées de Phénicie et de Cypre, qui étaient au service des Chaldéens. Hérodote, II, 161; Diodore de Sicile, I, 68. Tout le pays tomba en son pouvoir; on lui attribue la construction à Gébal (Byblos) d'un temple dont on a retrouvé quelques

d'Hérodote, II, 161-163; cf. Diodore de Sicile, I, 68. — Ce que raconte l'historien d'Halicarnasse est néanmoins en contradiction avec la narration de Josèphe. D'après l'écrivain juif, *Ant. jud.*, X, IX, 7; cf. *Cont. Apion.*, I, 19-20, ce fut Nabuchodonosor qui, dans une expédition contre l'Égypte, arracha au roi le trône et la vie et emmena



594. — Fragment d'un bas-relief égyptien, en calcaire noir, de Byblos. D'après Renan, *Mission de Phénicie*, p. 179.

en Chaldée les Juifs qui s'étaient réfugiés en Égypte. Quoi qu'il en soit de ces récits contradictoires, le roi de Babylone, qui fit en Égypte une expédition contre Amasis, successeur d'Éphrée, semble bien avoir fait aussi précédemment une campagne contre ce pays, lorsque Éphrée vivait encore. Voir A. Wiedemann, *Der Zug Nebucadnezar's gegen Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyp-*

tische Sprache, 1878, p. 5-6; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 244-253. Cf. Ezech., XXX, 14-19, 24-25. On voit d'ailleurs que tous les documents s'accordent à faire mourir le roi d'Égypte de mort violente et justifient ainsi la prophétie de Jérémie, XLIV, 30: « Je livrerai le pharaon Éphrée entre les mains de ses ennemis et de ceux qui cherchent sa vie. » Cf. Jér., XLVI, 23-26. Hérodote, II, 169, lui attribue un caractère présomptueux et arrogant; il dit qu'il se vantait que « même les dieux ne pourraient le renverser de son trône ». Ézéchiel, XXIX, 3, le représente sous l'image d'un grand crocodile, couché au milieu des eaux du Nil et s'écriant: « Le fleuve est à moi; c'est moi qui l'ai fait. » Son orgueil fut honteusement humilié. Ezech., XXIX, 4-12; XXX. F. VIGOUROUX.

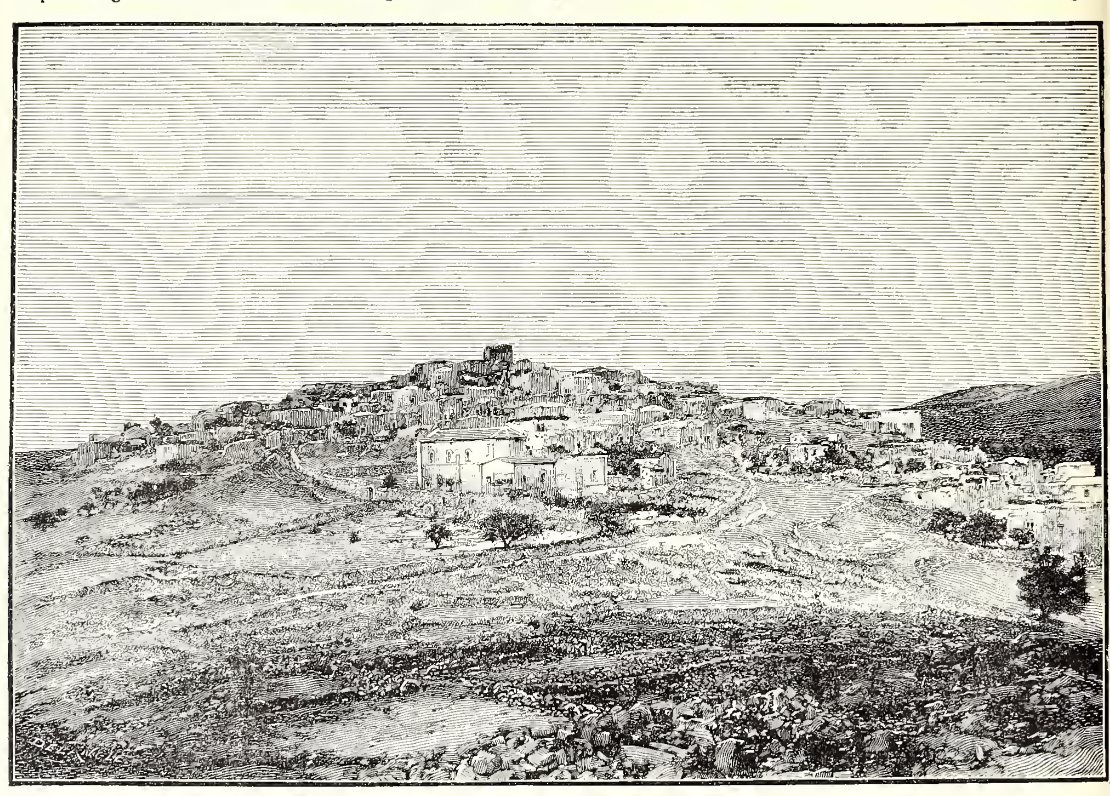
1. ÉPHREM, ville de la tribu de Benjamin, qui fut occupée par Éphraïm. Son nom est écrit dans la Bible de manières très diverses: hébreu: *'Ofrâh;* Septante: Ἐφραθά; *Codex Sinaiticus:* Ἰεφραθά; *Codex Alexandrinus:* Ἀφρά; Vulgate: *Ophera,* Jos., XVIII, 23; — *'Ofrâh,* Γοφερά, *Ephra,* I Reg., XIII, 17; — *'Éfrâïm,* Ἐφραΐμ, *Ephraim,* II Reg., XIII, 23; — est écrit (*ketib*) *'Éfrôn,* mais se lit (*qeri*) *'Éfrâïn,* Ἐφρών, *Ephron,* II Par., XIII, 19; — *'Afrâh;* Vulgate: *domus pulveris.* Voir APHRA, t. I, col. 735. — Ἀφαίρεμα, I Mach., XI, 34 (omis dans la Vulgate; voir t. I, col. 721); — Ἐφραΐμ; *Codex Sinaiticus* et quelques autres manuscrits: Ἐφρέμ; Vulgate: *Ephrem,* Joa., XI, 54.

I. NOM; IDENTIFICATION. — Josèphe, *Bell. jud.,* IV, IX, 9, écrit ce nom Ἐφραΐμ, et, *Ant. jud.,* XIII, IV, 9, Ἀφειριμά. Cet historien semble avoir pris le nom d'Éphraïm, II Reg., XIII, 23, pour le nom de la tribu. Quelques critiques, parmi lesquels Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 141, l'ont suivi dans ce sentiment. La forme du nom, écrit en ce passage avec ' (א) et non avec ' (ע), comme il l'est partout ailleurs dans le texte hébreu, est le fondement de cette opinion. D'après le plus grand nombre des commentateurs, ce nom, en cet endroit, et les diverses autres formes, sont des variantes d'un même nom, désignant une seule localité. L'auteur de II Reg., XIII, 23, n'a pu indiquer Baalhasor près [de la limite de la tribu] d'Éphraïm, עִם־אֶפְרָיִם, puisque cette localité était alors en plein territoire de cette tribu, et il n'a pu désigner que la ville d'Éphraïm, qui était, en effet, voisine de Baalhasor. Voir BAALHASOR, t. I, col. 1338. Le changement de la radicale initiale ' (ע) en ' (א) peut être une négligence de copiste ou une erreur fondée sur la même opinion; les finales des noms se sont souvent modifiées dans la suite des temps, et la disposition de la ville, agrandie peut-être et composée de deux parties distinctes, a pu faire prendre à la forme primitive du nom, *'Ofrâh* ou *'Éfrâh,* la forme duelle *'Éfrâïm,* « les deux 'Efrâh. » L'identité de la localité apparaît de l'ensemble des indications bibliques et extrabibliques, qui déterminent toutes une même région, presque un même point, pour le site d'Éphraïm. Nommée, Jos., XVIII, 23-24, avec *'Ofni* = probablement *Gofna* ou *Djifnêh,* 'Ofrâh paraît s'être trouvée dans la partie extrême-nord, assignée dans le principe à la tribu de Benjamin; elle était au nord de Machmas, d'après I Reg., XIII, 16-18; voisine de Baalhasor, selon II Reg., XIII, 23; elle apparaît clairement située au nord de Béthel, II Par., XIII, 19; elle devait être non loin de la limite septentrionale de la province de Judée, d'après I Mach. (grec), XI, 34, puisque pour lui être annexée elle fut détachée du territoire de la Samarie. L'Évangile de saint Jean, XI, 54, la place sur les confins du désert, c'est-à-dire de la région inhabitée qui s'étend, sur une largeur de quinze à vingt kilomètres, à l'ouest de Jéricho. Eusèbe la nomme indifféremment Éphraïm et Éphron. Au mot Ἐφραΐμ, il reproduit l'indication de l'Évangile, et au mot Ἐφρών il ajoute: « de la tribu de Juda; il existe maintenant un grand bourg (κώμη) du nom d'Éphraïm dans la région d'Élia, à peu près au vingtième mille. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, in-16, Berlin, 1862, p. 196. Saint Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 894, rend le nom Éphraïm d'Eusèbe par *Ephræa,* et traduit les paroles περὶ τὰ ὅρια Αἰλίας, « dans la région d'Élia, » par *contra septentrionem,* « du côté du nord; » le saint docteur paraît avoir lu dans son exemplaire de l'*Onomasticon:* περὶ τὰ βόρεια. Robinson, se fondant sur les données générales des Saints Livres et surtout sur la direction et la distance fixées par saint Jérôme, a cru reconnaître Éphraïm dans le village actuel de *Thayebéh,* situé, en effet, à peu de distance de l'ancienne limite de la Judée et de la Samarie, là où commence l'ancien désert de Juda, à deux kilomètres seulement au sud de *Tell-'Aṣur,* très probablement le *Ba'al-Ḥâṣôr* du livre des Rois, à huit ou neuf kilomètres au nord-est de *Beitîn* ou Béthel, et à vingt-huit kilomètres ou dix-neuf milles romains au nord-nord-est de Jérusalem. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 124-125. Cette identification a été adoptée généralement par les palestinologues modernes. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 45-51; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 137; Gratz, *Schauplatz der heiligen Schrift,* nouv. édit., in-8°, Ratisbonne (sans date), p. 325; C. R. Conder, *Tentwork in Palestine,* in-8°, Londres, 1879, t. II, p. 339; G. Armstrong, *Name and Places in the Old Testament and apocrypha,* in-8°, Londres, 1887, p. 136; Id., *Names and Places in the New Testament,* in-8°, Londres, 1888, p. 11.

Cependant M. Joh. Fahrngruber, ancien recteur de l'hospice autrichien, à Jérusalem, tout en adoptant l'identification d'Éphraïm ou 'Ofrâh de l'Ancien Testament avec *Thayebéh,* pense qu'Éphrem dont parle saint Jean pourrait être différent et propose une autre identification, *Nach Jerusalem,* in-18, Augsbourg, [1881], p. 381-382. Le texte de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, publié par J. Bonfrère, édition Jean Clerc, in-f°, Amsterdam, 1707, p. 70, indique Éphron à environ *huit milles,* ὡς ἀπὸ σημειῶν ῃ'. Cette leçon s'accorde mieux avec les deux autres indications d'Eusèbe, d'après lesquelles Ephraïm est dans la tribu de Juda et dans les confins de Jérusalem, et elle pourrait être la leçon authentique. A douze kilomètres ou huit milles au nord-est de Jérusalem se trouve une ruine appelée *Tell-Fârah* et *Khirbet-Fârah;* elle domine la vallée du même nom. C'est l'antique Aphara de Josué, XVIII, 23, appelée du IVe siècle au VIIe Pharon (Φαρών) et Pharan (Φαράν), et célèbre par sa laure, située à deux stades à l'ouest de la ruine, et elle-même à dix milles vers l'est de Jérusalem. Cf. Cyrillus Scythopolit., *Vita S. Euthymii magni,* ch. II et XXVII, dans *Acta sanct.* Bolland., t. II, janv., édit. Palmé, p. 668 et 691. La ressemblance des noms Fârah et Pharon avec Éphraïm, surtout avec ses variantes Ἀφρά, Ἐφρών, Ἀφαίρεμα, est évidente; Fârah est sur la limite extrême de l'ancien désert de Juda; par sa situation isolée et presque inabordable au milieu de vallées abruptes, nul lieu n'était plus convenable au dessein du Seigneur, qui voulait se retirer de la foule et échapper aux regards des scribes et des pharisiens, ainsi que l'insinue l'évangéliste, Joa., XI, 54. — La probabilité que, pour ces diverses raisons, semblait avoir cette opinion, a été sérieusement infirmée par le témoignage de la carte de Mâdaba, découverte en décembre 1896. « Éphron ou Éphrata, où vint le Christ, » est placé au nord et à peu de distance de Rimmon: c'est la position de *Thayebéh* par rapport à *Rammûn,* dont l'identité avec la Rimmon biblique est hors de contestation. Cette indication constate l'existence d'une tradition locale chrétienne sur le lieu où se rendit le Sauveur après la résurrection de Lazare; elle montre Éphrem du Nouveau Testament identique à Éphraïm ou *'Ofrâh* de l'Ancien; elle justifie l'exactitude de la traduction de saint

Jérôme, et elle montre la leçon adoptée par Bonfrère comme une erreur de quelque copiste ayant pris 'κ pour 'η, « vingt » pour « huit ». La collation des divers manuscrits et éditions de l'*Onomasticon* avait déjà amené Larsow et Parthey à tirer cette conclusion critique et à adopter la leçon appuyée par saint Jérôme. L'indication de la tribu de Juda au lieu de la tribu de Benjamin est une de ces inexactitudes fréquentes, mais sans importance, de l'*Onomasticon*.

II. Description. — *Thayebêh* (fig. 595) est située sur un des sommets les plus élevés des montagnes de la Judée. Sa hauteur au-dessus du niveau de la Méditerranée est, d'après la grande carte du *Palestine Exploration Fund,* de 2850 pieds ou 823 mètres. « Sur le point culminant de la montagne, dit Victor Guérin, qui donne, *loc. cit.,* une description très exacte de la localité, on observe les restes d'une belle forteresse, construite en magnifiques blocs, la plupart taillés en bossage. Ce qui en subsiste encore est actuellement divisé en plusieurs habitations particulières. Au centre s'élève une petite tour, qui semble accuser un travail musulman, mais qui a été bâtie avec des matériaux antiques. Cette forteresse était elle-même environnée d'une enceinte beaucoup plus étendue, dont une partie est encore debout. Du côté du nord et du côté de l'ouest, celle-ci est presque intacte sur une longueur d'une soixantaine de pas. Très épaisse, et construite en talus incliné et non point par ressauts successifs en retraite les uns sur les autres, elle est moins bien bâtie que la forteresse antique, à laquelle elle semble avoir été ajoutée à une époque postérieure. L'appareil des blocs qui la composent est assez considérable, mais peu régulier; les angles seuls offrent des pierres bien équarries ou relevées en bossage. Au-dessous de la forteresse, le village couvre les pentes de la montagne. Presque toutes les maisons sont intérieurement voûtées; quelques-unes paraissent très anciennes. On rencontre en beaucoup d'endroits des citernes et des silos creusés dans le roc vif, qui datent très certainement de l'antiquité, et prouvent, avec les débris de la citadelle, l'importance primitive de cette localité... L'église grecque a été construite en partie, principalement dans ses assises inférieures, avec des matériaux antiques, parmi lesquels se trouvent plusieurs fragments de colonnes encastrés dans la bâtisse. Elle n'offre du reste rien qui mérite d'être signalé. — La montagne de *Thayebêh* domine au loin tous les environs. De son sommet on jouit d'un coup d'œil très vaste et singulièrement imposant. Le regard plonge, à l'est, dans la profonde vallée du Jourdain, et au delà de ce fleuve il découvre les chaînes de l'antique pays de *Gile'ad* et d'Ammon. Il embrasse aussi une partie du bassin septentrional de la mer Morte et des montagnes de Moab. A l'ouest, au nord et au sud, l'horizon, quoique moins grandiose, est encore très remarquable. » — A six cents mètres environ vers le sud-est du village, s'élèvent, sur une colline, les restes d'une église chrétienne; elle est appelée *El-Khader,* et quelquefois *Mâr Giriès,* « Saint-Georges. » Elle n'avait qu'une nef et une abside; mais elle semble avoir remplacé une église plus grande et mieux bâtie, dont les vestiges et les débris apparaissent çà et là dans les ruines et aux alentours. On remarque plusieurs fûts de colonnes, quelques chapiteaux et un baptistère. Un grand escalier de quinze à vingt degrés, s'étendant sur toute la largeur du monument, amenait à l'atrium qui précédait l'église. Un mur d'enceinte construit avec des pierres de grand appareil, peut-être celles de l'église primitive, a entouré le sommet du monticule. Des citernes



595. — Thayebêh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

et des silos creusés dans le roc, du côté du sud, indiquent que cette colline a été aussi habitée.

III. Histoire. — Éphrem, après l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan, fut assignée d'abord à la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 23; mais elle devint en réalité le partage des Éphraïmites, qui occupèrent Béthel, appelée d'abord Luza, et, par suite, toute la région et les localités situées au nord. Cf. Jos., XVI, 2; Jud., I, 23. Lors de la division du pays en deux royaumes, Éphraïm fit partie du royaume d'Israël; mais la dix-huitième année du règne de Jéroboam I[er], Abia, fils et successeur de Roboam, s'en empara et des localités qui en dépendaient, en même temps que de Béthel et de Jésana. II Par., XIII, 19. Elle ne demeura pas longtemps au pouvoir des rois de Juda; car sous Asa, fils et successeur d'Abia, Baasa, roi d'Israël, avait avancé sa frontière jusqu'à Rama de Benjamin, au sud de Béthel. Asa reprit cette dernière ville, mais ne songea pas, non plus que ses successeurs, à s'avancer au delà de l'ancienne frontière, dont Béthel marquait le terme. Cf. II Par., XVI, 5-6. Éphraïm demeura ainsi au pouvoir des rois d'Israël jusqu'à la chute de leur royaume. Après la captivité, elle se trouvait appartenir à la province de Samarie. Elle en fut détachée, au temps de Jonathas Machabée, par un décret de Démétrius Lasthenès, roi de Syrie, pour être, ainsi que Lydda et Ramatha, réunie à la Judée. I Mach., XI, 34 (grec; le nom d'Éphraïm manque dans la Vulgate). Éphraïm était alors à la tête d'une région ou d'un *nome*. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Notre-Seigneur, après la résurrection de Lazare et quelque temps avant sa passion, voulant éviter de paraître en public, s'y retira avec ses disciples et y séjourna quelque temps. Joa., XI, 54. Au commencement de la guerre de Judée, Vespasien monta de Césarée dans les montagnes et s'empara de Béthel et d'Éphraïm, où il établit des garnisons. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 9. Au IV[e] siècle, Éphraïm était encore un « très grand bourg ». C'est alors très probablement que les chrétiens élevèrent une église sur le monticule au sud-est de la ville, en souvenir du séjour du Seigneur en cet endroit. *Thayebêh* est aujourd'hui un assez grand village d'un millier d'habitants, tous chrétiens, dont trois cents catholiques latins, cinquante melchites environ et six cent cinquante grecs non-unis. L. Heidet.

2. **ÉPHREM** (Saint), ܐܦܪܝܡ, surnommé le Syrien, pour le distinguer des autres personnages du même nom, l'un des plus grands docteurs de l'Église, naquit en Mésopotamie, probablement à Nisibe, dans les premières années du règne de l'empereur Constantin, vers 308. Il mourut à Édesse le 9 ou le 18 juin 373. Dès son enfance, il s'était attaché à saint Jacques, évêque de Nisibe (309 à 338), dont il fut le fidèle disciple. Après la mort de son maître, il se retira à Édesse, devenue depuis la ruine de Nisibe le centre intellectuel le plus important de la Mésopotamie. L'école exégétique qui fleurit dans cette ville et fut comme un moyen terme entre celle d'Antioche et celle d'Alexandrie (voir t. I, col. 683 et 358), atteignit sa plus grande célébrité avec le jeune Éphrem.

Arrivé pauvre à Édesse, l'élève de saint Jacques y fut d'abord employé dans un établissement de bains; mais, sur les représentations d'un pieux solitaire, il jugea qu'il avait mieux à faire qu'à essayer d'instruire des baigneurs mondains et frivoles, et il ne tarda pas à embrasser la vie monastique. Tout en se livrant aux pratiques de la plus austère pénitence, sur une montagne voisine d'Édesse, il composa des hymnes, *madrase*, pour les principales fêtes de l'année, ainsi que des chants dans lesquels il exposait les dogmes catholiques et qui, devenus populaires, contribuèrent à faire prévaloir la vraie foi contre les erreurs du gnostique Bardesane et de ses fils. Il commenta les Saintes Écritures, prêcha de nombreux sermons et fut l'un des plus intrépides et des plus infatigables défenseurs de l'orthodoxie contre toutes les hérésies de son temps. Il avait été ordonné diacre par saint Basile, mais il ne voulut jamais consentir à être élevé au sacerdoce et à l'épiscopat. Saint Grégoire de Nysse, *De Vita S. Ephrem*, t. XLVI, col. 829, a dit de ce grand docteur : « Il étudia tout l'Ancien et le Nouveau Testament, il s'y appliqua avec plus de soin que personne, et il en expliqua exactement la lettre depuis la création jusqu'au dernier livre de la loi de grâce, éclaircissant à l'aide de la lumière de l'Esprit-Saint tout ce qui est difficile et obscur. » Ses travaux scripturaires tiennent, en effet, le premier rang dans ses œuvres. Malheureusement une partie de ses commentaires est perdue ou du moins n'a pas encore été retrouvée. Ses *Scholies* sur l'Ancien Testament ont été publiées à Rome, dans ses Œuvres syriaques, à l'exception du commentaire des Psaumes, qu'on n'a plus. Son commentaire sur le Nouveau Testament existe en arménien. Il a été publié à Venise, pour la partie des Épîtres, en 4 volumes, en 1836, et pour l'*Evangelii concordantis expositio,* en un volume, en 1876 (traduction latine); mais on n'a dans la langue originale que ses sermons sur la passion. Le texte qu'il explique est celui de la version syriaque (la Peschito), avec quelques références à l'hébreu original et aussi à la version grecque. On croit cependant qu'il connaissait peu l'hébreu et encore moins le grec (*A Dictionary of Christian Biography,* t. II, 1880, p. 142-144; C. Eirainer, *Der h. Ephräm*, p. 11-12).

« S. Éphrem, en expliquant l'Écriture Sainte, s'est attaché à la méthode que suivait de son temps l'école d'Antioche, que Théodore le commentateur, saint Chrysostome et Théodoret ont employée, et qui est opposée à celle de l'école d'Alexandrie, où les disciples de Philon et d'Origène donnaient beaucoup au sens allégorique... Dans presque chacun des livres qu'il commente, S. Éphrem a coutume de mettre en tête un court sommaire du livre, d'après le but de l'ouvrage. Il donne ensuite son sentiment sur la patrie, la vie et la condition des auteurs. Après cela vient l'explication qui est tantôt littérale, tantôt morale et allégorique, le plus souvent historique et mystique. Quelquefois cependant il passe sous silence un grand nombre de versets, et même des chapitres entiers qui sont très difficiles. Dans l'explication de la Genèse et de Jérémie, il omet presque toutes les interprétations mystiques. Si, parfois, son explication est d'une élégante concision, comme dans Job et dans plusieurs endroits des Prophètes, ailleurs son langage devient abondant; il commente avec étendue tout le sens que présentent les paroles, l'examine avec soin et le juge, comme dans le commencement de la Genèse, ou dans l'histoire de Joseph ou dans celle de Moïse. Parfois son interprétation resplendit de tant de paroles et de sentences lumineuses que son langage semble revêtir la forme poétique et dramatique. La langue syriaque... qu'il parlait, lui servait beaucoup à cause de ses affinités avec la langue hébraïque de l'Ancien Testament et le syro-chaldaïque employé par Notre-Seigneur et les Apôtres. Par son secours, il découvrait facilement le sens littéral des deux Testaments, surtout dans les idiotismes hébraïques et chaldaïques. La [Peschito], la connaissance des mœurs et des coutumes de l'Orient et celle des choses de la nature, les traditions antiques des Juifs, l'étude assidue de l'Écriture furent encore pour S. Éphrem autant de moyens qui l'aidèrent dans son immense et pénible travail. Écrivant pour l'usage des moines, ses frères et ses disciples, il a soin d'indiquer les maximes qui regardent l'avancement dans la piété et la perfection spirituelle. » L. Bauzon, dans R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* nouv. édit., t. VI, Paris, 1860, p. 442.

Voir *S. Ephræm Syri Opera,* 6 in-f°, Rome, 1732-1746. Le t. I des *Opera syriaca* contient les commentaires sur le Pentateuque, Josué, les Juges et les quatre livres des Rois. Le t. II contient les explications sur Job, Josué, Jérémie, les Lamentations, Ézéchiel, Daniel, Osée, Joel,

Amos, Abdias, Michée, Zacharie et Malachie, et des sermons sur des textes de l'Écriture. Sur ces commentaires, voir R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, t. VI, p. 440-450. On a publié depuis quelques années : *S. Ephræm Syri Opera relicta* a J. Overbeek edita, Oxford, 1865; *Carmina nisibena* a G. Bickell edita, in-8°, Leipzig, 1866; *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones inediti*, a T. J. Lamy in lucem prolati, 3 in-4°, Malines, 1882-1889. — Sur S. Éphrem, voir Jacobi Sarug, *Sermo de S. Ephræm syriace*, ed. J. Bedjan in *Actis Martyrum et Sanctorum*, Leipzig, 1892, t. III, p. 621-665; *Breviarium Syrorum*, au 28 janvier et 19 février et au premier samedi de carême, Maussili, 1887-1895, t. III, p. 393, 447; t. IV, p. 177 et suiv.; *Breviarium chaldaicum*, edit. Bedjan, Paris, 1886, t. I, p. 497; *Menologia Maronitarum et Melchitarum*, dans S. Ephrem, *Oper. syriac. lat.*, t. I, *Præf.; Dionysii patr. Chronicon*, dans J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 54; Gr. Barhebræus, *Chronicon Eccl.*, édit. Abbeloos et Lamy, t. I, p. 70, 107; *Liber chalif.*, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. I, p. 15 et 144; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 115, t. XXIII, col. 707; S. Grégoire de Nysse, *Encom. in S. Ephr.*, t. LVI, col. 819-850; Sozomène, *H. E.*, III, 16, t. LXVII, col. 1085-1093; Théodoret, *H. E.*, II, 26; IV, 26, t. LXXXII, col. 1080, 1190; *Hæretic. fab.*, I, 22, t. LXXXIII, col. 372; et *Epist.* 145, col. 1384; Pallade, *Hist. lausiaca*, 101, *Patr. gr.*, t. XXXIV, col. 1026; *Apophtegmata Patrum*, *Patr. lat.*, t. LXV, col. 108, répété *Vit. Patr.*, *Patr. lat.*, t. LXXIII, col. 321; Amphiloque, Iconii episc. *Narratio* (supposit.) *de SS. Basilio et Ephræmo* (Ephr. *op. gr. lat.*, t. I, p. XXXIV); Photius, *Bibl. cod.* 196, t. CIII, col. 657-661; S. Jean Damascène, *De his qui in Christo dormiunt* 31, t. XCVI, col. 485; Métaphraste, au Ier février, *Patr. gr.*, t. CXIV, col. 1253-1268; Théophane, *Chronogr.*, *Patr. gr.*, t. CVIII, col. 188; Harmartolus, *Chron.*, IV, 187, *Patr. gr.*, t. CX, col. 658; *Acta sanctorum*, 1 febr.; C. a Lengerke, *Commentatio critica de Ephræmo Syro, Sacræ Scripturæ interpreti*, in-4°, Halle, 1828; Id., *De Ephræmi Syri arte hermeneutica liber*, in-4°, 1831; C. Ferry, *S. Éphrem poète*, in-8°, Paris, 1877; C. Eirainer, *Der h. Ephräm der Syrer*, in-8°, Kempten, 1889; W. Wright, *Syriac Litterature*, Londres, 1894, p. 33-41.

E. LE CAMUS.

ÉPHRON, nom d'un Héthéen, de deux villes de Palestine et d'une montagne.

1. **ÉPHRON** (hébreu : *'Éfrôn;* Septante : Ἐφρών), Héthéen, fils de Séor. Il possédait près d'Hébron, en face de Mambré, un champ avec une caverne double (*makpêlâh*). Abraham le lui acheta avec la caverne pour y enterrer Sara. Gen., XXIII, 6-20; XXV, 9; XLIX, 29-30.

2. **ÉPHRON**, ville de la tribu de Benjamin, II Par., XIII, 19, appelée ailleurs par la Vulgate *Ophera, Ephra, Ephraim, Ephrem*. Voir EPHREM I.

3. **ÉPHRON** (Ἐφρών), ville située à l'est du Jourdain. I Mach., V, 46; II Mach., XII, 27. C'était « une grande ville, d'un accès difficile à cause de ses fortifications »; elle occupait un étroit défilé, en sorte qu'« on ne pouvait s'en détourner ni à droite ni à gauche; mais le chemin passait au milieu ». I Mach., V, 46; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 5. Elle se trouvait entre Carnaïm ou Carnion, I Mach., V, 43, 44; II Mach., XII, 21, 26, et la partie du Jourdain qui est vis-à-vis de Bethsan ou Scythopolis (aujourd'hui *Beïsân*). Le texte sacré nous dit, en effet, que les Juifs, dans leur campagne contre Timothée, sous la conduite de Judas Machabée, après avoir pris Carnaïm, revinrent dans la terre de Juda. I Mach., V, 45. « Ils vinrent donc jusqu'à Éphron; » puis, l'ayant attaquée et prise, « ils passèrent ensuite le Jourdain dans la grande plaine qui est vis-à-vis de Bethsan. » I Mach., V, 52; II Mach., XII, 27-29. Voir CARNION, col. 306. Tels sont les seuls renseignements que nous possédions; aussi sa situation est-elle jusqu'ici restée inconnue. On l'a assimilée à la Géphros de Polybe, *Hist.*, V, p. 113, 114. Cf. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 283. Hitzig pense qu'il faut la chercher dans les ruines de *Tabaqât Fu'heil* ou *Fâhil*, l'ancienne *Pella*. Cf. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, Leipzig, 1875, p. 107. Ce dernier auteur croit qu'elle était plutôt dans l'*ouadi el-Arab* ou dans les défilés du *Schériat el-Mandhûr*. Cette opinion nous semble plus probable que celle de R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 11, qui l'identifie avec *Kefrendje*, sur l'*ouadi Adjloun;* ce qui la met beaucoup trop bas.

Éphron était donc sur la route de Judas Machabée descendant du nord-est vers les gués du Jourdain. A son approche, les habitants, de races un peu mêlées, II Mach., XII, 27, s'enfermèrent dans la ville et en bouchèrent les portes avec des pierres. I Mach., V, 47. De jeunes et robustes soldats se placèrent aux murailles, prêts à les défendre vigoureusement; il y avait à l'intérieur de nombreuses machines de guerre et une grande provision de javelots. II Mach., XII, 27. Judas, se conformant aux dispositions de la Loi, Deut., XX, 10, commença par offrir la paix, en disant : « Nous traverserons votre territoire pour aller dans notre pays, et personne ne vous nuira; nous ne passerons qu'à pied. » I Mach., V, 48. Les gens d'Éphron refusèrent. Judas alors, après avoir invoqué le Tout-Puissant, fit publier dans le camp que chacun eût à attaquer la ville dans le lieu où il était. Les hommes de l'armée s'avancèrent, et, après un assaut qui dura tout le jour et toute la nuit, la place tomba entre leurs mains. Ils frappèrent tous les mâles du tranchant du glaive, détruisirent la cité, et, en emportant les dépouilles, la traversèrent sur les cadavres, dont le nombre s'élevait à vingt-cinq mille. I Mach., V, 49-51; II Mach., XII, 28.

A. LEGENDRE.

4. **ÉPHRON (MONT)** (hébreu : *Har-'Éfrôn;* Septante : τὸ ὄρος Ἐφρών), montagne ou plutôt chaîne de collines qui, avec ses villages, formait un coin de la frontière septentrionale de Juda. Jos., XV, 9. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture, et se trouvait entre la fontaine de Nephtoa et Baala ou Cariathiarim. Sa situation dépend donc nécessairement des identifications adoptées pour ces dernières localités. Quelques-uns plaçant Nephtoa à *Aïn 'Atân*, au sud-ouest de Bethléhem, et Cariathiarim à *Khirbet 'Ermâ*, six kilomètres à l'est d''Aïn-Schems, sur le chemin de fer actuel de Jaffa à Jérusalem, cherchent naturellement le mont en question dans la ligne de hauteurs qui court entre ces deux points. Tel n'est pas, selon nous, le tracé des limites qui séparaient en cet endroit Juda et Benjamin. Voir BENJAMIN 4, t. I, col. 1589. Nous avons donné, à l'article CARIATHIARIM, col. 273, les arguments qui militent en faveur de *Qariet el-'Énab*, à treize kilomètres environ à l'ouest de Jérusalem. Comme, d'un autre côté, *'Aïn Liftâ*, plus près de la ville sainte, représente mieux pour nous « les eaux de Nephtoa », nous sommes disposé à reconnaître la montagne d'Éphron dans l'ensemble des collines qui portent *Qoluniyéh, Qastal*, etc. Cf. C. Schick, *Boundary between Judah and Benjamin*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1886, p. 57. Voir la carte de Juda ou celle de Benjamin, t. I, col. 1588.

A. LEGENDRE.

ÉPI (hébreu : *šibbôlét;* Septante : στάχυς, κλάδος; hébreu : *melîlâh;* Septante : στάχυς; hébreu : *'âbîb;* Septante : χίδρα; Vulgate, pour les trois mots : *spica*), partie terminale de la tige du blé, de l'orge et d'autres graminées, qui porte les graines disposées autour d'un axe. Le *šibbôlét* (de la racine *šâbal*, chose « qui pend », ou, selon d'autres, « ce qui ondule »), est l'épi, qui pend

sur la tige, ou qui ondule au souffle du vent; c'est l'épi au sommet de la tige. *Melîlâh* (*mâlal*, « détacher, froisser ») est la poignée d'épis qu'on arrache et qu'on froisse dans la main. *'Abib*, c'est l'épi mûr, ou, selon d'autres, l'épi encore tendre et laiteux, tel qu'il est avant d'être arrivé à son entière maturité.

1° *Sibbôlêṭ*. — Dans le songe mystérieux que Joseph expliqua au pharaon, Gen., XLI, 5, 6, 7, 22-24, 26, 27, les sept épis maigres et desséchés par le vent brûlant du sud-est dévorèrent les sept épis pleins, sortant d'une même tige, marquant par là que sept années d'abondance seraient suivies de sept années de stérilité. Ruth va glaner les épis dans les champs de Booz, et ce dernier, pour la favoriser, ordonne à ses serviteurs de laisser après eux beaucoup d'épis. Ruth, II, 2, 3, 7, 15, 17. Ces épis qui restent à glaner s'appellent *lèqèt qeṣîr*, « la glanure de la moisson. » Lev., XIX, 9; XXIII, 22. Vulgate : *remanentes spicas*. La façon dont on moissonnait, en coupant seulement la tête des blés ou de l'orge, sert de comparaison dans Job, XXIV, 24 : l'impie est moissonné comme la tête de l'épi. Quand on fait la moisson, on ne laisse que peu d'épis çà et là, ainsi dit-on dans la prophétie contre Damas et Israël, Is., XVII, 5 : « Les ennemis faisant la moisson en Éphraïm enlèveront les habitants en ne laissant qu'un petit reste. » Dans Zach., IV, 12, l'extrémité des rameaux d'olivier chargés de fruits est comparé à des épis : « deux épis d'olivier. » Enfin quelques interprètes entendent dans le sens d'« épi » le *šibbôlêṭ* de Jud., XII, 6, qu'il paraît plus naturel de traduire par *courant*, selon une autre signification du même mot. Dans le combat de Jephté contre les Éphraïmites, ces derniers, vaincus, se précipitaient vers le Jourdain pour repasser dans leur pays. Mais les habitants de Galaad s'étaient emparés des gués, et chaque fois qu'un fuyard d'Éphraïm se présentait pour passer, on lui demandait s'il était d'Éphraïm. Sur sa réponse négative, on l'amenait à prononcer le nom du courant (*šibbôlêṭ*) du fleuve. Comme il disait *sibbôlêṭ* au lieu de *šibbôlêṭ*, cette prononciation particulière le trahissait, et aussitôt il était massacré. La signification de *courant rapide* est certaine pour Is., XXVII, 12, et Ps. LXIX (Vulgate, LXVIII), 3, 16; et il était assez naturel, au bord du Jourdain, de faire aux fuyards une question qui les amenait à prononcer le mot désignant le *courant* du fleuve. Cependant le sens d'« épi » ne serait pas impossible, quoique moins indiqué par les circonstances. La Vulgate, Jud., XII, 6, à côté du mot *scibboleth*, donne l'interprétation d'« épi ». Les Septante, selon le *Codex Vaticanus*, traduisent directement par στάχυς, sans reproduire le mot hébreu : ce qui rend le passage obscur. Mais selon le *Codex Alexandrinus*, au lieu de στάχυς on lit σύνθημα, « mot de passe. » Ce n'est pas qu'il y ait eu réellement un mot de passe; mais, par le fait, la différence de prononciation pour les Éphraïmites rendait tel le mot *šibbôlêṭ*.

2° *Melîlâh*. — D'après la loi, Deut., XXIII, 25 (hébreu, 26), il est permis, en passant par un champ, de prendre quelques épis et de les froisser dans la main pour en manger les grains, mais non de les moissonner avec la faucille. C'est un droit reconnu encore parmi les Arabes. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3e édit., 1867, t. I, p. 493, 499. Nous voyons les Apôtres en user librement; aussi les pharisiens, qui leur reprochent à ce sujet de violer le sabbat, ne trouvent pas l'acte répréhensible par rapport à la justice. Matth., XII, 1; Marc., II, 23; Luc., VI, 1.

3° *'Abîb*. — Dans l'oblation des prémices des céréales, Lev., II, 14, il est recommandé de prendre des épis encore verts, tendres, de les griller, puis de les égruger et ainsi de les offrir au Seigneur. « Quand l'orge était en épis, » est-il dit Exod., IX, 31; dans le même sens, saint Marc, IV, 28, parle du blé ou de l'orge qui germe dans la terre, pousse une petite tige herbacée, puis porte un épi, lequel se remplit de grains. Le mois de Nisan, coïncidant avec l'époque des épis mûrs, est appelé « mois d'Abib ». Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1.

4° La Vulgate emploie plusieurs fois le mot *spica*, là où l'original ne porte aucun des noms précédents, ni aucun mot désignant expressément un épi. Ainsi *'ômér*, « gerbe, » est traduit par *manipulos spicarum*, Lev., XXIII, 10; *ḥittim*, « grains de blé, » est rendu par *spicas tritici*, dans II Reg., IV, 6. E. LEVESQUE.

ÉPICURIENS ('Επικουρεῖοι, *Epicurei*), sectateurs de la philosophie d'Épicure. Act., XVII, 18. Épicure (342-270 avant J.-C.), philosophe grec, né à Samos, mais d'origine athénienne, se fixa définitivement à Athènes à l'âge de trente-cinq ans, et y enseigna, dans un jardin qu'il avait acheté dans cette ville (*Horti Epicuri*), la doctrine philosophique à laquelle il donna son nom. Son enseignement dura trente-six ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort. Il avait adopté la théorie atomistique de Démocrite, et, à la suite d'Aristippe de Cyrène, il fit du plaisir le but de la vie et le résumé de la morale. Sans nier l'existence des dieux, il les relégua hors du monde et admit qu'ils ne s'occupaient point de l'humanité. Les conséquences de cette doctrine, quelles que fussent les intentions de son auteur, furent l'athéisme et le matérialisme. Dès avant la mort d'Épicure, Zénon avait fondé, à Athènes même, l'école stoïcienne, destinée à combattre l'épicurisme (voir STOÏCIENS); mais une philosophie qui favorisait les mauvaises passions était devenue rapidement populaire, et au commencement de l'ère chrétienne elle dominait en Grèce. « L'école [épicurienne] se perpétua sans interruption, dit Diogène Laerce, X, V, 9, et tandis que disparaissaient presque toutes les autres, elle eut toujours des sectateurs. » Toute la philosophie grecque semblait alors se résumer dans les deux écoles opposées des Épicuriens et des Stoïciens. Act., XVII, 18. La doctrine épicurienne se réduisait elle-même, pour la plupart de ses adhérents, à la négation de la Providence et de la loi morale. C'est pourquoi saint Paul, dans le discours qu'il adresse aux Athéniens, sachant que ses auditeurs sont les uns Épicuriens et les autres Stoïciens, insiste sur les dogmes chrétiens de la création, de la providence, de la résurrection et du jugement. Act., XVII, 24, 26, 31. Ceux qui étaient imbus des idées matérialistes et fiers de leur fausse science n'accueillirent qu'avec des moqueries l'annonce de ces grandes vérités, qui devaient renouveler la face du monde. Act., XVII, 32. — Les écrits d'Épicure, que Diogène Laerce porte jusqu'à trois cents, sont perdus. On en a retrouvé des débris dans des papyrus enfouis dans les ruines d'Herculanum. Quelques fragments des livres II et XI d'un *Traité sur la nature* ont été publiés par J. C. Orelli, *Fragmenta librorum II et XI de Natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta*, in-8°, Leipzig, 1818. J. G. Schneider a édité *Epicuri Physica et Meteorologica, duabus epistolis ejusdem comprehensa*, in-8°, Leipzig, 1813. — Voir Herm. Wygmans, *Quæstiones variæ de philosophia Epicuri*, in-8°, Leyde, 1834; M. Guyau, *La morale d'Épicure*, 3e édit., in-8°, Paris, 1886. F. VIGOUROUX.

ÉPIMÉNIDE, poète grec, né à Cnosse, en Crète. Il passait pour avoir un commerce intime avec les dieux. Platon, *De leg.*, I, édit. Tauchnitz, t. V, 1873, p. 25, l'appelle « un homme divin », ἀνὴρ θεῖος, et Cicéron, *De divin.*, I, 18, l'associe à la Sibylle d'Érythrée, parmi ceux *qui futura præsentiunt*. Solon l'appela à Athènes en 596 avant J.-C.; il y éleva de nouveaux autels, fit divers règlements utiles et réconcilia les partis divisés. Diogène Laerce, I, 10, lui attribue de nombreux poèmes. C'est de ce poète, regardé par les Grecs comme une sorte de prophète, que parle saint Paul, lorsqu'il dit dans son Épître à Tite, I, 12 : « Un d'entre eux (des Crétois), leur propre prophète, a dit : Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux. » Callimaque,

poète grec, né à Cyrène, vers 320 avant J.-C., répéta les premiers mots de ce vers d'Épiménide dans son hymne à Jupiter (vers 8), et d'après Théodoret, *In Tit.*, I, 12, t. LXXXII, col. 861, c'est à lui que l'Apôtre aurait fait allusion; mais Callimaque n'était pas Crétois et on ne lui donnait pas de titre équivalent à celui de prophète, comme à l'auteur dont parle l'Épître. De plus, il dit seulement : Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, et n'a pas le reste de la citation de saint Paul. Le poète dont l'adage est rapporté ici est donc certainement Épiménide comme l'ont affirmé saint Jean Chrysostome, *Hom. III in Tit.*, I, 12, t. LXII, col. 676, et saint Jérôme, *In Tit.*, I, 12, t. XXVI, col. 571-574, qui ajoute que ce vers est tiré de l'œuvre d'Épiménide intitulée *Liber oraculorum*, t. XXVI, col. 571-572.

ÉPINES, piquants qui croissent sur certaines plantes, et aussi plantes armées de ces piquants.

1° *Noms.* — Les noms servant à désigner les épines et les arbustes ou les buissons épineux sont nombreux dans la langue hébraïque. Il y a d'abord des termes généraux, comme : *qôṣ;* Septante : ἄκανθα; Vulgate : *spina*, Gen., III, 18; Exod., XXII, 6; Jud., VIII, 7, 16; II Reg., XXIII, 6; Is., XXXII, 13; XXXIII, 12; Jer., IV, 3; XII, 13; Ezech., XXVIII, 24; — *sîrîm;* Septante : ἄκανθα, ἀκάνθινα ξύλα, σκόλοψ, θεμέλιον; Vulgate : *spina*, Eccle., VII, 6 (Vulgate, 7); Is., XXXIV, 13; Ose., II, 6 (Vulgate, 8); Nah., I, 10; — *ṣinnîm;* Septante : τριβόλος; Vulgate : *arma, armatus*, dans Job, V, 5; Prov., XXII, 5, et avec une écriture différente, *ṣeninîm;* Septante : βολίδες; Vulgate : *sudes, lanceæ*, dans Num., XXXIII, 55; Jos., XXIII, 13; — *šikkîm;* Septante : σκόλοψ; Vulgate : *clavi*, Num., XXXIII, 55; — *sillôn;* Septante : σκόλοψ; Vulgate : *offendiculum*, Ezech., XXVIII, 24 (il est mis en parallèle à *qôṣ*, comme ayant à peu près le même sens. Le même mot, sous la forme plurielle *sallônîm*, se rencontre dans Ezech., II, 6; mais c'est vraisemblablement une faute de copiste pour *sôlîm*, « ceux qui méprisent »); — *šayiṭ;* Septante : ἄκανθα, ξηρά, καλάμη, χόρτος; Vulgate : *spina, spinæ, vepres*, Is., V, 6; VII, 23-25; IX, 17 (Vulgate, 18); X, 17; XXVII, 4 (ce mot ne se rencontre que dans Isaïe et toujours uni au mot *šâmîr;* il paraît désigner des broussailles d'épines; selon quelques-uns ce serait une espèce particulière d'épines, mais qu'il est impossible de déterminer); — *šâmîr;* Septante : χέρσος, χόρτος, ἄγρωστις, ὕλην; Vulgate : *vepres, spina, spinæ*, Is., V, 6; VII, 23-25; IX, 17; X, 17; XXVII, 4; XXXII, 13, « épines, fourré d'épines. » Cependant ce mot, comme le *samur* arabe, pourrait bien désigner une épine spéciale, des plantes épineuses de la famille des Rhamnées. — Dans le Nouveau Testament, on trouve surtout ἄκανθα et τριβόλος, qui répondent sans doute à *qôṣ*, à *sîrîm* et à *sinnîm*. — A côté de ces noms généraux se rencontrent, dans les textes sacrés, plusieurs noms s'appliquant à des espèces spéciales de plantes épineuses, telles que *'âṭâd*, le lyciet ou rhamnus; *barqânîm*, les ronces; *dardar*, la centaurée; *ḥarûl*, la bugrane; *ḥêdêq*, la morelle ou paliure; *ḥôaḥ*, le chardon; *na'ăṣuṣ*, le jujubier ou zyziphus; *qimmôš*, les orties; *seněh*, buisson ou aubépine; *sirpad*, épine ou plante difficile à déterminer, que la Vulgate appelle ortie. Voir BUGRANE, BUISSON ARDENT, CENTAURÉE, CHARDON, JUJUBIER, LYCIET, MORELLE, ORTIES, RHAMNUS, RONCES.

2° *Emplois, comparaisons.* — Les épines sont regardées comme le fruit de la malédiction de la terre. Gen., III, 18 (hébreu, VI, 8). Aussi les épines qu'on recueille à la place de froment symbolisent des travaux non seulement inutiles, mais qui amènent du mal à la place du bien qu'on attendait. Jer., XII, 13. — Les épines marquent l'abandon, la désolation d'un pays. Prov., XXIV, 31; Is., V, 6; VII, 23-25; IX, 17 (Vulgate, 18); X, 17; XXVII, 4; XXXII, 13; XXXIV, 13. Les épines sont le fléau de l'agriculture à cause de la facilité avec laquelle elles se multiplient et de leur ténacité à résister aux soins qu'on prend pour les détruire. Job, XXXI, 40; Is., XII, 13; Matth., XIII, 7; Hebr., VI, 8. On les arrache avant d'ensemencer un terrain; car on ne sème pas sur les épines, qui étoufferaient la semence. Jer., IV, 3; Matth., XIII, 7; Marc., IV, 7; Luc., VIII, 7. Pour les faire disparaître, on y mettait le feu avant de labourer la terre : ce qui avait en outre l'avantage de fumer le sol. II Reg., XXIII, 6; Is., X, 17. — On alimente le feu avec des épines, Act., XXVIII, 3; le bruit des épines, qui donnent un feu ardent, pétillant, mais de courte durée, représente le rire bruyant de l'insensé. Eccle., VII, 6 (Vulgate, 7). On brûlait souvent des mauvaises herbes dans les champs; mais si le feu gagne des épines et prend ainsi à des gerbes en tas ou à des moissons sur pied, celui qui aura allumé le feu payera le dommage causé par son imprudence, dit la loi. Exod., XXII, 5 (Vulgate, 6). — L'épine qui s'enfonce dans la chair cause une douleur cuisante : « Sidon ne sera plus ainsi une épine pour la maison d'Israël, » dit le prophète. Ezech., XXVIII, 24. — Dans sa IIe épître aux Corinthiens, XII, 7, saint Paul exprime une douleur incessante qu'il ressent par σκόλοψ, une épine enfoncée dans la chair, selon quelques interprètes un aiguillon, *stimulus* d'après la Vulgate, mais plutôt une écharde ou aiguillon de bois pénétrant dans la chair. — Les épines symbolisent également des embarras, des difficultés sans cesse renaissantes, Prov., XXII, 5; Ose., II, 6 (Vulgate, 8); les peuples demeurés en Palestine après l'occupation des Hébreux seront pour eux comme des épines dans les yeux. Num., XXXIII, 55; Jos., XXIII, 13. — Pour punir les habitants de Soccoth du refus de l'aider dans sa guerre contre les Madianites, Gédéon les menace de les châtier en les roulant dans les épines et les ronces du désert : ce qu'il exécuta après sa victoire. Jud., VIII, 7, 16. — C'est avec des épines entrelacées que les soldats tressèrent une couronne à Jésus dans sa passion. Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2. Voir COURONNE, col. 1087. — Les épines symbolisent les sollicitudes du siècle dans la parabole du semeur. Matth., XIII, 22; Marc., IV, 18; Luc., VIII, 14. — Enfin ce mot entre dans des proverbes comme celui-ci : « On ne récolte pas de raisin sur des épines. » Matth., VII, 16; Luc., VI, 44.

E. LEVESQUE.

ÉPIPHANE. Voir ANTIOCHUS IV ÉPIPHANE, t. I, col. 693.

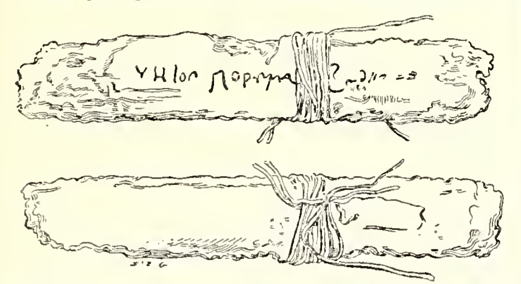
ÉPIPHANIE, fête de la « manifestation » de Notre-Seigneur aux mages à Bethléhem. Matth., II, 1-12. Voir MAGES. Saint Paul se sert du mot ἐπιφάνεια, II Tim., I, 10, pour désigner la venue de Jésus-Christ en ce monde, et II Thess., II, 8; I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 1, 8, il l'entend de son second avènement à la fin des temps, en employant, II Thess., II, 8, les mots ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ, et dans les deux Épîtres à Timothée le mot ἐπιφάνεια seul.

ÉPISCOPAT (ἐπισκοπή, *episcopatus*). Ce mot signifie proprement, en grec, « inspection, visite. » Les Septante, de même que les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et les auteurs du Nouveau Testament, l'ont employé dans le sens dérivé de « visite divine », hébreu *peqûdâh*, pour indiquer : — 1° le jugement de Dieu, Sap., III, 13; Eccli., XVIII, 19 (peut-être I Petr., II, 12); — 2° l'intervention bienveillante de Dieu en faveur de l'homme, Luc., XIX, 44; I Petr., V, 6 (cf. II, 12); Gen., L, 24; Job, XXXIV, 9; Sap., II, 20; — 3° la vengeance que Dieu exerce contre les coupables, Exod., III, 16; Is., X, 3; Sap., XIV, 11; XIX, 15. — La Vulgate a traduit ordinairement dans ces passages le mot *peqûdâh* ou ἐπισκοπή par *visitatio*. Elle ne s'est servie du mot *episcopatus* que dans trois endroits : — 1° Ps. CVIII (CIX), 8 (hébreu : *peqûdâh*), « emploi, charge, fonction, » et 2° Act., I, 20, où ce passage du Psaume CVIII est cité par saint Pierre et appliqué au traître Judas, dont un autre apôtre doit recevoir la charge apostolique. Cette signification est attri-

buée à ἐπισκοπή, parce que *peqûdâh* a en effet en hébreu, non seulement dans ce passage mais dans quelques autres, le sens de « fonction, charge ». Num., IV, 16; I Par., XXIV, 19; XXVI, 30, etc. — 3° Saint Paul, I Tim., III, 1, a donné un sens chrétien particulier à ce mot en s'en servant pour désigner la dignité épiscopale et les fonctions qui lui sont propres : « Si quelqu'un désire l'épiscopat, il désire une bonne chose. » A la suite de l'Apôtre, les écrivains ecclésiastiques l'ont fréquemment employé avec cette signification spéciale. Voir ÉVÊQUE.

F. VIGOUROUX.

ÉPÎTRE (hébreu : *séfér;* grec : ἐπιστολή; *epistola,* « lettre, épître ») (fig. 596). Il faut distinguer dans la Bible l'épître de la lettre; celle-ci, toujours officielle ou publique dans l'Ancien Testament, est un message, un ordre ou une communication de faits, tandis que l'épître a un but plus général et est devenue dans le Nouveau



596. — Ancienne épître ou lettre grecque écrite sur papyrus, roulée et liée. D'après *Notices des manuscrits. Papyrus grecs du Louvre et de la Bibliothèque nationale*, t. XVIII. *Planches*, in-f°, Paris, 1865, pl. XLVI (n° 18 *ter* avant son ouverture).

Testament, à l'exception de l'Épître à Philémon, comme un discours public fait à des auditeurs absents. Avant l'époque de Jérémie qui écrivait aux exilés à Babylone, reproduites Jer., XXIX, 1-32, et Baruch, VI, l'Ancien Testament mentionne simplement l'envoi de lettres sans les rapporter. II Reg., XI, 14, 15; III Reg., XXI, 8, 9; II Par., XXI, 12; IV Reg., V, 5-7, etc. Il est question aussi dans le Nouveau Testament de lettres envoyées : Act., IX, 2; XVIII, 27; I Cor., VII, 1, etc. Voir LETTRES. — Quant aux Épîtres, nous avons dans le Nouveau Testament vingt écrits qui portent ce nom, quoique deux d'entre eux, l'Épître aux Hébreux et la première Épître de saint Jean, n'aient pas la forme ordinaire des lettres. Il y a treize Épîtres de saint Paul, rangées en une collection appelée autrefois ὁ ἀπόστολος, et sept Épîtres qui ont reçu le nom de « catholiques », soit à cause de leur caractère général, soit parce qu'elles sont adressées à la collectivité des fidèles. Voir col. 350. Les Épîtres sont désignées dans le Nouveau Testament par le nom de ceux auxquels elles sont adressées : Épître aux Romains, à Timothée; ou par le nom de l'auteur : Épître de saint Pierre, de saint Jacques. Nous n'avons pas toutes les lettres qui ont été écrites par les Apôtres. Saint Paul, II Thess., III, 17, afin de mettre en garde les Thessaloniciens contre les lettres fausses, les avertit, II Thess., II, 2, que « dans toute lettre » il met sa signature; ce qui indique l'existence de lettres perdues, puisque nous n'avons qu'une seule lettre antérieure à celle-là. Nous n'avons plus la lettre dont parle saint Paul aux Corinthiens, I Cor., V, 9; ni celle qu'il écrivit aux Laodicéens, Col., IV, 16, à moins que cette lettre ne soit l'Épître aux Éphésiens; ni la lettre que saint Jean a envoyée à l'Église. III Joa., 9. Nous ne savons pourquoi ces lettres n'ont pas été conservées; leur perte est probablement accidentelle; mais, étant donné l'intérêt qu'elles présentaient, ce qui cependant ne les a pas préservées, il est à craindre que nous n'en ayons perdu d'autres, qui pouvaient être aussi très importantes. — La forme des Épîtres est, sauf deux exceptions, exactement la même pour toutes. Elles commencent par le nom de l'écrivain et par celui du ou des destinataires : « Paul, apôtre, ... aux Églises de Galatie, » Gal., I, 1, 2; « Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux élus étrangers de la dispersion. » I Petr., I, 1. L'Épître aux Hébreux et la première Épître de saint Jean n'ont pas de suscription. Viennent ensuite des formules de salutation, où se retrouvent toujours les mots χάρις, « grâce; » εἰρήνη, « paix, » Rom., I, 7; I Cor., I, 3, etc.; I Petr., I, 2; II Petr., I, 2; ou χάρις, ἔλεος, « miséricorde, » εἰρήνη. I Tim., I, 2; II Tim., I, 2. L'écrivain parle ensuite à la première personne, indistinctement au singulier, Rom., I, 8, 9, ou au pluriel. Rom., I, 5; II, 2. Quand ce qui fait l'objet de la lettre a été écrit, l'auteur envoie ses salutations particulières et celles de son entourage. Rom., XVI, 3-23; I Cor., XVI, 19, etc.; I Petr., V, 13. Lorsque la lettre n'a pas été écrite tout entière par l'apôtre, comme c'est le cas pour l'Épître aux Galates, ainsi que le fait remarquer expressément saint Paul, VI, 11, l'auteur, après avoir dicté la lettre, y appose sa signature, en mentionnant qu'elle est de sa propre main, I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18; II Thess., III, 17, et en ajoutant quelques mots : « Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous, » I Cor., XVI, 23; ou : « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit. » Phil., IV, 23. Dans l'Épître aux Romains, XVI, 22, le secrétaire, Tertius, a ajouté sa salutation personnelle. — Les Apôtres dictaient ordinairement leurs lettres à un secrétaire, Rom., XVI, 22; I Petr., V, 12; ceci nous explique certaines différences de style existant entre les lettres du même auteur : les premières Épîtres de saint Paul, par exemple, et les Épîtres pastorales. Il est même probable que pour l'Épître aux Hébreux saint Paul n'aura fourni que les idées, et que la forme extérieure de la lettre, la langue, le style, la dialectique, la manière de citer l'Ancien Testament, ne soient le fait de l'écrivain. Trenkle, *Einleitung in das Neue Testament,* in-8°, Fribourg, 1898, p. 92. Ainsi s'expliquerait aussi la bonne grécité de l'Épître de saint Jacques, lequel, Hébreu de race et d'habitudes, aurait dû écrire plutôt le grec hébraïsant, que nous retrouvons dans la plupart des autres livres du Nouveau Testament. — Les porteurs des Épîtres de saint Paul étaient, tantôt des messagers spéciaux, tels que Titus et les envoyés des églises pour la collecte pour la seconde Épître aux Corinthiens; Tychique pour les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens; celui qui porta la première Épître aux Corinthiens, ou bien des messagers d'occasion, tels que Philémon pour l'Épître qui porte son nom; Épaphrodite pour l'Épître aux Philippiens; Phœbé, diaconesse de Cenchrées, probablement, pour l'Épître aux Romains. Nous ne savons rien sur les porteurs des Épîtres catholiques. — Les Épîtres sont en général des écrits de circonstance; pour celles de saint Paul en particulier, nous voyons assez facilement les événements qui les ont provoquées. Pour les Épîtres catholiques, on ne peut que faire des conjectures d'un caractère général. Les Épîtres étaient destinées à la lecture publique, et ordinairement devaient être communiquées aux communautés chrétiennes avoisinantes, ainsi que l'indique la recommandation de saint Paul aux Colossiens. Col., IV, 16. Nous voyons que tel était l'usage dans l'Église primitive. Polycarpe transmet à l'Église de Philippes toutes les lettres que l'Église de Smyrne possédait de saint Ignace d'Antioche. Polycarpe, *Ad Philip.,* XIII, 2, t. I, col. 1016. — Sur la manière dont on expédiait et transportait les lettres dans l'antiquité, voir COURRIER, col. 1089-1090.

E. JACQUIER.

ÉPÎTRES APOCRYPHES. Cette classe de textes apocryphes n'est nullement comparable à celle des apocalypses ou des évangiles, pour le développement ou l'intérêt. Quelques pièces d'époques fort diverses, toutes d'origine chrétienne, la composent. La littérature épistolaire a été, en effet, une des plus anciennes formes de

l'écriture ecclésiastique, dès l'époque apostolique. Et dès l'époque apostolique il a circulé des épîtres supposées, forgées par des faussaires, qui n'étaient point nécessairement malintentionnés. Saint Paul donne á entendre qu'il circulait de fausses lettres sous son nom : « Ne vous laissez pas effrayer, écrit-il aux Thessaloniciens, ni par des manifestations de l'Esprit, ni par des paroles et par de prétendues lettres de nous, vous annonçant que le jour du Seigneur est très proche. » II Thes., II, 2. Le soin que met saint Paul á authentiquer ses Épîtres témoigne des précautions qu'il devait prendre contre les faussaires. II Thess., III, 17; Gal., VI, 11; I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18.

1° La prétendue correspondance du roi Abgar et de Notre-Seigneur a été l'objet d'un article spécial. Voir t. I, col. 38. — 2° Il est question d'autres écrits du Sauveur. Saint Augustin, *De consensu Evangelistarum*, I, 15, t. XXXIV, col. 1049, parle de livres en forme d'épîtres á saint Pierre et á saint Paul attribuées au Christ. C'étaient des apocryphes de fabrication manichéenne, et il ne semble même pas que saint Augustin, qui seul en parle, les ait eus en main. — 3° Dans une lettre de Licinianus, évêque de Carthagène, á Vincentius, évêque d'Iviça, ce dernier est vivement repris d'avoir eu la crédulité de prendre au sérieux une lettre du Christ soi-disant tombée du ciel sur l'autel de la confession de Saint-Pierre, à Rome. Licinianus est de la fin du VIe siécle. *Patr. lat.*, t. LXXII, col. 699. — 4° Baluze a publié le texte latin d'une épître du Christ tombée aussi du ciel, mais á Jérusalem, et « trouvée á la porte d'Éphraïm par le prêtre Éros ». Ce doit être la même dont parle le synode romain de 745, *Act.* II, Mansi, t. XII, col. 378. Le texte de Baluze, *Capitularia regum Francorum*, t. II, Paris, édit. de 1780, p. 1396-1399, est reproduit par Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, Hambourg, 1719, p. 309-313. On en a l'original grec, inédit encore. *Ibid.*, t. III, p. 511. Le même Fabricius énumére á la suite plusieurs autres faux du même genre et de plus basse époque.

5° Philastre, *De hær.*, 89, t. XII, col. 1201, a connu une épître aux Laodicéens, « que des gens mal pensants ont interpolée, » et qui pour cette raison « n'est pas lue dans l'Église ». Théodore de Mopsueste la signale en termes analogues. *Comm. in Pauli Epist.*, édit. Swete, Cambridge, 1880, t. I, p. 310. — 6° Le Canon dit de Muratori mentionne deux épîtres attribuées á saint Paul : *Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictæ ad hæresem Marcionis.* Si tel est bien le texte du Canon, ces deux piéces seraient de fabrication marcionite. Elles n'existent plus. — Dans le sacramentaire de Bobbio, du VIIe siécle, publié par Mabillon, M. Zahn a relevé une leçon soi-disant tirée de l'Épître de saint Paul aux Colossiens, dix versets, que Mabillon traitait de *farrago ex Scripturæ verbis contexta*, et dont M. Zahn s'est appliqué á établir qu'ils provenaient de la susdite épître aux Alexandrins; mais l'origine de ce morceau reste problématique. T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen, 1890, t. II, p. 587-592.

7° Une épître de saint Paul aux Laodicéens, qui existe en latin, a la prétention d'être l'épître que saint Paul, écrivant aux Colossiens (Col., IV, 16), rappelle qu'il a, en effet, écrite, et qu'il compte que les Laodicéens communiqueront aux Colossiens. On suppose, sans rien de décisif, que ce texte latin est traduit d'un original grec, qu'aurait connu et dénoncé, en 787, le second concile de Nicée. *Act.* VI, Mansi, t. XIII, col. 293. En tout état de cause, le grec n'a guére circulé en Orient, au contraire du latin qui a été trés répandu au moyen âge, encore que l'on n'eût aucun doute sur son caractère de faux. Récemment nous en avons rencontré une version arabe, dont M. Carra de Vaux a établi qu'elle avait été faite en Occident, sur le latin. Voir le texte latin et le texte arabe, *Revue biblique*, 1896, p. 221-226. Cette épître apocryphe, de vingt versets, est un centon de pensées prises á des Épîtres authentiques de saint Paul; elle n'a du reste rien de marcionite, et est proprement insignifiante. Le texte que nous avons, s'il est celui qu'a connu saint Jérôme, *De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 619, pourrait être du IVe siécle. Toutefois les attestations les plus anciennes que l'on ait, et qui soient sûres, sont dans le *Speculum* du Pseudo-Augustin, VIe siècle, et dans le *Codex Fuldensis,* VIe siécle. Zahn, *op. cit.*, p. 566-585; Harnack, *Geschichte,* I, 33-37.

8° La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens, soit une lettre des Corinthiens à l'Apôtre et la réponse de l'Apôtre, était reçue, au IVe siécle, dans l'Église d'Édesse, au témoignage de saint Éphrem et d'Aphraates, qui citent comme authentique un verset de la réponse de l'Apôtre. Harnack, *Geschichte,* I, 38. Les *Constitutions apostoliques,* VI, 6, *Patr. gr.*, t. I, col. 949, font allusion à des écrits de Simon et de Cléobios, « écrits empoisonnés, publiés sous le nom du Christ et de ses disciples; » allusion qui permet de croire que le rédacteur des *Constitutions apostoliques,* un Syrien du IVe siécle, a connu la lettre des Corinthiens á saint Paul, vraisemblablement en grec. Tandis que, passé le IVe siécle, on en perd la trace en grec et en syriaque, du syriaque elle fut traduite en arménien, oú elle prit place dans le canon ecclésiastique; elle figure dans la plupart des manuscrits de la Bible arménienne, généralement á la suite des Épîtres de saint Paul, quelquefois á la suite de la seconde Épître aux Corinthiens. Saint Éphrem témoigne encore que les Bardesanites ne reconnaissaient pas cette correspondance, mais seulement les catholiques; et il note que la doctrine dénoncée á Paul par les Corinthiens se trouve être la propre doctrine de Bardesanes. De lá M. Vetter a conjecturé que ladite correspondance avait dû être produite dans la controverse contre les Bardesanites, en Syrie, vraisemblablement á Édesse, vers l'an 200, du temps d'Abgar VIII et de l'évêque Palut. M. S. Berger a récemment découvert une version latine de la correspondance dans un manuscrit milanais du Xe siécle, et M. Bratke une autre version latine dans un manuscrit de Laon, du XIIIe siècle : l'origine de cette traduction latine reste fort obscure. Il n'est pas prouvé qu'elle ait été faite sur le syriaque directement. — Dans leur épître, les Corinthiens écrivent á saint Paul pour lui apprendre que deux inconnus, Simon et Cléobios, sont á Corinthe et enseignent une doctrine qui trouble les âmes : ils nient qu'il faille user des prophètes (l'Ancien Testament), ils nient la résurrection de la chair, ils nient que le Christ se soit fait chair et soit né de Marie. Que l'Apôtre vienne bientôt mettre un terme á ce scandale. Saint Paul leur répond, apparemment de Rome et du temps de sa captivité; il leur rappelle ce qu'il leur a enseigné dés le commencement et qu'il a lui-même appris des saints Apôtres qui ont vécu avec Jésus-Christ, á savoir que le Seigneur est né de Marie, qui est de la race de David, afin que par sa chair et en sa chair le Sauveur nous ressuscitât : quiconque nie la résurrection de la chair doit être rejeté, car il appartient á la race des vipères, etc. M. Zahn a conjecturé que cette correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens a fait partie intégrante des *Acta Pauli*, perdus, du IIe siècle. En 1897, M. Schmidt a trouvé, en copte, réunis dans un même manuscrit (VIIe siécle ?) : premièrement les *Acta Pauli et Theclæ;* secondement la correspondance apocryphe susdite; troisiémement le *Martyrium Pauli* grec publié par Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, 1891, p. 104-117. Ces trois piéces sont au dernier feuillet du manuscrit suivies de la mention :

ΜΠΡΑΞΙΣΜΠΑΥΛΟΣΚ...
ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ

M. Schmidt en a conclu qu'il avait retrouvé les *Acta Pauli*, et que la correspondance en faisait partie, *Theologische Literaturzeitung*, 1897, p. 625-629. Toutefois ces piéces ont beau être dans le même manuscrit sous

la même rubrique (finale) et jointes l'une à l'autre par d'habiles transitions, rien n'établit que cette unification n'est pas l'œuvre du traducteur copte. Et à supposer que la correspondance ait fait partie intégrante des *Acta Pauli* grecs, n'y était-elle pas une pièce rapportée? La conjecture de Zahn, même après la découverte de Schmidt, ne nous semble donc point démontrée. Mais il reste que la tendance antimarcionite de la susdite correspondance en peut faire une composition de la seconde moitié du IIe siècle, contemporaine des *Acta Pauli et Theclæ*. — Voir les textes dans A. Carrière et S. Berger, *La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens, ancienne version latine et traduction du texte arménien*, Paris, 1891; Bratke, *Ein zweiter lateinischer Text des apok. Briefwechsels zwischen P. und die K.*, dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1892, p. 585-588; Harnack, *Geschichte*, I, 37-39; Vetter, *Der apok. III Korintherbrief*, Tubingue, 1894; Harnack, *Chronologie*, p. 506-508; *Analecta Bollandiana*, 1898, p. 231.

9° La correspondance de Sénèque et de saint Paul, huit lettres du philosophe, six de l'Apôtre, n'a jamais eu place en aucun canon. Elle est signalée pour la première fois par saint Jérôme, *De viris ill.*, 12, qui est le seul Père qui l'ait connue. Elle est signalée encore par la *Passio Pauli* du pseudo-Linus. Zahn, *op. cit.*, p. 613. Ces fausses lettres sont d'un Latin qui a dû travailler au IVe siècle, avant 392, date de la composition du *De viris* de saint Jérôme. M. Kraus en a donné une édition critique dans la *Theologische Quartalschrift*, 1867.

10° Une épître de saint Pierre à saint Jacques se lit en tête des *Homélies clémentines*, auxquelles elle prétend servir d'authentique : saint Pierre enjoint à saint Jacques, « seigneur et évêque de la sainte Église, » de ne pas communiquer aux païens les livres qu'il lui a envoyés et qui contiennent son enseignement. La pièce n'est pas moins apocryphe que les *Homélies clémentines*. P. de Lagarde, *Clementina*, Leipzig, 1865, p. 3-4; Migne, *Patr. gr.*, t. II, col. 25-28.

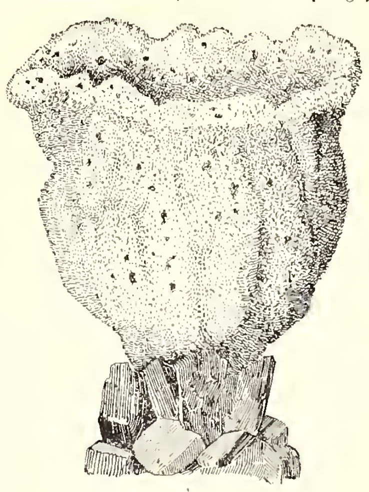
11° Les Actes apocryphes de saint Jean qui portent le nom de Prochorus, et qui sont une fiction des environs de l'an 500, peut-être d'origine palestinienne ou syrienne, renferment une sorte d'épître de saint Jean à « l'esprit de python qui possède le rhéteur Apollonidès ». Th. Zahn, *Acta Johannis*, Erlangen, 1880, p. 63. L'Apôtre somme l'esprit d'abandonner le jeune homme! Ce texte est aussi fictif que tout le roman de Prochorus.

12° Le catalogue arménien des livres canoniques et non canoniques, donné par M'Khithar d'Aïrivank, dans sa *Chronique*, en 1297, mentionne « les épîtres catholiques de Barnabé, de Jude, de Thomas, de Clément ». Cette épître de saint Thomas est encore inconnue d'ailleurs. Harnack, *Geschichte*, I, 791. Pour celle de saint Barnabé, voir t. I, col. 1464.

13° M. R. James a publié dans les *Apocrypha anecdota*, II (Cambridge, 1897), le texte d'une lettre de Pilate à Hérode et d'une lettre d'Hérode à Pilate, où ces deux personnages racontent les misères physiques et morales qu'ils endurent depuis qu'ils ont condamné Jésus. Ces deux pièces sont à peine antérieures au VIe siècle, et la fiction en est puérile. P. BATIFFOL.

ÉPÎTRES CATHOLIQUES, PASTORALES. Voir ÉPÎTRE; CATHOLIQUES (ÉPÎTRES), PASTORALES (ÉPÎTRES).

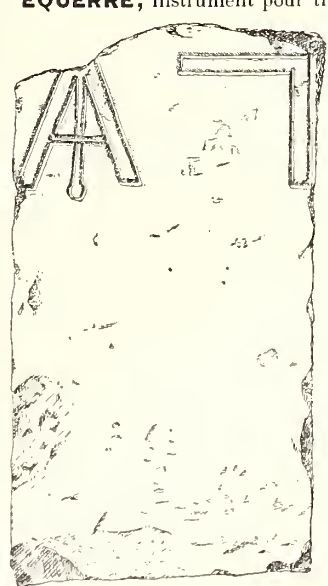
ÉPONGE (*σπόγγος, spongia*), animal inférieur, de l'embranchement des cœlentérés, se composant d'une matière visqueuse, douée de contractilité, et d'une sorte de squelette de consistance cornée et élastique et criblé de petits trous (fig. 597). L'animal vit dans la mer, fixé à un rocher ou à des coquilles. La Méditerranée en renferme de toutes sortes. C'est le squelette de l'éponge qui, convenablement préparé, sert aux usages domestiques. Ce squelette absorbe le liquide par ses innombrables orifices, et le rend ensuite sous la pression de la main, constituant ainsi un réservoir aussi facile à vider qu'à remplir. — Il n'est question d'éponge que dans le Nouveau Testament. Quand Notre-Seigneur en croix crie qu'il a soif, un des assistants court prendre une éponge, l'imbibe de boisson amère et la tend au supplicié à l'extrémité d'un roseau. Matth., XXVII, 48; Marc., XV, 36; Joa., XIX, 29. Cette éponge faisait partie des objets que les soldats apportaient avec eux quand ils exécutaient un condamné; elle leur servait probablement à essuyer les taches du sang qui jaillissait sur eux pendant le crucifiement. Selon d'autres, une éponge et un vase de vinaigre étaient préparés à l'avance, pour remédier aux défaillances des suppliciés pendant qu'on les crucifiait. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. F. Martin, Paris, 1897, p. 200. En souvenir de cet usage de l'éponge au Calvaire, la liturgie grecque l'emploie pour la purification de la patène et du calice après le saint sacrifice. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 280. H. LESÊTRE.



597. — Éponge, fixée au rocher.

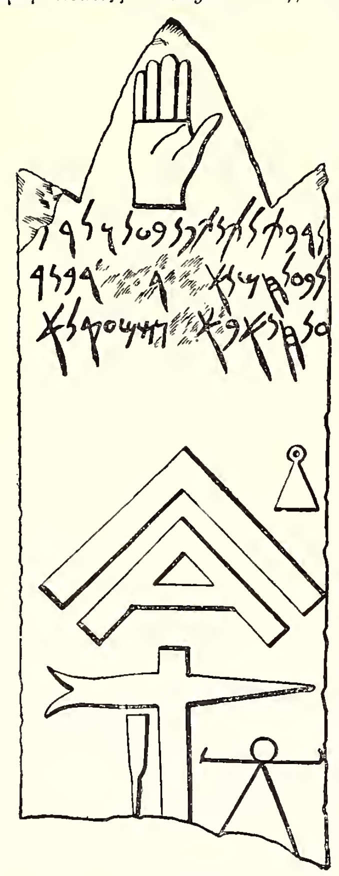
ÉPOUX, ÉPOUSE. Voir MARIAGE.

ÉQUERRE, instrument pour tracer des angles droits. Isaïe, XLIV, 13, dit en décrivant la fabrication d'une idole : « Le sculpteur en bois étend le cordeau, il ébauche la forme (de la statue) avec un instrument tranchant, il la dresse à l'équerre (מַקְצֻעָה, *maqṣû'âh*, pluriel מַקְצֻעוֹת, *maqṣu'ôt*); il la dessine avec le compas (*meḥûgâh*, sens douteux), il en fait l'image d'un homme. » La signification du mot *maqṣû'âh* est contestée : les uns y voient une équerre, d'autres un rabot, un ciseau ou un autre instrument. Le Targum traduit par *'izmêl*, « ciseau, » et c'est la traduction la plus généralement adoptée aujourd'hui. Quoi qu'il en soit du vrai sens de ce mot difficile, les



598. — Équerre sur une stèle punique. Musée Saint-Louis, à Carthage.

Septante et la Vulgate l'ont traduit par « équerre » (ἐν παραγωνίσκοις, *in angularibus*), et cette traduction a encore des défenseurs. Il est sans contredit, du reste, que l'équerre a été en usage dès la plus haute antiquité, comme étant l'un des instruments les plus simples et à la fois les plus indispensables à l'ouvrier. Nous trouvons l'équerre représentée sur les monuments anciens. Pour ne point parler d'autres monuments, les stèles puniques trouvées à Carthage par le P. Delattre, et que nous reproduisons ici, nous fournissent des modèles d'équerres, dont la forme ne diffère en rien de celles que nous voyons employer de nos jours. La figure 598 nous montre l'équerre simple, et à gauche le niveau (fil à plomb); la figure 599 porte l'équerre simple : au-dessous l'équerre à barre transversale, et à droite le plomb, qui affecte ici la forme d'une petite clochette.



599. — Équerre sur une stèle punique. Musée Saint-Louis, à Carthage.

G. Huyghe.

ÉRASME Didier, humaniste célèbre, né à Rotterdam le 28 octobre 1465 ou 1467, mort à Bâle le 11 juillet 1536. D'abord chanoine régulier de Saint-Augustin, puis prêtre séculier, il changea son nom patronymique de Gérard en ses équivalents grec et latin, *Desiderius Erasmos.* Le principal ouvrage d'Érasme comme critique et exégète est son édition du texte grec du Nouveau Testament, qui fut la première publiée, bien que celle de la Polyglotte d'Alcala ait été imprimée deux ans plus tôt. L'attention d'Érasme avait été de bonne heure attirée de ce côté. En 1505, il avait découvert dans une vieille bibliothèque un ouvrage rare de Laurent Valla, dont l'auteur s'était proposé de corriger le texte du Nouveau Testament d'après les manuscrits grecs. Il le publia à Paris, *Annotationes in latinam Novi Testamenti interpretationem, ex collatione græcorum exemplarium,* 1505. Il résolut dès lors de reprendre ce travail et de le perfectionner; mais, détourné par d'autres occupations, il remettait son projet, se bornant à recueillir des notes pour une version latine remaniée. L'imprimeur bâlois Froben le sollicita d'éditer le Nouveau Testament grec et de ne pas se laisser devancer par Ximénès. Érasme se mit aussitôt à l'œuvre, et il l'accomplit avec un tel empressement, que l'édition *princeps* du Nouveau Testament grec fut préparée et imprimée en dix mois : *Novum Testamentum græce,* in-f°, Bâle, 1516. Elle était dédiée à Léon X. Une traduction latine, faite par Érasme, accompagnait le texte original, et des notes rejetées à la fin du volume éclaircissaient les passages obscurs et résolvaient les principales difficultés d'interprétation. Le succès fut considérable, et les trois mille trois cents exemplaires tirés furent vite vendus. Cependant l'édition grecque, qui avait été trop précipitée, ne reposait pas sur un grand nombre de documents critiques. Érasme avait espéré trouver à Bâle des manuscrits corrects, qu'il comptait pouvoir donner sans changement à l'imprimeur. Ceux dont il disposa étaient récents. Il prit pour base du texte des Évangiles un manuscrit du XIIe siècle, *Ev. 2,* qui est rempli de fautes et a peu de valeur; il connut aussi *Ev. 1,* du Xe siècle, et *Ev. 817,* du XVe. Pour les Actes et les Épîtres, il suivit *Act. 2,* du XIIe siècle, et emprunta quelques leçons à *Act. 4,* du XVe ou du XVIe siècle, et à *Paul 7,* du XIe. Pour l'Apocalypse, il n'eut que la copie fautive d'un seul manuscrit, *Apoc. 1,* du XIIe siècle, qui se trouve maintenant à Mayhingue, dans la bibliothèque du prince Œttingen-Wallerstein. Cet exemplaire étant mutilé à la fin et ne contenant pas Apoc., XXII, 16-21, Érasme combla la lacune finale en traduisant lui-même en grec le texte de la Vulgate. Le texte grec reproduit par Érasme n'était donc ni ancien ni pur, et l'édition était déparée par de nombreuses fautes de typographie et d'orthographe. Elle fut rééditée à Venise, in-f°, 1518, et 2 in-16, 1538, pour le texte grec seul et avec quelques corrections.

Érasme en donna lui-même une deuxième édition, in-f°, Bâle, 1519. Bien que le titre annonce qu'elle a été plus soignée que la première, le texte n'est guère modifié; on n'a fait disparaître que les fautes les plus grossières. Pour la constitution du texte grec, Érasme eut un manuscrit du chapitre de Corsendonk, aujourd'hui à Vienne, *Ev. Act. Paul. 3,* du XIIe siècle. Les notes de la première édition ne sont pas reproduites. L'ouvrage est magnifique au point de vue typographique. On en a fait plusieurs rééditions : in-4°, Haguenau, 1521; in-8°, Strasbourg, 1524; in-8°, Venise, 1533. — Une troisième édition, dirigée par Érasme, parut, in-f°, Bâle, 1522; elle reproduit la précédente, sauf en sept passages importants dans lesquels le texte est modifié. Érasme eut le tort de ne pas emprunter à l'édition d'Alcala la finale de l'Apocalypse, qu'il avait rétablie en grec. Il inséra aussi pour la première fois le verset des trois témoins célestes, I Joa., V, 7, sur l'autorité d'un manuscrit de Dublin, *Act. 34.* Les annotations qui accompagnaient le texte grec furent augmentées. Cette troisième édition fut réimprimée plusieurs fois : in-8°, Bâle, 1524; in-8°, Bâle, 1531; in-8°, Bâle, 1535; 2 in-32, Bâle, 1536; in-8°, Bâle, 1538; in-8°, Bâle, 1540; in-8°, Bâle, 1543; in-16, Bâle, 1545; in-8°, Tigur, 1547. — Une quatrième édition parut, in-f°, Bâle, 1527. Le texte de la Vulgate accompagne la version latine d'Érasme. L'éditeur s'est servi, surtout pour l'Apocalypse, de l'édition d'Alcala. Une réédition a été faite, in-8°, Louvain, 1531. — La cinquième et dernière édition, in-f°, Bâle, 1535, tout en étant supérieure à la première, reste encore inférieure à celle du cardinal Ximénès. Elle ne contient pas la Vulgate latine. Elle a été reproduite à part chez différents libraires : à Bâle, in-f°, 1537; in-f° et in-4°, 1541; in-8°, 1542 et 1544; in-f° et in-4°, 1545; in-8°, 1546; in-8°, 1548; in-8°, 1549 et 1550; à Paris, in-12, 1543; in-16, 1459, et aussi dans les *Opera* d'Érasme, in-f°, Bâle, 1541, t. VI; in-f°, Leyde, 1705, t. VI. Cf. Franz Delitzsch, *Handschriftliche Funde,* in-8°, Leipzig, 1861, fasc. I; 1862, fasc. II; E. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci,* in-8°, Brunswick, 1872, p. 27-44; R. Gregory, *Prolegomena,* in-8°, Leipzig, 1884-1890, p. 207-211, 457-458, 584, 617, 621, 653 et 676. Sur les manuscrits latins dont s'est servi Érasme, voir J. Wordsworth, *Old Latin biblical texts,* Oxford, 1883, p. 47-54.

Si les approbateurs de l'édition grecque du Nouveau Testament furent nombreux, les contradicteurs ne manquèrent pas non plus. La nouvelle traduction latine et

surtout les notes qui accompagnaient le texte grec soulevèrent contre les hardiesses de la critique d'Érasme de vives polémiques, que l'on peut suivre dans sa correspondance et dans ses apologies. Pour connaître toute la pensée d'Érasme, il faut lire ses répliques à Le Fèvre d'Étaples, à Édouard Lee, à Jacques Lopez Stunica, à Sanchez Caranza, au carme d'Egmont et à la Sorbonne. Elles sont toutes réunies dans le tome IX des *Opera*, Leyde, 1706. Voir, sur un point particulier, E. Mangenot, *Les erreurs de mémoire des évangélistes d'après Érasme*, dans *La science catholique*, t. VII, 15 février 1893, p. 193-220; A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1890, p. 226-230.

Érasme publia, de 1517 à 1524, une *Paraphrase* de tous les livres du Nouveau Testament, hormis l'Apocalypse, qu'il n'en jugeait pas digne. Il commença par les Épîtres de saint Paul, continua par les lettres des autres Apôtres, les Évangiles, et termina par les Actes. Il a lui-même, dans la préface de sa Paraphrase de l'Épître aux Romains, défini son art et sa méthode. Il voulait « relier les pensées détachées, adoucir les expressions dures, mettre de l'ordre dans ce qui est confus, développer les constructions embarrassées, défaire les nœuds du discours, apporter de la lumière dans les passages obscurs, donner à l'esprit hébreu l'urbanité romaine; en un mot, faire parler Paul, l'orateur céleste, en d'autres mots sans lui faire dire autre chose ». Il chercha donc à rendre avec fidélité et énergie la pensée des écrivains sacrés et à faire sortir des mots tout ce qu'ils contiennent. La paraphrase de l'Épître aux Romains est un modèle du genre. Les autres n'ont pas le même mérite. Plus Érasme avançait dans son œuvre, plus il se fatiguait et se perdait dans des longueurs inutiles. Les *Paraphrases* du Nouveau Testament remplissent le tome VII des *Opera*, Leyde, 1706. Noël Béda, syndic de la Sorbonne, publia *Contra Erasmi paraphrases lib. I*, in-f°, Paris, 1526. Érasme répliqua, *Opera*, t. IX, col. 453-496.

On doit encore à Érasme l'explication de onze psaumes, I, II, III, IV, XIV, XXII, XXVIII, XXXIII, XXXVIII, LXXXIII et LXXXV. Elle a paru sous divers titres : *Enarratio, commentarius, paraphrasis, concio, expositio concionalis*, et en des lieux différents, de 1515 à 1536, suivant les circonstances. On la trouve au tome V des *Opera*, Leyde, 1704. Le commentaire du Psaume I est fait *selon la tropologie*, qui est le sens naturel du poème. En commentant les autres psaumes, Érasme suit de moins près la pensée du Psalmiste et verse dans l'allégorie; son interprétation n'est souvent qu'une amplification sans originalité et sans valeur. Cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 40-69.

Bibliographie. — Les *Vies d'Érasme* en tête de ses *Œuvres;* Paul Merula, *Vita Des. Erasmi ex ipsius manu fideliter repræsentata*, in-4°, Leyde, 1607; Pierre Scriverius, *Des. Erasmi vita*, in-12, 1615; Jean Leclerc, *Vie d'Érasme tirée de ses lettres*, dans la *Bibliothèque choisie*, t. V et VI, 1703 et 1713; La Bizardière, *Histoire d'Érasme, sa vie, ses mœurs, sa mort et sa religion*, in-12, Paris, 1721; Samuel Knight, *Life of Erasmus*, in-8°, Cambridge, 1726; de Burigny, *Histoire de la vie et des ouvrages d'Érasme*, 2 in-12, Paris, 1757; J. Jortin, *Life of Erasmus*, 2 in-4°, Londres, 1758; Ch. Butler, *Life of Erasmus*, in-8°, Londres, 1825; A. Müeller, *Leben des Erasmus von Rotterdam*, in-8°, Hambourg, 1828; Stichard, *Erasmus von Rotterdam*, in-8°, Leipzig, 1870; Durand du Laur, *Érasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 in-8°, Paris, 1872; Drummond, *Erasmus*, 2 in-8°, Londres, 1873; Gaston Feugère, *Érasme*, in-8°, Paris, 1874. E. MANGENOT.

ÉRASTE (grec : Ἔραστος, « aimable »), nom de deux chrétiens.

1. **ÉRASTE,** disciple que saint Paul envoie avec Timothée en Macédoine, tandis que lui-même se proposait de rester encore quelque temps à Éphèse avant de se rendre dans ce pays. Act., XIX, 22. Il paraît être le même personnage que le disciple dont il est dit, II Tim., IV, 20: « Éraste est resté à Corinthe. »

2. **ÉRASTE,** nommé dans l'Épître aux Romains, XVI, 23, parmi les personnages influents de l'Église de Corinthe dont saint Paul envoie les salutations aux fidèles de Rome. Il était trésorier (οἰκονόμος, *arcarius*) de la ville de Corinthe. Cette fonction l'obligeait évidemment à une résidence habituelle dans la cité : c'est ce qui ne permet guère de l'identifier, comme l'ont fait plusieurs, avec le disciple du même nom, qui accompagna l'Apôtre dans plusieurs de ses voyages et auquel il confia diverses missions. Act., XIX, 22; II Tim., IV, 20. D'après les *Ménées* grecques, Éraste aurait été économe de l'Église de Jérusalem, et puis évêque de Panéas ou Césarée de Philippe. *Menolog. Græc.*, édit. Albani, 3 in-f°, Urbin, 1727, t. I, p. 179. D'après le Martyrologe romain, il devint évêque en Macédoine et mourut martyr à Philippes. Les Latins l'honorent le 26 juillet et les Grecs le 10 novembre. Voir *Acta Sanctorum*, julii t. VI, p. 297-298.

ERCHUÉENS (hébreu : *'Arkevâyê'* [*qeri*]; Septante : Ἀρχυαῖοι), captifs transportés dans le royaume d'Israël par Asénaphar (voir ce mot). Ils écrivirent contre les Juifs, avec les autres déportés, au roi de Perse Artaxerxès. I Esdr., IV, 9. Les Erchuéens tiraient leur nom de la ville chaldéenne d'Érech ou Arach, d'où ils étaient originaires. Voir ARACH, t. I, col. 868. Sennachérib, père d'Asarhaddon, avait fait campagne contre les Chaldéens et déporté des habitants d'Uruk (Arach). Inscription du Prisme, col. I, ligne 37 (*Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 85). Asarhaddon étendit aussi sa domination sur la Chaldée. On ignore à quelle époque les habitants d'Arach furent transportés en Palestine. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, p. 74.

ÈRE DES SÉLEUCIDES. Une ère est un point fixe d'où l'on commence à compter les années. Celle des Séleucides, qui a servi longtemps et qui sert encore aujourd'hui, dans quelques provinces de l'Orient, à dater les événements de l'histoire, est ainsi nommée parce qu'elle a son point de départ à l'origine de la dynastie des Séleucides. Elle part, en effet, de l'année à laquelle Séleucus, qui avait été un des généraux d'Alexandre le Grand, et qui fut plus tard surnommé Nicator, s'empara de la Babylonie, avant d'avoir pris le titre de roi. On l'a appelée *l'ère des Syro-Macédoniens*, parce que le royaume de Syrie, où elle fut inaugurée, était un démembrement de l'empire d'Alexandre, et aussi *l'ère d'Alexandre*, par confusion avec l'ère véritable du conquérant macédonien. Son commencement a été fixé avec une entière certitude, à l'aide des inscriptions des monnaies et des documents cunéiformes, au 1er octobre de l'année 312 avant J.-C. Voir col. 1359, fig. 488, un tétradrachme de Démétrius Ier Soter, daté de ΞΡ (an 160 de l'ère des Séleucides), et col. 1362, fig. 489, un autre tétradrachme de Démétrius II Nicator, daté de ΕΠΡ (an 185 de l'ère des Séleucides). L'emploi d'une ère sur la monnaie étant la meilleure manière de la vulgariser, celle des Séleucides fut généralement employée en Syrie et y persévéra plusieurs siècles. L'usage en fut restreint sous l'empire romain à la portion moyenne de cette province, ainsi qu'il résulte des inscriptions chrétiennes et païennes des IIIe, IVe et Ve siècles de notre ère. Il persévéra chez les auteurs syriens pendant tout le moyen âge, et il est encore conservé de nos jours par les chrétiens nestoriens et jacobites. Les peuples qui adoptèrent cette ère ne la dataient pas tous ni du même jour, ni du même mois, ni de la même année. Les Chaldéens et les Babyloniens ne la prenaient

qu'à partir de l'année 311 avant J.-C. Les Grecs de Syrie commençaient l'année au mois de septembre, et ce début est encore usité chez les catholiques du Liban. Plusieurs villes avaient leur jour particulier : Séleucie, le 1er juillet; Éphèse, le 24 septembre; Gaza, le 27 octobre; Tyr, le 18 novembre. Les tribus arabes la dataient, les unes du 1er septembre, les autres du 1er octobre. Cf. H. Waddington, *Les ères employées en Syrie,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* nouv. série, t. I, 1865, p. 39-40.

Les Juifs durent l'adopter après leur soumission aux rois de Syrie, et ils la conservèrent jusqu'au XIe siècle, époque à laquelle ils comptèrent les années à partir de la création du monde. Les rabbins l'appelèrent מִנְיַן שְׁטָרוֹת, « ère des contrats, » parce qu'on leur imposa l'obligation de s'en servir dans les actes publics. Elle est mentionnée dans les deux livres des Machabées sous le nom d'« années du règne des Grecs », ἔτη βασιλείας Ἑλλήνων, et les événements y sont datés d'après les années des rois de Syrie. Mais il se présente cette particularité que ces deux livres, tout en suivant l'un et l'autre l'ère des Séleucides, datent les mêmes faits d'une année de différence. Ainsi la mort d'Antiochus Épiphane est rapportée, I Mach., VI, 16, à l'an 149, alors qu'une lettre crite au nom de son fils et successeur est datée, II Mach., XI, 21 et 33, de 148. Le siège de la citadelle de Sion par Judas Machabée est attribué à l'an 150, I Mach., VI, 20, et à l'an 149, II Mach., XIII, 1. Le commencement du règne de Démétrius est fixé à 151, I Mach., VII, 1, et à 150, II Mach., XIV, 4. Les chronographes ont depuis longtemps constaté cette divergence, et ils ont cherché à en donner l'explication. Tous reconnaissent que les deux écrivains ne font pas partir du même point le commencement de l'ère des Séleucides, dont ils se servent; mais ils attribuent à ces points de départ divergents des dates différentes. Avec Sanclemente, *De vulgaris æræ emendatione,* Rome, 1793, II, 6, Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des Alten Testament,* Fribourg-en-Brisgau, 1844, p. 58, prétend que l'auteur du premier livre compte les années comme le faisaient les Syriens, à partir de l'automne 312 avant J.-C., tandis que l'auteur du second livre a suivi le calcul des Babyloniens et des Chaldéens, qui commençaient l'ère des Séleucides un an plus tard, à l'automne de 311. Mais cette explication paraît peu vraisemblable, car l'auteur du second livre n'a fait qu'un abrégé des cinq livres de Jason de Cyrène. Or Cyrène est située en Afrique, et il est peu probable qu'un Cyrénéen ait suivi la méthode des Babyloniens, dont il était si éloigné. Il est plausible qu'il a adopté plutôt la chronologie des Syriens, dont il était plus rapproché, et que son abréviateur n'a pas changé les dates de l'ouvrage qu'il résumait. Ideler, *Handbuch der Chronologie,* Berlin, 1825, t. I, p. 530, et Riess, *Das Geburtsjahr Christi,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 233, pensent que l'auteur du premier livre des Machabées place, comme les Syriens, le début de l'ère des Séleucides en l'année 312 avant J.-C., mais qu'il le transporte, comme le faisaient les Juifs, au mois de *nisan;* tandis que l'auteur du second suit l'ère des Babyloniens, et qu'il la fait commencer à l'automne de 311, au mois de *tišri.* Cf. H. Weiss, *Judas Makkabäus,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 70 et 115, note 1. L'explication qui paraît la plus naturelle est celle de Pétau, *De doctrina temporum,* Paris, 1627, t. II, p. 220-226; de Noris, *Annus et epochæ Syromacedonum,* Leipzig, 1696, p. 67-144; de Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum,* Rome, 1856, p. 15-44. Selon eux, les deux écrivains ont adopté l'ère des Syro-Macédoniens, qui date de l'année 312; mais le premier la fait partir du printemps, 1er de *nisan,* et le second de l'automne, 1er de *tišri.* Celui-ci prend l'année civile des Syriens; celui-là, l'année religieuse des Juifs. De la sorte il n'y a entre les dates de leurs récits qu'une différence de six mois, et dès lors qu'on défalque cette différence des chiffres du premier livre, on aboutit exactement aux mêmes dates. Cf. Gillet, *Les Machabées,* Paris, 1884, p. 16-17; E. Mahler, *Chronologische Vergleichungs-Tabellen,* in-4°, Vienne, Heft I, 1888; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. I, part. I, 1889, p. 26-33; J. Epping et J. N. Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 177; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1890, t. IV, p. 170-171.

Tableau chronologique des rois de Syrie.

	Ère des Séleucides.	Avant J.-C.
Séleucus Ier Nicator	1-32	312-280
Antiochus Ier Soter	32-51	280-261
Antiochus II Théos	51-66	261-246
Séleucus II Callinicus	66-86	246-226
Antiochus Hiérax	85	227
Séleucus III Céraunus	86-90	226-222
Antiochus, fils de Séleucus III	90	222
Antiochus III le Grand, frère de Séleucus III	90-126	222-187
Molon, satrape révolté	92	220
Achæus, satrape révolté	98	214
Séleucus IV Philopator, fils d'Antiochus III	126-138	187-175
Antiochus IV Épiphane, fils d'Antiochus III	138-149	175-164
Antiochus V Eupator	149-151	164-162
Démétrius Ier Soter	151-162	162-150
Timarque, satrape révolté	150-151	162
Alexandre Ier Bala	162-167	150-144
Démétrius II Nicator	166-175	146-138
Antiochus VI Dionysos	167-170	145-142
Tryphon, usurpateur	170-174	142-139
Antiochus VII Sidétès	174-183	138-129
Démétrius II rétabli	182-187	130-125
Alexandre II Zébina	184-190	128-123
Séleucus V	187	125
Cléopâtre Théa, reine	187-192	125-121
Antiochus VIII Grypus	187-216	125-96
Antiochus IX Cyzicène	196-217	116-95
Séleucus VI Épiphane	216-217	96-95
Antiochus X Eusèbe	218-229	94-83
Antiochus XI Philadelphe	220	92
Philippe Philadelphe	220-229	92-83
Démétrius III Philopator	217-225	95-88
Antiochus XII Dionysos	224-228?	89-84?
Tigrane d'Arménie	229-243	83-69
Antiochus XIII l'Asiatique	243-247	69-65
Pompée réduit la Syrie en province romaine	247	65

Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., 1898, t. II, p. 255-257. E. MANGENOT.

ERHARD Thomas, religieux bénédictin de l'abbaye de Wessobrunn, en Bavière, mort dans ce monastère le 8 janvier 1743. Parmi ses écrits, on remarque : *Die Bibel lateinisch und deutsch mit theologischen und chronologischen Anmerkungen,* in-8°, Vienne, 1723; *Manuale biblicum,* in-4°, Vienne, 1724; *Isagoge et commentarius in universa Biblia sacra illustrans et explicans Sacram Scripturam per clara prolegomena in omnes et singulos libros; per selectas annotationes, breves paraphrases, et exegeses in loca et versus paulo difficiliores ex optimis catholicis interpretibus, præsertim a SS. Patribus desumptis,* 2 in-f°, Vienne, 1735. Il entreprit l'ouvrage intitulé *Concordantiæ Bibliorum Wessofontanæ,* 2 in-f°, Vienne, 1751, que continuèrent et achevèrent après sa mort Maur Luz, Veremond Eisvogel et Célestin Leutner,

religieux du même monastère. (Voir CONCORDANCES, col. 898-899.) — Cf. Ziegelbauer, *Historia rei litter. Ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 15, 23. B. HEURTEBIZE.

ÉRIOCH (Septante : Εἰριώχ; *Codex Alexandrinus :* Ἀρίοχ), roi des Éliciens, c'est-à-dire des Élymiens. Judith, I, 6. Il est difficile de savoir exactement ce qu'était Érioch. Son nom paraît altéré. On l'a identifié avec divers rois de Perse et de Médie. L'hypothèse la plus vraisemblable qu'on ait émise à son sujet paraît être celle de M. Robiou. Ce savant a supposé qu'Érioch ou Arioch était un roi d'Élam, appelé dans les documents cunéiformes Urtaki. Ce fut le premier adversaire contre lequel eut à lutter dans ce pays le roi de Ninive Assurbanipal. Celui-ci a raconté sa campagne contre Urtaki sur un de ses cylindres. Voir le texte dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* 1871, p. 100-107. L'Érioch de Judith était un roi d'Élam comme Urtaki. « Si l'on admet qu'un copiste grec ait omis le petit trait transversal d'un τ, le texte grec (Ἀρίωχ) et le texte syriaque (*Ariuc*) qui en dérive, reproduiront fidèlement le nom du roi Urtaki, » dit M. Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal,* dans la *Revue archéologique,* juillet 1875, t. XXX, p. 29. — La plaine d'Érioch (πεδίον Αρίωχ; *campus Erioch*), dont il est parlé dans ce même passage du livre de Judith, I, 6, doit s'entendre des possessions en plaine du roi d'Élam, par opposition à la partie montagneuse de ses États.
F. VIGOUROUX.

ÉSAAN (hébreu : *'Ěš'ân;* Septante : *Codex Vaticanus,* Σομά; *Codex Alexandrinus,* Ἐσάν), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XV, 52. Citée entre Ruma et Janum, elle fait partie du deuxième groupe de « la montagne », principalement déterminé par Hébron. Jos., XV, 52-54. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 310, tout en la distinguant d'Asan de Jos., XV, 42, voudrait l'assimiler à l'Asan de I Par., IV, 32, et à la *Kôr-'Ǎšân* (Vulgate : *lacus Asan*) de I Reg., XXX, 30. Mais l'orthographe des noms ne permet pas de confondre אֶשְׁעָן, *'Ěš'ân,* avec עָשָׁן, *'Ǎšân;* puis la situation des localités n'est pas la même. Voir ASAN, t. I, col. 1055. L'emplacement d'Ésaan pourrait être déterminé d'après celui des deux villes précédentes : Arab correspond probablement à *Khirbet Er-Rabîyéh,* au sud-ouest d'Hébron, et Ruma, d'après l'hébreu *Dûmâh,* à *Khirbet Daouméh,* un peu à l'ouest d'*Er-Rabîyéh.* Voir ARAB, t. I, col. 819. Mais aucun site, dans ces parages, ne rappelle l'antique dénomination hébraïque. Cependant, comme le texte grec du Vatican porte Σομά, quelques exégètes ont pensé qu'*Ěš'ân* était une leçon fautive pour *Šâma'* (Septante : Σαμαά; Vulgate : *Samma*), I Par., II, 43, et, d'après cela, ont cru reconnaître la cité dont nous parlons dans *Es-Simîâ,* lieu ruiné, situé à peu de distance au sud d'*Er-Rabîyéh.* Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 134. Telle est l'identification adoptée, au moins comme possible, par les explorateurs anglais. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 313, 378; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 62. L'emplacement répond bien aux données scripturaires; mais il faut avouer que l'opinion repose sur une base très fragile, une supposition que n'appuient ni le texte hébreu, dont les manuscrits n'offrent aucune variante, ni les anciennes versions, à part le grec du *Codex Vaticanus.*
A. LEGENDRE.

ÉSAU (hébreu : *'Êśâv;* Septante : Ἠσαῦ), fils aîné d'Isaac et de Rébecca. Son histoire commence dans le sein même de sa mère, où les deux enfants jumeaux de Rébecca s'entre-choquaient : c'était une sorte de prophétie en action, révélant par avance l'opposition qui devait dans la suite exister entre les deux frères et les luttes futures entre leurs descendants. Gen., XXV, 22-23. Cf. Rom., IX, 11-13. Il vint le premier au monde; « il était roux et velu comme un manteau de poils, cf. XXVII, 16, et on lui donna [à cause de cela] le nom d'Ésaü, » qui signifie « velu ». Gen., XXV, 25. Cette particularité, que les médecins désignent par le terme d'hypertrichose, semblerait indiquer un tempérament robuste et vigoureux, tel du reste qu'il se révéla plus tard par les goûts d'Ésaü pour les exercices violents de la chasse et la vie libre au grand air. Gen., XXIV, 27. Le mot que la Vulgate a rendu par « laboureur » a plutôt le sens d' « homme des champs »; ἄγροικος, disent les Septante, traduction qui répond mieux au caractère d'Ésaü, dont les habitudes de chasseur ne convenaient guère au calme d'une existence vouée à l'agriculture.

Un jour qu'il revenait des champs accablé de fatigue, il vit un plat de lentilles que Jacob avait préparé. Ces légumes sont un mets fort apprécié des Orientaux, particulièrement en Égypte et en Syrie, même de nos jours. Cf. II Reg., XVII, 28. « Fais-moi, lui dit-il, je te prie, manger de ce [mets] roux, parce que je suis las. » Gen., XXV, 30. On ne saurait douter que Rébecca n'eût fait connaître à Jacob, son enfant de prédilection, l'oracle divin qui le concernait. Gen., XXV, 23. Jacob voulut donc profiter des dispositions où il voyait Ésaü pour prévenir les résistances que celui-ci pourrait opposer plus tard à l'accomplissement des promesses de Dieu, et il demanda à son frère de lui vendre, en échange du plat convoité, son droit d'aînesse : « Je me meurs, répondit Ésaü, et à quoi me servira mon droit d'aînesse? » Il y consentit donc et confirma même ce marché par un serment, que pour plus de sûreté Jacob exigea de lui, mais qu'il devait violer; ensuite « il prit du pain, le plat de lentilles, mangea, but et s'en alla, sans se soucier d'avoir ainsi vendu son droit d'aînesse ». Gen., XXV, 29-34. Saint Paul a qualifié Ésaü de profane et de sacrilège. Hebr., XII, 16. Ce mot est justifié par le mépris que fit Ésaü de la bénédiction paternelle. Il distinguait, il est vrai, entre le droit de primogéniture et cette bénédiction, Gen., XXVII, 36; mais on voit par les réponses d'Isaac que ces deux privilèges étaient inséparables. Gen., XXVII, 33, 35-37, 39-40. — Ce pacte honteux valut à Ésaü le surnom d'Édom, « roux, » en souvenir des lentilles qu'il avait payées de son droit d'aînesse. Toutefois cette appellation ne s'applique généralement, dans les Livres Saints, qu'au peuple formé par ses descendants et à la région qu'ils habitèrent.

Le fils aîné d'Isaac épousa ensuite, lorsqu'il eut atteint sa quarantième année, deux Héthéennes, Judith, fille de Béeri, et Basemath, fille d'Élon, quoique « elles eussent affligé le cœur d'Isaac et de Rébecca ». Gen., XXVI, 34. Mais, malgré ses torts, il restait toujours le fils aîné et conservait ses droits de primogéniture aux yeux de son père. Aussi, lorsque Isaac eut cru voir dans l'affaiblissement de sa vue un signe de sa fin prochaine, le vieux patriarche appela-t-il Ésaü pour lui donner sa bénédiction. Gen., XXVII, 1-4. Il n'avait pas compris sans doute toute la portée de la réponse de Dieu à Rébecca, Gen., XXV, 23, et il devait, d'ailleurs, regarder comme nulle la vente qu'Ésaü avait faite à Jacob. Il lui ordonna donc de prendre ses armes et de lui apporter ensuite le gibier, quand il l'aurait apprêté de la manière qu'il savait être de son goût; après ce repas, il lui donnerait sa bénédiction. Or, pendant qu'Ésaü était à la chasse, Rébecca revêtit Jacob des habits de son frère, prépara un repas à Isaac, et le patriarche, trompé par les apparences et par l'affirmation de Jacob, lui donna solennellement la bénédiction de l'aîné. Gen., XXVII, 5-29. Ésaü arriva bientôt après; il rugit de colère et de douleur en apprenant ce qui s'était passé, et demanda à son père de le bénir lui aussi. Mais Isaac lui déclara que Jacob avait bien reçu cette bénédiction, qu'il venait réclamer trop tard. Vainement Ésaü

voulut-il établir une distinction entre le droit d'aînesse, seul objet d'après lui de son marché avec son frère, et la bénédiction qu'il revendiquait comme son bien. Isaac, qui voyait les desseins du Seigneur, Gen., xxv, 22-23, accomplis dans ce qui venait d'avoir lieu, demeura inébranlable. Cependant, touché par les cris et les larmes de son fils, il lui accorda une bénédiction toute temporelle, Gen., xxvii, 30-40, consistant en ce qu'il recevrait en abondance les produits de la terre et que sa postérité, d'abord soumise à celle de Jacob, recouvrerait plus tard son indépendance et serait puissante par la guerre. Gen., xxvii, 30-40. Beaucoup cependant traduisent ainsi le texte hébreu, ℣. 39 : « Ta demeure n'aura ni la rosée du ciel ni la graisse de la terre, » ce qui est l'opposé de la Vulgate, mais désigne plus exactement l'Idumée, le pays destiné aux enfants d'Ésaü.

Les larmes qu'Ésaü avait répandues n'étaient pas les pleurs de la vraie pénitence, Hebr., xii, 17, mais l'effet de la colère et du dépit. Au lieu de s'en prendre à lui-même du malheur qui lui arrivait et de reconnaître qu'il n'avait plus de droits sur un bien qu'il avait vendu, il conçut pour son frère une haine mortelle et résolut de se venger de lui en le tuant aussitôt que son père serait mort. Gen., xxvii, 41. Mais Rébecca, qui eut connaissance de ses projets, mit Jacob à l'abri de ses coups en obtenant d'Isaac pour celui-ci la permission d'aller chercher une épouse en Mésopotamie. Elle pensait que la fureur et la haine d'Ésaü s'apaiseraient avec le temps. Gen., xxvii, 42-46.

Rébecca connaissait bien son fils Ésaü; il y avait dans cette nature impétueuse et indomptée plus d'ardeur et d'emportement que de malice réfléchie et durable. Il ne garda pas rancune à Isaac de la bénédiction donnée à son frère, dans laquelle il dut reconnaître bientôt un effet de la volonté de Dieu; bien plus, la recommandation faite à Jacob de n'épouser aucune fille de Chanaan, Gen., xxviii, 1, lui fit sentir plus vivement le déplaisir qu'il avait causé à ses parents en épousant autrefois deux Chananéennes, et il choisit pour se l'unir par un troisième mariage sa cousine Mahéleth, fille d'Ismaël. Gen., xxviii, 6-9. D'autre part, son ressentiment contre Jacob s'affaiblit et disparut pour faire place à l'amitié fraternelle; et lorsque son frère, qui ne connaissait pas ce changement et tremblait au souvenir de sa colère, lui envoya, en revenant de Mésopotamie, des messagers, avec l'annonce de riches présents pour l'apaiser et se le rendre favorable, Ésaü accourut à sa rencontre, se jeta dans ses bras et le pressa tendrement sur son cœur en le couvrant de ses baisers et de ses larmes. Gen., xxxii, 3-6, 13-21; xxxiii, 3-4. Il ne reçut que malgré lui les dons de Jacob et lui proposa de se faire son compagnon de route; sur le refus de son frère, il voulut au moins lui laisser une escorte; mais, cette offre n'étant pas non plus acceptée, il revint au pays de Séir, d'où il était venu. Gen., xxxiii, 9-16. Nous ne retrouvons plus les deux frères à côté l'un de l'autre que longtemps après, à l'époque de la mort d'Isaac; ils ensevelirent ensemble leur père et se séparèrent ensuite. Gen., xxxv, 9; xxxvi, 6.

La réconciliation de Jacob, la sépulture d'Isaac et la séparation qui la suivit, sont les seuls faits que la Genèse nous fait connaître au sujet d'Ésaü durant l'espace des quarante-trois ans écoulés depuis la bénédiction d'Isaac et le mariage avec Mahéleth; mais elle nous dit incidemment qu'à l'époque de sa rencontre avec Jacob il possédait de grands biens, et les quatre cents hommes qu'il amène avec lui le font apparaître à nos yeux comme une sorte de scheik puissant. Gen., xxxii, 6; xxxiii, 9; cf. xiv, 14. Nous savons aussi, par ce passage de la Genèse, qu'il habitait alors au pays de Séir; c'est là, en effet, que les envoyés de Jacob vinrent le trouver, et il y retourna après avoir quitté son frère. Gen., xxxii, 3; xxxiii, 16. On ne nous dit pas à quelle époque il était allé demeurer dans cette contrée; mais il est vraisemblable que ce fut vers le temps où il épousa Mahéleth. La vie errante des Ismaélites était faite pour plaire à ce chasseur, et rien de plus naturel pour lui que de se livrer aux entreprises aventureuses des enfants du désert. Les Horréens, dont les montagnes et les rochers étaient si favorables à cette nouvelle existence, durent donc sentir sans retard les premiers coups de celui qui allait inaugurer à leur détriment la vie que son père lui avait prédite, la « vie par l'épée », Gen., xxvii, 40, en les chassant pour prendre la place réservée par Dieu à sa postérité. Deut., ii, 5, 12.

La résidence d'Ésaü en pays de Séir ne doit pas toutefois s'entendre dans un sens rigoureux et exclusif. Il ne s'éloigna tout à fait et définitivement de Chanaan qu'après la mort d'Isaac. Gen., xxxvi, 5-8. En quittant alors la Terre Promise sans esprit de retour, il laissait tout entier à Jacob l'héritage de la race bénie et reconnaissait ainsi, de la manière la plus explicite, la primogéniture de son frère et les droits que lui conférait la bénédiction paternelle. Il avait à cette époque cent vingt ans, et l'Écriture ne nous dit pas à quel âge il mourut. Elle ne nous apprend plus rien non plus sur les derniers événements de sa vie; elle nous le montre seulement comme le père d'une nombreuse et glorieuse postérité, dont les tableaux généalogiques se lisent Gen., xxxvi, 1-5, 9-43 (cf. xxvi, 34; xxviii, 9), et I Par., i, 35-54.

Le nom d'Ésaü revient assez souvent dans l'Ancien Testament, mais à peu près toujours c'est une simple mention qui est faite de lui comme père des Iduméens. Les paroles que Malachie, i, 2, met dans la bouche du Seigneur : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Ésaü, » doivent s'entendre des deux peuples issus des deux fils d'Isaac; ce qui rappelle, il est vrai, la destinée des deux ancêtres, dont le sort personnel et l'opposition figuraient le sort et l'opposition de leur postérité respective. — Dans le Nouveau Testament, saint Paul seul parle d'Ésaü, Rom., ix, 11-13, et Hebr., xi, 20; xii, 16-17. L'Apôtre, Rom., ix, 11-13, applique le texte de Malachie à la personne même de Jacob et d'Ésaü, et il montre dans le choix que fait Dieu de l'un au détriment de l'autre, sans aucun égard aux qualités, aux œuvres ou aux droits naturels, le type et la preuve en même temps de la gratuité de la grâce et de la foi, l'inutilité des mérites naturels pour la collation de cette grâce et pour le salut qu'elle opère. Il fait voir, Hebr., xi, 20, que l'exclusion d'Ésaü de la bénédiction messianique fut un effet de la foi d'Isaac aux promesses divines. Il rappelle, Hebr., xii, 16-17, la légèreté sacrilège d'Ésaü, vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles, et l'inefficacité de son repentir et de ses larmes pour reconquérir ses privilèges perdus.

E. Palis.

ESBAAL (hébreu : *'Ěšba'al;* Septante : 'Ἀσάβαλ; *Codex Alexandrinus :* 'Ἰεβααλ), quatrième fils de Saül, I Par., viii, 33; ix, 39; le même qu'Isboseth. Voir Isboseth.

ESBON (hébreu : *'Éṣbôn;* Septante : Ἀσεβών; *Codex Vaticanus :* Σεβών), descendant de Béla, l'aîné des enfants de Benjamin. I Par., vii, 7. Ce verset contient non des fils, mais des descendants éloignés, qui, au temps où la liste fut rédigée, étaient chefs de cinq familles principales de la race de Béla. Cf. I Par., viii, 3-4, et Num., xxvi, 40.

ESCABEAU (hébreu : *hădôm;* Septante : ὑποπόδιον; Vulgate : *scabellum*), 1° petit siége sans dossier ni bras, 2° marchepied (hébreu : *kĕbĕš;* traduit invariablement par les Septante).

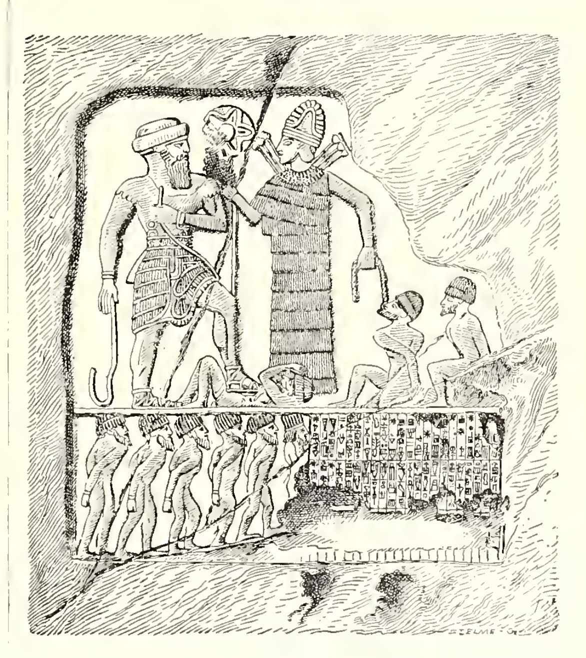
I. L'escabeau, pris dans sa signification littérale de petit siége, n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament; mais l'emploi des métaphores, que nous expliquerons plus loin, permet d'affirmer que l'escabeau était connu des Juifs, quoique la coutume générale en Orient soit de s'asseoir par terre ou sur un divan. — 1° Saint

Jacques, II, 2 et 3, signale l'existence d'escabeaux dans les maisons particulières. L'apôtre, recommandant aux chrétiens de ne pas faire acception des personnes et de ne pas juger les hommes d'après leur extérieur, dit que dans les réunions privées il ne faut pas offrir la première place au riche qui porte un anneau d'or et un vêtement brillant, tandis qu'on laisse debout le pauvre en haillons et qu'on ne lui donne d'autre place que « sous l'escabeau des pieds », c'est-à-dire par terre. — 2° Salomon s'était fait élever un trône d'ivoire, auquel était fixé avec de l'or

600. — Escabeau araméen.
Stèle trouvée à Nézab, dans la région d'Alep. Musée du Louvre.

un escabeau, *kebeš,* II Par., IX, 18, qui soutenait ses pieds lorsqu'il siégeait. Les rois d'Égypte (voir CAPTIF, fig. 72, col. 224), d'Assyrie (voir BRODERIE, t. I, fig. 619, col. 1935), et de Perse (voir DARIUS, fig. 479, col. 1303-1304), ainsi que les princes araméens (fig. 600), se servaient sur leurs trônes d'escabeaux semblables à celui de Salomon.

II. L'escabeau du trône royal a donné lieu à deux belles métaphores pour exprimer la royauté de Jéhovah et de son Christ. — 1° Jéhovah comme roi siège au ciel. Cependant, quand il voulut manifester à son peuple sa présence et sa gloire, il choisit l'arche d'alliance pour le lieu de sa manifestation. Lorsqu'il y rendait ses oracles, l'arche était considérée comme l'escabeau de ses pieds, et c'est pour abriter le marchepied divin que Salomon résolut de construire un temple à Jérusalem. I Par., XXVIII, 2. Avec le Psalmiste, les pieux Israélites allaient adorer Dieu au lieu où il avait posé les pieds, Ps. CXXXI, 7, et ils adoraient l'arche elle-même, parce qu'elle symbolisait la présence divine. Ps. XCVIII, 5. Voir t. I, col. 913-918. Au jour de sa colère, que les crimes de Juda avaient allumée, le Seigneur ne s'est pas souvenu de l'escabeau de ses pieds, et il a laissé détruire la fille de Sion. Lam., II, 1. Si l'arche sainte a péri, il relèvera le Temple, « le lieu où reposent ses pieds, » Ezech., XLIII, 7, soit à Jérusalem, la cité de David restaurée, soit surtout dans la Jérusalem nouvelle, l'Église, où il glorifiera « le lieu où reposent ses pieds ». Is., LX, 13. Ici il n'y aura plus besoin de temple matériel, bâti de main d'homme; le ciel sera le trône de Jéhovah, et la terre, la terre tout entière, sera son marchepied. Is., LXVI, 1. Dieu manifestera partout sa gloire



601. — Ennemi vaincu servant d'escabeau au roi Anou-Banini. Stèle de Hazar-Géri. D'après J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse,* Paris, 1896, t. IV, p. 161.

et sa puissance. Comme le prophète Isaïe condamnait ainsi le culte purement extérieur et hypocrite que ses contemporains rendaient à Jéhovah, le diacre Étienne cita cette prophétie pour blâmer la confiance exagérée que les Juifs mettaient dans le Temple de Jérusalem. Act., VII, 48 et 49 (Vulgate : *requietio,* au lieu de *scabellum*). Dieu a pris pour marchepied la terre entière. De cet oracle d'Isaïe, Notre-Seigneur avait déjà tiré une autre conclusion contre les pharisiens, qui, tout en se faisant un scrupule de jurer au nom de Jéhovah, prêtaient aisément serment par le ciel ou par la terre. Jésus défendit de jurer soit par le ciel, qui est le trône de Dieu, soit par la terre, qui est l'escabeau de ses pieds. Matth., V, 34 et 35. — 2° Le Messie doit partager la royauté de Jéhovah, son Seigneur et son Père, qui le placera à sa droite sur son trône et réduira ses ennemis à lui servir de marchepied. Ps. CIX, 1. Les monarques orientaux avaient coutume de mettre le pied sur le corps de leurs prisonniers de guerre en signe de sujétion absolue. Une stèle d'Anou-Banini, à Hazar-Géri (fig. 601), nous montre ce roi le pied gauche posé sur le vaincu. Les représentations de ce genre ne sont point rares en Assyrie (voir t. I, fig. 35, col. 227) et en Perse. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., 1898, t. II, fig. 72, p. 442; *La Bible*

et les découvertes modernes, 6e édit., t. I, fig. 6, p. 165; Fillion, *Atlas archéologique de la Bible,* 2e édit., 1886, pl. CXIV, fig. 3, 6, 7 et 8. On sait que Sapor, roi de Perse, ayant fait prisonnier l'empereur Valérien (253-260), se servait de lui comme d'escabeau pour monter à cheval. Le caractère messianique de cette prophétie de David a été souvent rappelé dans le Nouveau Testament. Les évangélistes l'ont appliquée à Jésus, Matth., XXII, 44; Marc., XII, 36; Luc., XX, 43; saint Pierre a montré qu'elle ne pouvait s'entendre de David, Act., II, 34 et 35, et saint Paul l'a interprétée du Christ, qui est à la fois Dieu, pontife et roi, I Cor., XV, 25; Hebr., I, 13; X, 13.

E. MANGENOT.

ESCALIER (hébreu : *ma'ălôṭ;* Septante : ἀναβαθμοί; Vulgate : *gradus*), suite de degrés disposés pour monter et descendre et conduisant du rez-de-chaussée aux étages supérieurs d'une maison particulière et de tout autre édifice. Voir MAISON.

1° Il est certain que beaucoup de maisons privées avaient au moins un escalier ou quelque chose en tenant lieu, quoiqu'il n'en soit pas fait mention explicite dans la Bible. Si elles étaient ordinairement basses et n'avaient point d'étages supérieurs, leur toit était plat, formait terrasse ou plate-forme, et l'on y passait de longues heures du jour ou de la nuit. D'autres maisons avaient une chambre haute, placée directement sous le toit. Il fallait bien un escalier pour y monter ou en descendre; il était placé soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, et était appuyé contre un mur. L'escalier intérieur partait de la cour et conduisait directement aux étages supérieurs et au toit. D'ailleurs nous ne sommes pas réduits à ce sujet à de simples conjectures, et l'Évangile nous fournit quelques indications qui justifient et confirment nos hypothèses. Un jour que Jésus parlait dans une maison à une grande foule assemblée, on lui apporta un paralytique à guérir. Comme les porteurs ne purent, à cause de l'affluence des auditeurs, entrer par la porte, ils montèrent le malade sur le toit, vraisemblablement par l'escalier extérieur, Luc., V, 19, et, comme il n'y avait pas d'escalier intérieur, ils firent dans le toit une ouverture par laquelle ils descendirent le paralytique aux pieds de Jésus. Marc., II, 4. Jésus, prédisant la ruine prochaine de Jérusalem et la fin du monde, recommande à celui qui sera alors sur le toit de sa maison de ne pas descendre pour prendre quelque objet à l'intérieur, Matth., XXIV, 17, soit qu'il n'en aura pas le temps, parce que la catastrophe le saisira à l'improviste, Luc., XVII, 31; soit que pour échapper il sera nécessaire de prendre la fuite par l'escalier extérieur. — Les maisons plus somptueuses et les palais des rois avaient des escaliers plus élevés et plus riches que les demeures des particuliers. Salomon fit construire dans son palais des escaliers en bois de santal, II Par., IX, 11, avec des balustrades, I (III) Reg., X, 12. Ce palais avait, en effet, trois étages de pièces superposées. Le trône de ce prince magnifique était élevé de six degrés, sur lesquels étaient disposés douze lions sculptés. III Reg., X, 19 et 20; II Par., IX, 18 et 19. — Quand Jéhu eut reçu de la main d'un disciple d'Élisée l'onction royale, les principaux officiers de l'armée l'acclamèrent aussitôt et s'empressèrent d'ôter leurs manteaux et de les placer sous lui, *'él gérém ham-ma'ălôṭ.* II (IV) Reg., IX, 13. Cette expression obscure, que la Vulgate a traduite *in similitudinem tribunalis,* est expliquée de différentes manières. On l'interprète généralement « sur les degrés mêmes », c'est-à-dire sur l'escalier qui conduisait de la cour intérieure de la maison, où les officiers étaient assemblés, IV Reg., IX, 5, à la chambre haute où Jéhu donna audience au disciple du prophète. IV Reg., IX, 6. Dans leur empressement à reconnaître le nouveau roi, les chefs de l'armée étendirent leurs manteaux sur les marches de l'escalier pour faire à Jéhu un trône d'honneur. D'autres traduisent : « sur le palier de l'escalier. » On ne peut guère admettre que les manteaux superposés formaient les gradins d'un trône improvisé. Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 303; Clair, *Les livres des Rois,* Paris, 1884, t. II, p. 447. — Il est parlé, II Esdr., III, 15, d'un escalier qui descendait de la cité de David sur les murailles de Jérusalem, auprès de la piscine de Siloé.

2° Le Temple de Jérusalem renfermait plusieurs escaliers, que Salomon avait fait construire en bois de santal. II Par., IX, 11. Si le Temple proprement dit n'avait point d'étage, la ceinture de chambres latérales, *ṣela'oṭ,* qui s'adossaient aux murs du Saint et du Saint des saints, se composait de trois étages superposés. On y avait accès par le dehors, du côté droit du Temple, et l'on montait aux étages supérieurs par un escalier en spirale (hébreu : *lûlim;* Septante : ἀνάβασις; Vulgate : *cochlea*). III Reg., VI, 9. Cet escalier tournant n'était probablement pas pratiqué dans le mur extérieur, qui n'avait pas assez d'épaisseur; il devait plutôt se trouver à l'intérieur. — Le parvis intérieur ou la cour des Prêtres, que Jérémie, XXXVI, 10, nomme la cour supérieure, était plus élevé que le parvis extérieur, où le peuple s'assemblait. On y montait du parvis extérieur par un escalier de quatorze marches, d'après J. Fergusson, *The Temple of the Jews,* 1878, p. 38. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. III, p. 340. — Dans cette cour se trouvait l'autel des holocaustes. A l'origine, les prêtres devaient y monter par un plan incliné, et Dieu avait défendu de disposer en degrés la rampe qui y conduisait. Exod., XX, 26. Comme d'après Ézéchiel, XLIII, 13 et 17, et d'après les souvenirs des rabbins, Talmud de Jérusalem, *Yoma,* II, 1, et III, 10, trad. Schwab, t. V, Paris, 1882, p. 173, 178 et 197, on gravissait un escalier pour atteindre au sommet de l'autel, on pense que cette défense était tombée en désuétude quand les vêtements sacerdotaux eurent été déterminés, et qu'ainsi les raisons de la prohibition n'existèrent plus. Saint Jérôme, *In Ezech.,* XLIII, 17, t. XXV, col. 424, ignorait le nombre des degrés de cet escalier. Trois séries de degrés coupaient la rampe, d'espace en espace. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 341-342. Dans le Temple de Zorobabel, l'autel des holocaustes fut reconstruit conformément à la réglementation primitive; mais, dans le Temple d'Hérode, la montée se faisait par des gradins disposés en pente douce. Voir AUTEL, t. I, col. 1268-1270 et fig. 370, *ibid.*

Le prophète Ézéchiel décrivit un nouveau Temple, et sa description indique exactement la place des escaliers. L'édifice entier formait trois terrasses superposées, auxquelles ces escaliers donnaient accès. Le parvis extérieur constituait l'étage le moins élevé; on y accédait par trois portes situées à l'est, au nord et au sud, et précédées de trois escaliers. Ils étaient construits en dehors du portique et comptaient sept marches ou degrés, XL, 6, 22, 26. Du parvis extérieur on montait à la cour intérieure par trois escaliers de huit degrés, XL, 31, 34 et 37, qui correspondaient aux trois portes extérieures, et pour atteindre le sanctuaire il fallait encore gravir huit (dix, selon les Septante) marches, XL, 49. Les chambres latérales qui entouraient le sanctuaire étaient desservies par un escalier tournant, XLI, 7.

Le Temple de Zorobabel, plus petit que celui de Salomon, avait les mêmes dispositions. Mais le Temple, rebâti par Hérode, eut des proportions plus vastes et comprit plusieurs escaliers. Son enceinte était divisée en plusieurs parties plus élevées les unes que les autres, et les escaliers qui conduisaient de l'une à l'autre se trouvaient aux portes d'accès. La cour des Gentils était limitée par une balustrade percée de treize ouvertures. On montait quatorze marches d'une demi-coudée de hauteur et de largeur pour parvenir au Hêl, intervalle plan de dix coudées, qui séparait la cour des Gentils de l'enceinte sacrée. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 2. Du Hêl, on montait cinq degrés pour arriver aux portes de l'enceinte sacrée. La Mischna, traité *Middôth,* II, 3, dans Surenhusius, t. V, Amsterdam, 1702, p. 335-336, donne douze degrés à cet escalier. Pour

passer de la cour des Femmes à la cour des Israélites, on gravissait quinze marches, disposées en hémicycle, à la porte de Nicanor. C'est sur ces marches que les lévites chantaient les quinze psaumes graduels. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3; *Middôth*, II, 5. A l'extrémité occidentale de la cour des Israélites s'élevait une estrade, du haut de laquelle les prêtres prononçaient la bénédiction sur le peuple; on montait à cette estrade par trois marches, hautes chacune d'une demi-coudée. *Middôth*, II, 6. La cour des Prêtres n'était pas de même niveau que celle des Israélites, et pour y pénétrer il fallait monter une marche d'une coudée. Le Temple proprement dit était plus élevé encore que la cour des Prêtres, et on gravissait douze degrés, dont chacun avait une demi-coudée de hauteur, pour arriver à l'entrée du vestibule. Adossés au Temple, couraient au nord, au midi et à l'ouest, trois étages de chambres. On accédait aux étages supérieurs par un seul escalier tournant, dont la construction a été décrite par les rabbins du moyen âge. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3; *Bell. jud.*, V, v, 5; *Middôth*, I, 8; IV, 3 et 5. — Deux escaliers conduisaient des portiques du parvis des Gentils à la porte de la tour Antonia, et c'est du haut d'un de ces escaliers que saint Paul, arrêté par les soldats romains, fit à la foule la justification de sa conduite. Act., XXI, 35 et 40. E. MANGENOT.

ESCARBOUCLE (hébreu: *nôfék;* Septante: ἄνθραξ; Exod., XXVIII, 18; XXXIX, 11; Ezech., XXVIII, 13; omis dans Ezech., XXVII, 16; Vulgate: *carbunculus*, Exod., XXVIII, 18; XXXIX, 11; Ezech., XXVIII, 13; *gemma*, Ezech., XXVII, 16), pierre précieuse.

I. DESCRIPTION. — Il est difficile de préciser la pierre que les auteurs de l'antiquité appelaient escarboucle. Les lapidaires anciens ne sont nullement d'accord sur sa nature, comme en témoigne en particulier le Pseudo-Aristote. (Édité dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1875.) C'est surtout en ce qui concerne l'escarboucle magique que l'indétermination existe; mais, restreignant le champ des recherches, nous n'avons à nous occuper ici que de la pierre précieuse. C'est l'ἄνθραξ de Théophraste, *De lapid.*, 18; le *carbunculus* de Pline, *H. N.*, XXXVII, 25; le *charchedonius* de Pétrone, l'*ardjouani* des Arabes. Tous ces auteurs sont d'accord pour admettre que c'est une pierre rouge, éclatante, très probablement le rubis, notre rubis oriental. Quant aux feux qu'elle lancerait, on peut trouver l'origine de cette légende occidentale dans ce passage de Théophraste: « Sa couleur est rouge et telle que, quand on tient la pierre contre le soleil, elle ressemble à un charbon ardent. » Cet auteur nous apprend encore que les plus parfaites escarboucles venaient de Carthage, de Marseille, d'Égypte, près des cataractes du Nil, et des environs de Syène. Celles d'Orchomène en Arcadie, de Chio, de Corinthe, étaient de mauvaises espèces et peu estimées. On distinguait les espèces ou variétés d'escarboucles par les noms de leur lieu d'origine. Pline, *H. N.*, XXXVII, 25, cite encore les lithizontes ou escarboucles indiennes, les améthystizontes, c'est-à-dire celles dont les feux tirent sur le violet de l'améthyste, et les sitites. Il ajoute que les plus belles étaient mâles, et les inférieures femelles: sans nul doute ces dernières étaient des grenats. Hill croit y voir les *amandines*, d'une couleur variée de rouge et de blanc, à présent très peu connues. L'escarboucle des anciens comprenait donc un certain nombre de pierres rouges, principalement le rubis et le grenat. Le rubis oriental est un corindon hyalin d'un beau rouge écarlate dont la pesanteur spécifique de 4,2833 ne le cède qu'au saphir et au diamant. Sa dureté, sa transparence, son beau poli en font la première des pierres de couleur. Le grenat oriental ou syrien est d'un beau rouge violacé, très transparent et velouté. Sa pesanteur spécifique est 4. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — La première pierre du second rang sur le pectoral ou rational du grand prêtre est appelée *nôfék*. Exod., XXVIII, 18; XXXIX, 11. Dans la prophétie contre Tyr, Ézéchiel, XXVIII, 13, énumérant les pierres précieuses qui ornent le vêtement du prince, nomme au huitième rang le *nôfék*. Dans le chapitre consacré à la description du commerce de Tyr, Ezech., XXVII, 16, parmi les objets que les marchands syriens ont coutume d'apporter sur les marchés de la cité, figure le *nôfék*. Or le *nôfék* est traduit par les Septante ἄνθραξ, et par la Vulgate *carbunculus*, sauf, pour cette dernière version, dans le dernier des quatre passages cités, où elle emploie le mot général *gemma*. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5, et *Bell. jud.*, V, v, 7, rend également par ἄνθραξ la pierre *nôfek* du rational. Tout porte à croire que cette pierre est, non pas l'émeraude, t. II, col. 1731, mais l'escarboucle. Car l'ἄνθραξ des Septante et le *carbunculus* de la Vulgate, correspondant au *nôfék* hébreu, ne paraissent pas différents de l'ἄνθραξ de Théophraste, *De lapid.*, 18, et du *carbunculus* de Pline, *H. N.*, XXVII, 25, pierre d'un rouge brillant, comme un charbon ardent: ressemblance qui lui a valu son nom. De plus, nous rencontrons dans Eccli., XXXII, 7, 8, l'ἄνθραξ, *carbunculus*, mis en parallèle avec l'émeraude, comme servant également à faire des cachets montés sur or. Théophraste, *De lapid.*, I, 8; IV, 23, 31, nomme de même l'ἄνθραξ à côté de l'émeraude parmi les pierres précieuses qu'on employait à la fabrication des sceaux. L'escarboucle des anciens comprenait plusieurs pierres modernes: c'était surtout le rubis oriental, l'*yaqout* rouge, ou *ardjouani* des Arabes; mais aussi d'autres gemmes rouges, comme le grenat syrien. J. Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum*, in-8°, Leyde, 1860, p. 660-669. Suivant plusieurs auteurs, le χαλχηδών de l'Apocalypse, XXI, 14, serait en réalité un καρχηδών ou escarboucle et non pas une calcédoine, t. II, col. 56. E. LEVESQUE.

ESCARGOT. Certains commentateurs rendent par escargot le mot hébreu *šabbelûl*, dans le Ps. LVIII, 9 (Vulgate, LVII, 9, *cera*). On le traduit plus généralement par limaçon. Voir LIMAÇON.

ESCHATOLOGIE. Voir FIN DU MONDE.

ESCLAVAGE (hébreu: *'ăbodâh;* Septante: δουλεία; Vulgate: *servitus*), état de celui qui n'a plus la liberté de sa personne et vit au service d'un maître.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *L'esclavage chez les anciens peuples.* — L'esclavage existait chez tous les peuples de l'antiquité et y paraissait une chose toute naturelle. Aussi n'est-il pas étonnant que, dès les premières pages de la Sainte Écriture, les patriarches nous apparaissent entourés d'esclaves. Abraham en a un bon nombre. Gen., XIV, 14. Il se conforme ainsi aux coutumes de son pays d'origine. En Chaldée, les esclaves étaient nombreux, recrutés surtout parmi les étrangers devenus prisonniers de guerre, et les victimes des razzias que les Bédouins faisaient en Syrie et en Égypte. On les employait aux plus rudes travaux, aux constructions et à l'exploitation des domaines. La loi les traitait comme un simple bétail, et le maître avait sur eux droit de vie et de mort. Il ne sévissait pourtant qu'en cas de désobéissance, de révolte ou de fuite. Ces esclaves chaldéens pouvaient être autorisés à se marier et à fonder une famille. S'ils étaient intelligents, ils arrivaient même à s'amasser un pécule, à se libérer et à s'établir honorablement. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 742-745. Pendant la captivité, beaucoup de Juifs furent traités dans ces conditions au pays même d'où était sorti leur ancêtre. Voir col. 228, 233, 234. — En Égypte, l'esclavage était également en vigueur. Les esclaves étrangers devaient leur sort à la guerre ou aux razzias. Les gens du pays vivaient en servage, sous la tutelle des seigneurs et des propriétaires. Le fellah d'alors

avait un sort aussi dur que celui d'aujourd'hui. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 283, 309, 326, 339. Sur la fin de leur séjour en Égypte, les Hébreux, en leur qualité d'étrangers, furent traités en véritables esclaves. Lev., XIX, 34; Deut., IV, 20; V, 15; XIII, 10; XXIV, 18-22, etc. Voir CORVÉE, col. 1031. — Dans la suite des temps, les Israélites de Palestine fournirent de nombreuses victimes aux razzias des peuples ennemis qui les entouraient et qui les saisissaient pour les vendre sur les marchés d'esclaves. Ainsi se comportaient à leur égard les Phéniciens et les Philistins, qui les uns et les autres les vendaient aux Grecs, Joel, III, 6; Amos, I, 6, 9; Ezech., XXVII, 13; les Syriens, dont le général Nicanor, ayant besoin de deux mille talents, promettait de livrer quatre-vingt-dix Juifs pour un talent, ce qui suppose un trafic portant sur cent quatre-vingt mille esclaves, I Mach., III, 41; II Mach., VIII, 11; les Égyptiens, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 3; IV, 9, et les Romains, col. 223, 224. — 2° *Douceur relative de l'esclavage chez les Hébreux.* — La législation mosaïque n'institue pas l'esclavage; elle le trouve établi, le constate comme un fait et le régit de manière à sauvegarder la vie et la dignité de l'esclave, comme n'a su le faire aucun peuple de l'antiquité. Toutefois la Sainte Écriture considère l'esclavage comme une sorte de dégradation et un châtiment. En vertu de la malédiction qui le frappe, Chanaan devient « l'esclave des esclaves de ses frères ». Gen., IX, 25. Chez les Grecs et surtout chez les Romains, l'esclave était considéré comme un homme d'espèce inférieure, comme une sorte d'animal, comme une chose. On affectait de le désigner par des noms neutres, *servitium, mancipium, ministerium, corpus.* Il n'avait aucun droit, et l'on n'avait aucun devoir envers lui. Le maître pouvait user de lui selon son bon plaisir et lui ôter la vie sans avoir de compte à rendre. L'étranger qui tuait ou blessait un esclave payait simplement le dommage causé, comme s'il s'agissait d'un animal. Pour l'esclave il n'existait ni mariage, ni famille, ni parenté; la liberté de la débauche était la seule qui lui restât ou qu'on lui imposât. Toute participation au culte religieux lui demeurait interdite. Caton, *De re rustic.,* 5. Devenu vieux et hors de service, il était abandonné comme un instrument inutile. Quelques maîtres, il est vrai, se montraient un peu plus compatissants que la loi; mais celle-ci régissait la condition de presque tous les esclaves, et la plupart des maîtres avaient intérêt à s'en tenir à ses prescriptions. Cf. Fr. de Champagny, *Les Césars*, Paris, 1876, t. IV, p. 16-26; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 19-26, 66-78; Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité,* 2e édit., Paris, 1879. Chez les Juifs, au contraire, l'esclave était un homme. L'esclave hébreu devait être traité avec une particulière douceur : il était en somme le frère de son maître. Eccli., XXXIII, 31. L'esclave étranger lui-même avait un sort relativement favorable. Intelligent, il pouvait se faire une situation avantageuse. Prov., XIV, 15; XVII, 2. Traité injustement, il pouvait en appeler aux juges. Job, XXXI, 13. Mutilé, il recouvrait par le fait même sa liberté. Exod., XXI, 26, 27. Mis à mort, il était vengé comme un homme libre par les sévérités de la loi. Exod., XXI, 20. L'esclave qui fuyait d'un pays étranger devenait libre en entrant en Palestine. Deut., XXIII, 15, 16. La loi morale s'imposait à l'esclave et en faveur de l'esclave avec la même rigueur que pour les hommes libres, aussi bien sur la question du mariage que sur les autres. Exod., XXI, 7-11. Enfin l'esclave était astreint à la loi religieuse et bénéficiait de ses prescriptions. Exod., XX, 10; Deut., XII, 18; XVI, 11, 14. Voir ESCLAVES. Ce n'est pas à dire que la condition de l'esclave fût enviable, même chez les Juifs. Voici un tableau tracé dans les derniers temps avant Notre-Seigneur, et qui montre que l'esclave, en partie par sa propre faute, devait s'attendre à bon nombre de rigueurs : « A l'âne le fourrage, le bâton, le fardeau; à l'esclave le pain, la correction, le travail. Il ne travaille qu'au fouet et ne pense qu'à ne rien faire; que ta main se relâche, il cherche sa liberté. Le joug et le licol font plier le cou rebelle, et les travaux continus assouplissent l'esclave. A l'esclave méchant la torture et les entraves; envoie-le au labeur sans répit, car l'oisiveté enseigne bien de la malice. Mets-le au travail, c'est ce qu'il lui faut. S'il rejimbe, dompte-le au moyen des entraves. Mais ne dépasse les limites envers qui que ce soit, et n'en viens à aucune rigueur sans avoir réfléchi. » Après s'être ainsi exprimé, l'auteur sacré se radoucit et parle de l'esclave fidèle en des termes inconnus aux philosophes païens : « Si tu as un esclave fidèle, qu'il soit pour toi un autre toi-même; traite-le comme un frère, car tu l'as acquis de ton propre sang. Si tu le maltraites injustement, il prendra la fuite, et, s'il s'emporte et s'éloigne, où le chercher? » Eccli., XXXIII, 25-33. Sans doute le motif invoqué pour conseiller la douceur est l'intérêt bien entendu du maître. Mais l'esclave reçoit le nom de frère, et ce seul mot révèle toute la distance qui sépare la loi mosaïque des législations païennes. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* t. IV, p. 175; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 208-209; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 151-153.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — La doctrine de Notre-Seigneur est la condamnation même de l'esclavage. D'après l'Évangile, tous les hommes sont frères et ont pour père commun le « Père qui est dans les cieux ». Matth., IV, 16, 45, 48. Il suit de là qu'un homme ne doit pas être la propriété d'un autre homme. Les Apôtres vont-ils donc prêcher immédiatement l'abolition de l'esclavage? Nullement. L'application du principe divin ne se fera que peu à peu, selon les règles de la prudence. On ne pouvait subitement abolir l'esclavage sans mettre le monde en révolution et sans aliéner à la cause de l'Évangile ceux qui n'auraient pas encore su se passer d'esclaves. Avant d'affranchir ces derniers, il fallait les former aux mœurs de la liberté chrétienne; il fallait aussi préparer les maîtres à accorder d'eux-mêmes ce que les lois humaines n'exigeaient pas d'eux. Enfin on ne doit pas oublier que les esclaves, si nombreux dans le monde romain, ne possédaient d'autre moyen d'existence que le service de leurs maîtres, et que les arracher brusquement à ce service, c'était soit les condamner à mourir de faim, Juvénal, *Sat.,* I, 95; III, 249; Martial, *Epigr.,* III, 7-14; XIV, 125; soit les mettre à la charge des communautés chrétiennes, beaucoup trop pauvres encore pour pouvoir suffire à pareille tâche. Voici donc comment procédèrent les Apôtres. Ils montrèrent d'abord aux esclaves leur condition anoblie par Jésus-Christ, qui, Fils de Dieu, a voulu apparaître ici-bas en esclave. Phil., II, 7. Ils prêchèrent qu'au point de vue chrétien il n'y a plus de distinction entre l'homme libre et l'esclave, et que l'un et l'autre, s'ils s'acquittent bien de leurs devoirs, ont droit à la même récompense. I Cor., VII, 21, 22; XII, 13; Gal., III, 28; Eph., VI, 8; Col., III, 11. Ils recommandèrent aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres. Eph., VI, 5; Col., III, 22; I Tim., VI, 1; Tit., II, 9; I Petr., II, 18. Ils rappelèrent aux maîtres qu'eux aussi ont un maître dans le ciel, et qu'ils doivent être justes et équitables envers leurs esclaves. Col., IV, 1. Ils déclarèrent en un mot que tous, Juifs et Gentils, libres et esclaves, ne sont qu'un dans le Christ Jésus. Gal., III, 28. Enfin saint Paul écrivit à Philémon une lettre courte et touchante qui indique de quelle manière se ferait l'abolition de l'esclavage au nom de Jésus-Christ. Onésime est un esclave fugitif. Saint Paul le convertit et en fait « son fils » en Jésus-Christ. Il veut la liberté pour lui. Mais on comprend que si le baptême avait suffi pour assurer la liberté, tous les esclaves se fussent précipités au baptême par intérêt humain. Saint Paul envoie donc Onésime à Philémon, « non plus comme esclave, mais comme très cher fils. » C'était demander au maître l'affranchissement de l'esclave, sans pourtant l'imposer. Tel est l'esprit de la Loi évangélique. Il faudra plusieurs

siècles pour la faire prévaloir dans le monde. Mais l'esclavage sera un jour aboli d'autant plus sûrement, que l'Église aura procédé avec plus de lenteur et de prudence. Cf. Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident,* Paris, 1879; Th. Zahn, *Sklaveri und Christenthum in der alten Welt,* Heidelberg, 1879; Zadoc-Khan, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud,* Paris, 1867; T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux,* Paris, 1892. H. Lesêtre.

ESCLAVE (hébreu : *'ébéd,* l'homme esclave; *'âmâh, šifḥâh,* la femme esclave; Septante : δοῦλος, δούλη, παιδίσκη; Vulgate : *servus, ancilla, ancillula, abra;* chaldéen : *'ăbêd*), celui ou celle qui a perdu sa liberté et vit au service d'un maître. On distingue l'esclave né dans la maison du maître, *yelîd bayit,* οἰκογενής, *vernaculus,* et l'esclave acheté, *miqnaṭ kèséf,* ἀργυρώνητος, *emptitius.* Gen., xvii, 12, etc.

I. Les esclaves a l'époque patriarcale. — 1° Les esclaves n'apparaissent pas dans l'histoire des patriarches antédiluviens; mais, après le déluge, Noé annonce à Chanaan que ses descendants seront esclaves de leurs frères, Gen., ix, 25-27; la Sainte Écriture nous montre un peu plus tard des esclaves des deux sexes dans la possession d'Abraham, Gen., xii, 16; d'Abimélech, Gen., xx, 8, 14; xxi, 25; d'Isaac, Gen., xxvi, 15, 25; de Jacob. Gen., xxx, 43; xxxii, 5. Ces esclaves sont naturellement occupés aux travaux de la vie pastorale; ceux d'Isaac creusent des puits. Gen., xxvi, 32. Les plus intelligents gèrent les intérêts de leurs maîtres. Abraham en possède un, Éliézer, dont il fait son intendant, et auquel il confie la mission de négocier le mariage d'Isaac avec Rébecca. Gen., xxiv, 2. La condition de ces esclaves ne nous est point décrite. Elle était sans doute régie par une sorte de droit coutumier, et les rapports des esclaves avec leurs maîtres avaient un caractère tout familial. — 2° En Égypte, les esclaves étaient en grand nombre au service des pharaons, Exod., v, 21; vii, 10, etc., et des particuliers. Voir Esclavage. Joseph, vendu par ses frères, devint esclave de Putiphar. Gen., xxxix, 17; Ps. civ, 17. Devenu intendant d'Égypte, il déclara à ses frères qu'il garderait comme esclave celui dans le sac duquel se retrouverait sa coupe divinatoire. Gen., xliv, 17. Parmi les esclaves qui lui appartenaient, plusieurs exerçaient les professions de médecins et d'embaumeurs. Gen., l, 1, 2. — 3° Après la mort de Joseph, les descendants de Jacob furent traités en esclaves par les rois d'Égypte. Exod., i, 1-14. Voir Corvée, col. 1031. Le Seigneur les délivra par la main de Moïse, mais l'Égypte garda pour eux le nom de *bêṭ 'ăbodîm,* « maison des esclaves. » Exod., vi, 6; Deut., vi, 21; xvi, 12, etc.

II. La législation mosaïque sur les esclaves. — *I. Esclaves hébreux.* — 1° *Leur entrée en esclavage.* — 1. Un Hébreu peut se vendre à quelqu'un de ses frères pour en être l'esclave, mais celui-ci ne doit ni le revendre ni le traiter avec dureté. L'Hébreu peut même se vendre à un étranger habitant le pays. La loi suppose que ces ventes se font pour cause d'indigence. Lev., xxv, 39-47. — 2. Le voleur qui ne peut rendre ce qu'il a pris est lui-même vendu. Exod., xxii, 3. Hérode modifia cette loi mosaïque en ordonnant que le voleur insolvable fût vendu hors des limites du royaume. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, i, 1. La loi n'autorise nulle part la vente du simple débiteur insolvable. Les ventes de ce genre dont parle la Sainte Écriture, IV Reg., iv, 1; Is., l, 1; II Esdr., v, 5; Am., ii, 6; viii, 6, doivent donc être considérées comme des violations de la loi. Le cas cité dans la parabole, Matth., xviii, 25, se rapporte plus probablement aux coutumes romaines qu'aux mœurs juives de l'époque. — 3. Un Hébreu peut vendre sa fille pour qu'elle devienne l'esclave et éventuellement l'épouse du maître ou du fils de ce dernier. Si elle n'est pas épousée, elle a du moins le droit d'être traitée en fille de la maison. Sinon elle peut partir sans avoir à fournir aucun dédommagement. Exod., xxi, 7-11. Voir Dot, col. 1497. D'après les docteurs juifs, la vente de la jeune fille n'était plus permise quand elle avait atteint l'âge de puberté. *Sota,* 23; *Qidduschin,* i, 2. — 4. Celui qui, après avoir terminé son temps d'esclavage, « aime son maître, sa femme et ses enfants, » qui en certains cas restent la propriété du maître, peut se constituer en esclavage « pour toujours ». L'engagement se prend alors avec une certaine solennité. On conduit l'esclave volontaire à la porte de la maison, pour que l'affaire puisse se traiter devant témoins, et là on lui perce l'oreille. Exod., xxi, 5, 6; Deut., xv, 16, 17. La perforation des oreilles était un signe de servitude chez les Orientaux. Pétronius Arbiter, *Syriac.,* 63; Juvénal, *Sat.,* i, 102; Xénophon, *De exped. Cyri,* III, i, 21; Plutarque, *Sympos.,* ii, 1. Cf. Rosenmüller, *Schol. in Exodum,* Leipzig, 1795, p. 532, 533. Voir Oreille. — 5. Personne ne peut, sous peine de mort, mettre un Hébreu en esclavage contre son gré, à moins que celui-ci ne soit un voleur insolvable. Exod., xxi, 16; Deut., xxiv, 7.

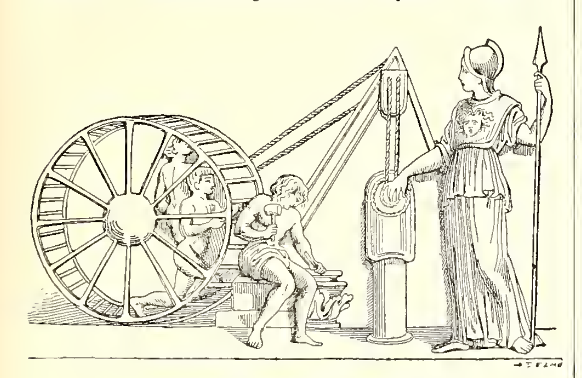
2° *Affranchissement des esclaves hébreux.* — 1. L'esclavage d'un Hébreu cesse de plein droit la septième année. Exod., xxi, 2. Cette septième année n'est pas l'année sabbatique légale, car Moïse parle de septième année et non d'année sabbatique, et quand il traite de cette dernière, il ne fait aucune mention de la libération des esclaves. Lev., xxv, 1-7. D'ailleurs il est dit expressément que le service de l'esclave acheté sera de six ans. La période septennaire commençait donc nécessairement avec le début de l'esclavage, et la libération ne coïncidait qu'accidentellement avec l'année sabbatique ordinaire. Cette loi paraît avoir été conçue dans le même esprit qui a inspiré l'institution de l'année sabbatique. Jacob avait, il est vrai, servi chez Laban par périodes entières de sept années. Gen., xxix, 18, 30. Mais il n'était pas esclave et obéissait visiblement à des exigences arbitraires. Si l'Hébreu mis ainsi en liberté à la septième année est entré en service déjà marié, il emmène avec lui sa femme et ses enfants. Si, au contraire, sa femme lui a été donnée par son maître, la femme et les enfants restent la propriété du maître. Cette clause se comprend, puisqu'en pareil cas le mari n'a pas eu à payer le *mohar* pour avoir une épouse et que le maître a pris sur lui tous les frais. Voir Dot, col. 1496. Mais comme alors la situation devenait assez difficile pour le mari libre, il avait la faculté de s'engager à un esclavage perpétuel, en somme plus avantageux pour lui qu'une demi-indépendance accompagnée d'indigence. Exod., xxi, 2-6. La loi de l'affranchissement sabbatique ne fut pas toujours exactement observée. Jérémie, xxxiv, 8-16, enregistre un exemple de graves transgressions de cette loi à l'époque de Sédécias. — 2. Les voleurs insolvables ne sont pas exemptés du bénéfice de la loi. Ils sont donc libérés la septième année, le travail forcé de six années étant censé représenter la peine méritée et la réparation du dommage. Il est à croire que les esclaves hébreux gagnaient un certain salaire. Lev., xix, 13; Deut., xxiv, 14. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, viii, 38. Il était donc possible à l'esclave de se libérer lui-même. Si cette faculté était refusée au voleur, du moins devait-elle être accordée à l'esclave volontaire. On a droit de le conclure, au moins par analogie; car elle était formellement stipulée quand l'Hébreu avait engagé sa liberté à un étranger. Lev., xxv, 47-49. — 3. L'année du jubilé, tous les esclaves hébreux sont libérés, même les voleurs insolvables, même ceux dont l'engagement était tout récent. Lev., xxv, 40, 41; Josèphe, *Ant. jud.,* III, xii, 3. L'Hébreu qui s'était engagé comme esclave « pour toujours » profite-t-il de l'affranchissement jubilaire? Le terme *le'ôlâm* implique certainement une durée illimitée, aussi longue que la vie. Toutefois Josèphe, *Ant. jud.,* IV, viii, 28, déclare que, l'année du jubilé, l'Hébreu qui s'est engagé dans ces conditions devient libre avec sa femme

et ses enfants. Si ce n'est pas là le sens de la loi primitive, c'est au moins, à coup sûr, une interprétation qui a prévalu dans l'usage, à partir d'une époque qu'on ne peut déterminer. Cf. de Hummelauer, *In Exodum*, Paris, 1897, p. 215. Il faut remarquer qu'à l'occasion du jubilé la loi n'oppose pas à la libération de la femme et des enfants les mêmes restrictions que pour l'année sabbatique. — 4. La jeune fille vendue par son père est affranchie de droit si elle n'est ni épousée ni traitée convenablement. Exod., XXI, 7-11. Mais la loi ne formule en sa faveur aucun droit de libération à l'année sabbatique, sans doute parce qu'elle est mieux traitée dans la maison du maître qu'elle ne le serait dans celle d'un père qui l'a vendue par indigence. — 5. Un Hébreu pauvre, qui s'est vendu à un étranger, garde toujours le droit soit de se racheter lui-même, soit d'être racheté par l'un de ses proches. Le prix du rachat est calculé d'après le nombre d'années qui restent à courir jusqu'à l'année jubilaire. Si le rachat n'a pas lieu, l'affranchissement est de droit, non au bout de six ans, mais seulement l'année du jubilé. Une pareille loi ne pouvait être imposée, comme du reste le texte sacré l'indique formellement, qu'à l'étranger habitant au milieu d'Israël. Lev., XXV, 47-54. — 6. D'après les docteurs juifs, l'esclave hébreu devenait libre si son maître mourait sans laisser d'héritier mâle en ligne directe. *Qidduschin*, 14 *b*. Car la cession ou la vente d'un esclave par son premier acquéreur était interdite. *Qidduschin*, 17 *b*. On voit que soit la loi, soit ses interprètes, prenaient toutes sortes de précautions pour atténuer et abréger l'esclavage des Hébreux. — 7. Enfin, quand l'esclave obtenait son affranchissement, il ne fallait pas le laisser partir les mains vides; autrement c'eût été le rétablir dans cet état de pauvreté qui l'avait obligé à se vendre. Le maître devait lui donner une provision consistant en troupeaux, en céréales et en vin. Deut., XV, 13, 14.

3° *Nombre des esclaves hébreux*. — Ces sortes d'esclaves ne devaient pas être très nombreux; leur esclavage n'était d'ailleurs que temporaire. L'esclavage des Hébreux semble avoir disparu à peu près à la suite de la captivité. A cette époque, on comptait parmi ceux qui étaient revenus de l'exil 42360 personnes libres et 7337 esclaves. I Esdr., II, 64; II Esdr., VII, 66. La proportion était de un pour six. Mais il n'est pas dit que tous ces esclaves fussent hébreux, et, d'autre part, il est à croire que la pauvreté de l'exil obligea à se vendre un plus grand nombre d'Hébreux que dans les temps ordinaires.

II. ESCLAVES ÉTRANGERS. — 1° *Leur origine*. — 1. Il est possible que les Hébreux aient déjà compté des esclaves dans cette multitude qui les suivit à la sortie d'Égypte. Exod., XII, 38; Deut., XXIX, 11. Dès les anciens temps, leurs pères possédaient des esclaves achetés à prix d'argent. Gen., XVII, 23. — 2. La guerre fournissait des prisonniers dont on faisait des esclaves. Dans la lutte contre les Madianites au désert, les Hébreux conquirent ainsi trente-deux mille jeunes filles ou femmes non mariées. Num., XXXI, 35. — 3. Il y avait les esclaves nés dans la maison de parents esclaves et appartenant par conséquent au maître, Gen., XIV, 14; XVII, 12; XXIV, 35; Eccle., II, 7, et aussi les esclaves qu'un héritier recevait par testament. Lev., XXV, 46. — 4. Enfin les Hébreux établis dans la terre de Chanaan traitèrent en esclaves ou au moins assujettirent à des corvées particulières les habitants du pays qui survécurent à la conquête. Tels furent les Gabaonites, voués à être esclaves bûcherons et porteurs d'eau, Jos., IX, 8, 21, et d'autres Chananéens, Deut., XX, 11; Jos., XVI, 10; Jud., I, 28, 30, 33, 35, que nous retrouvons encore en esclavage au temps de Salomon. III Reg., IX, 21; II Par., VIII, 8. Les Israélites purent ensuite recevoir des esclaves soit des nations voisines, soit des étrangers établis en Palestine. — 2° *Leur prix*. Le prix à payer pour un esclave mis à mort était de trente sicles d'argent, Exod., XXI, 32, soit environ quatre-vingt-cinq francs. Joseph ne fut vendu par ses frères que vingt sicles. Gen., XXXVII, 28. Ces prix peuvent être comparés à ceux que devaient fournir les personnes qui s'étaient vouées au Seigneur et voulaient ensuite se racheter : un homme, cinquante sicles; une femme, trente; un jeune homme, vingt; une jeune fille, dix; un petit garçon, cinq; une petite fille, trois; un vieillard, quinze; une vieille femme, dix. Lev., XXVII, 2-7. En Chaldée, un homme valide se vendait de dix sicles à un tiers de mine (de vingt-huit à cinquante francs), et une esclave quatre sicles et demi. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. I, 1895, p. 743. A l'époque romaine, un esclave valait de deux cents à quatre cents francs, selon les services qu'il pouvait rendre. Ceux qui étaient consacrés au service du luxe se payaient plus cher. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, 1879, t. I, p. 210-218. On s'explique comment Nicanor attira une foule de marchands d'esclaves sur les marchés de Palestine, en promettant de vendre au prix de un talent quatre-vingt-dix prisonniers juifs. II Mach., VIII, 11. Comme il s'agit ici du talent attique, chaque esclave ne devait donc revenir qu'à soixante-deux francs. — 3° *La manière de les traiter*. — 1. L'esclave était considéré comme l'argent de son maître, mais celui-ci ne pouvait ni le mettre à mort ni le traiter injustement. Deut., XXIII, 15, 16. Pour encourager les Hébreux à bien traiter leurs esclaves, la loi leur rappelait qu'eux-mêmes avaient subi l'esclavage en Égypte. Deut., XVI, 12. L'esclave auquel on faisait tort était admis à faire valoir ses droits en justice. Job, XXXI, 13-15. On ne devait pas l'accuser sans raison devant son maître. Prov., XXX, 10. — 2. Les fonctions des esclaves comprenaient tous les services qu'un maître peut réclamer, soit aux champs, soit à la ville, comme labourer, garder les troupeaux, Luc., XVII, 7; glaner, Ruth, II, 8; tourner la meule, Exod., XI, 5; Is., XLVII, 2; porter les chaussures, les mettre aux pieds du maître et les ôter, Matth., III, 11; Luc., I, 7; Joa., I, 27; servir à table, Luc., XVII, 8, etc. L'esclave diligent avait les yeux sur les mains de son maître, pour obéir au moindre signe. Ps. CXXII, 2. — 3. Parfois l'esclave était inintelligent et paresseux, surtout s'il avait été gâté dans sa jeunesse. Prov., XXIX, 19. Alors les châtiments et le travail le réduisaient à l'obéissance. Eccli., XXXIII, 25-30. — 4. L'esclave intelligent et dévoué voyait son sort s'adoucir et s'améliorer graduellement. Il pouvait alors devenir majordome de la maison, Gen., XV, 2; XXIV, 2; Matth., XXIV, 45, 46; précepteur des enfants, Prov., XVII, 2; héritier à défaut d'enfants libres, Gen., XV, 3, ou cohéritier avec ces derniers. Prov., XVII, 2. Il arrivait à une situation élevée, II Reg., IX, 2, 9, 10, et obtenait en mariage la fille d'un homme libre. II Par., II, 34, 35. Il était aussi permis à un père de famille de marier son fils avec une esclave. Exod., XXI, 9. — 4° *Leur situation au point de vue religieux*. — La loi mosaïque reconnaissait à l'esclave le droit de servir Dieu et lui en imposait le devoir. Ainsi l'esclave devait être circoncis, Gen., XVII, 12; être au repos le jour du sabbat, Exod., XX, 10; prendre part à la Pâque, Exod., XII, 44, et aux autres fêtes religieuses. Deut., XII, 12, 18; XVI, 11, 14. Les esclaves des prêtres pouvaient même se nourrir des mets sacrés, à condition toutefois d'être nés dans la maison. Lev., XXII, 10, 11. — 5° *Leur affranchissement*. — 1. Il est à croire que les Hébreux rendaient parfois la liberté à leurs esclaves, par libéralité, par testament, contre un rachat en argent ou par quelque autre acte équivalent. — 2. La libération de l'esclave était de droit quand le maître l'avait maltraité au point de lui faire perdre un œil ou une dent. Exod., XXI, 26, 27. — 3. On ne devait pas ramener l'esclave fugitif à son maître, mais il fallait le recueillir dans une des villes du pays. Deut., XXIII, 15, 16. Il s'agit sans doute ici surtout de l'esclave appartenant à un maître qui vit en dehors du territoire d'Israël. Il y a là une mesure absolument contraire à celle de la loi romaine, qui lançait des « fugitivaires » à la poursuite de l'esclave

échappé, le marquait au fer rouge, et lui faisait mettre un collier, comme nous en mettons au cou des chiens, pour qu'on le ramenât à son maître. Fr. de Champagny, *Les Césars*, Paris, 1876, t. IV, p. 22. Mais en Palestine, comme partout, il devait arriver souvent que des esclaves s'échappaient de chez leurs maîtres. I Reg., XXV, 10. Sous Salomon, nous voyons Séméï courir après deux des siens de Jérusalem à Geth. III Reg., II, 39, 40. L'interdiction de ramener les esclaves fugitifs devait inspirer aux maîtres



602. — Minerve surveillant le travail des esclaves. Bas-relief trouvé à Capoue. D'après Holm, Deecke et Soltau, *Kulturgeschichte des klassischen Alterthums*, 1897, p. 327.

hébreux la pensée de les attacher à leur service par de bons traitements. La législation hébraïque était beaucoup plus humaine pour les esclaves que celle des autres peuples de l'antiquité, chez qui ils étaient souvent durement traités (fig. 602).

III. Les esclaves chez les Hébreux. — 1° *Avant la captivité.* — La présence des esclaves est souvent signalée par la Sainte Écriture chez les principaux personnages. A l'exemple des chefs étrangers, du roi de Moab en particulier, Jud., III, 24, Gédéon a ses esclaves. Jud., VI, 27. Samuel prédit aux Israélites que le roi qu'ils se donneront voudra avoir des esclaves et au besoin s'emparera des leurs. I Reg., VIII, 14-16. De fait, les esclaves abondent autour de Saül, I Reg., XVI, 17; XVIII, 22; de David, I Reg., XII, 18, 19; XIII, 31, 36; de Salomon, III Reg., X, 8; Eccle., II, 7. Les esclaves de Salomon se joignent à ceux du roi de Tyr, Hiram, pour la construction du Temple. III Reg., V, 1-9; IX, 27; II Par., II, 8. Ce prince a même pour le service du Temple une classe particulière d'esclaves dont nous voyons reparaître les descendants après la captivité. I Esdr., II, 58. Voir Nathinéens. Ézéchias a des esclaves. IV Reg., XIX, 5. Le cadavre de Josias est rapporté du champ de bataille de Mageddo par ses esclaves. IV Reg., XXIII, 30. Joas et Amon sont assassinés par leurs esclaves. IV Reg., XII, 20; XIV, 5; XXI, 23. — 2° *Après la captivité.* Sur les Juifs emmenés en esclavage par les Assyriens et les Chaldéens, voir col. 228, 3°; 233, 2°. Raguel a des esclaves à Ragès. Tob., VIII, 11, 20. Esther, II, 18; III, 2, etc., vit au milieu des esclaves de la cour d'Assuérus. Durant la guerre des Machabées, il se fait un grand commerce d'esclaves juifs pris dans les combats. Quand l'armée syrienne de Nicanor pénètre en Judée, des marchands des pays voisins accourent de toutes parts pour acheter à bon compte des prisonniers qu'ils revendront comme esclaves. I Mach., III, 41; II Mach., VIII, 10, 11. Moïse avait prédit aux Israélites infidèles qu'un jour ils s'offriraient en vente à leurs ennemis, pour être esclaves, et qu'il ne se trouverait personne pour les acheter. Deut., XXVIII, 68. La prophétie s'accomplit particulièrement à la suite du siège de Jérusalem par Titus. Il y eut en tout pendant la guerre quatre-vingt-dix-sept mille prisonniers. On ne savait qu'en faire, après la prise de la ville. Ceux qui avaient plus de dix-sept ans furent envoyés aux mines d'Égypte ou aux arènes des villes des provinces romaines. Ceux qui avaient moins de dix-sept ans furent vendus à l'encan pour être esclaves. Un très grand nombre d'autres périrent de faim ou de désespoir. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 2, 3. — 3° *Esclaves remarquables.* — La Sainte Écriture nomme ou signale quelques esclaves qui ont joué un rôle plus ou moins important : Agar, l'esclave égyptienne de Sara, Gen., XVI, 1; Éliézer, l'intendant des biens d'Abraham, Gen., XV, 2; Zelpha, esclave de Lia, fille de Laban, Gen., XXIX, 24; Bala, esclave de Rachel, Gen., XXXV, 25; Doeg, l'esclave de Saül, I Reg., XXII, 9; l'esclave égyptien qui conduit David contre les Amalécites, I Reg., XXX, 13-16; Siba, l'esclave de Saül, qui renseigne David sur la descendance du feu roi, II Reg., III, 2-11; Zambri, l'esclave (ou simplement le serviteur) du roi Éla, qui prend la place de son maître, III Reg., XVI, 9, 10; Giézi, l'esclave du prophète Élisée, IV Reg., V, 20-27; l'esclave juive qui indique à Naaman le Syrien le pouvoir du prophète Élisée, IV Reg., V, 2-4; Asaias, esclave du roi Josias, IV Reg., XXII, 12; Jéraa, esclave égyptien, qui devient la souche d'une famille juive, I Par., II, 34; l'esclave qui accompagne Judith au camp d'Holopherne, Judith, VIII, 32; X, 5; XIII, 11; celle qui soutient Esther en présence d'Assuérus, Esth., XV, 10; Tobias, esclave ammonite au service des satrapes perses. II Esdr., II, 10, 19. Voir chacun de ces noms. — 4° *Remarques bibliques sur les esclaves.* — La condition de l'esclave fait souvent l'objet du mépris. Goliath traite d'esclaves les soldats de Saül. I Reg., XVII, 8. Nabal, époux d'Abigaïl, méprise David et les siens, comme des esclaves échappés à leurs maîtres, des gens venus on ne sait d'où. I Reg., XXV, 10, 11. Michol reproche à David de s'être découvert devant des esclaves pour danser en avant de l'arche. II Reg., VI, 20. Jérémie, II, 14, proteste parce que les ennemis veulent le traiter comme un esclave acheté ou né dans la maison. — La vie de l'esclave au travail est pénible; il soupire après l'ombre. Job, VII, 2. — Il ne faut pas accuser un bon esclave devant son maître, Prov., XXX, 10, ni lui causer de tort. Eccli, VII, 22. On doit, au contraire, l'aimer. Eccli., VII, 23. — C'est un malheur que l'esclave ambitieux et incapable vienne à commander et à régner. Prov., XIX, 10; XXX, 2; Eccle., X, 7. L'indocile n'apprend rien de ce qu'on lui enseigne. Prov., XXIX, 19. Le paresseux ne veut pas entendre parler de travail. Eccli., XXXVII, 14. A de tels esclaves conviennent les châtiments. Eccli., XXXIII, 27-30.

IV. Les esclaves dans le Nouveau Testament. — Bien souvent nous traduisons en français δοῦλος, *servus*, par « serviteur », parce que ceux qui portent ce nom dans les Évangiles remplissent des offices aujourd'hui dévolus aux serviteurs. En réalité, ces serviteurs sont presque toujours des esclaves proprement dits, hommes ou femmes de condition inférieure, mais s'élevant parfois, grâce à leur instruction et à leur savoir-faire, à une situation importante. — 1° Il faut donc regarder comme des esclaves le serviteur dont le centurion, son maître, demande la guérison à Notre-Seigneur, Matth., VIII, 5-13; Luc., VII, 2-10; le serviteur du grand prêtre, Malchus, auquel saint Pierre coupe l'oreille, Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50; Joa., XVIII, 10, 13, 26; les valets et les portières du palais de Caïphe, qui provoquent le reniement de saint Pierre, Matth., XXVI, 69, 71; Marc., XVI, 66, 69; Joa., XVIII, 17, 18; cet Onésime dont saint Paul demande la grâce à Philémon. Philem., 8-21. — 2° Dans les paraboles, Notre-Seigneur parle souvent d'esclaves que le père de famille envoie faire la moisson, Matth., XIII, 27, 28, ou la vendange, Matth., XXI, 34-36; Marc., XII, 2-4; Luc., XX, 10, 11; auxquels le maître demande leurs comptes, Matth., XVIII, 23-32, ou confie de l'argent à faire valoir, Matth., XXV, 14-30; Luc., XIX, 13-22; qui vont chercher les invités au festin, Matth., XXII, 3-10; Luc., XIV, 17-23; qui servent chez le père du prodigue. Luc., XV, 22-26. Notre-Seigneur daigne même esquisser

en quelques traits instructifs le portrait des esclaves employés dans une maison. Le serviteur fidèle et prudent, que le maître a chargé de veiller sur ses gens et de leur distribuer la nourriture, se verra confier des fonctions encore plus importantes, si son maître le trouve toujours à son devoir. Quant à l'esclave négligent, qui abuse de l'absence de son maître pour battre ses compagnons, manger et boire avec les débauchés, il sera maltraité comme il le mérite. Matth., XXIV, 45-51. L'esclave vigilant se tient en costume de service et la lampe à la main pour attendre le retour de son maître, à la deuxième ou à la troisième veille, c'est-à-dire même après minuit passé. Le châtiment atteindra l'esclave qui a connu la volonté du maître et ne l'a pas exécutée, et, proportion gardée, celui qui n'a pas connu la volonté de son maître, mais s'est mal comporté. Luc., XII, 35-38, 42-48. Quand l'esclave revient des champs, il a encore à préparer le souper de son maître, à le ceindre, à le servir, à attendre qu'il ait fini son repas. C'est seulement ensuite qu'il peut songer à sa propre nourriture. En servant son maître le premier, malgré sa propre fatigue, il ne fait que son devoir, sans qu'on ait à lui en rendre grâces. Luc., XVII, 7-9. — 3° Dans leurs Épîtres, les Apôtres rappellent aux maîtres les devoirs de justice qu'ils ont à remplir vis-à-vis de leurs esclaves, Col., IV, 1, et à ceux-ci la soumission à laquelle ils sont obligés à l'égard des maîtres. Eph., VI, 5; Col., III, 22; Tit., II, 9; I Petr., II, 18.

V. LES ESCLAVES DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE OU SPIRITUEL. — 1° La Sainte Écriture prend quelquefois le mot *'ébéd* dans un sens moins strict que celui d'esclave proprement dit. Elle appelle de ce nom ceux qui tiennent à quelque supérieur par un lien de dépendance, comme les ministres d'un roi, Gen., XL, 20; Exod., V, 21; I Reg., XVI, 18; XXIX, 3, etc., ceux-ci pouvant d'ailleurs parfois être des esclaves de naissance; les soldats qui obéissent à un chef militaire. II Reg., II, 12, 13; III, 22, etc. — 2° La politesse orientale exige que quand on parle à un supérieur, on se dise son esclave. Le mot *'ébéd* revient continuellement dans les textes sacrés avec ce sens métaphorique. Gen., XXXII, 18, 20; XXXIII, 5; XLII, 10; XLIII, 28; XLIV, 7; XLVI, 34; XLVII, 3; Num., XXXI, 49; XXXII, 25; Ruth, II, 13; III, 9; I Reg., XVIII, 32, etc. Abigaïl fait même répondre à David, qui lui propose de l'épouser, qu'elle est son esclave (*'âmâh*) pour être l'esclave (*šifḥâh*) qui lavera les pieds des esclaves (*'abdîm*) de son seigneur. I Reg., XXV, 41. Il est difficile de pousser plus loin la formule de l'humilité. — 3° A plus forte raison, on prend le nom d'esclave quand on parle à Dieu. Gen., XVIII, 3, 5; XIX, 19; XXXII, 10; Exod., IV, 10. Ici, le mot *'ébéd* ne constitue plus une simple formule, puisque Dieu est le maître de l'homme beaucoup plus que celui-ci ne l'est de son esclave. Le nom d'esclave ou de serviteur du Seigneur est donné à Moïse, Deut., XXXIV, 5; à Josué, XXIV, 29; à Samuel. I Reg., III, 9. Marie prend le nom de δούλη Κυρίου, « esclave du Seigneur, » Luc., I, 38, pour marquer son total acquiescement à la volonté divine, qui lui est révélée par l'ange. Dieu se plaît lui-même à appeler son *'ébéd,* « son esclave, » c'est-à-dire son serviteur parfaitement obéissant, Moïse, Jos., I, 2, 7; Job, I, 8; II, 3; David, II Reg., VII, 5; III Reg., XI, 13; etc. Il appelle aussi de ce nom son peuple élu, Is., XLI, 8; Jer., XLVI, 27, 28, pour indiquer ce qu'il devrait être plutôt que ce qu'il est, et même Nabuchodonosor, Jer., XXV, 9; XXVII, 6, en tant qu'agissant au nom de Dieu pour le châtiment des Israélites. — 4° Les Apôtres aiment à s'appeler dans un sens figuré les « esclaves de Jésus-Christ », c'est-à-dire ses ministres. Rom., I, 1; Phil., I, 1; Jac., I, 1; II Petr., I, 1; Jude, 1. Saint Paul fait profession d'être l'esclave de tous. I Cor., IX, 19; II Cor., IV, 5. Les chrétiens, jadis « esclaves du péché », Joa., VIII, 34; Rom., VI, 17; II Petr., II, 19, sont devenus par la grâce « esclaves de la justice », Rom., VI, 18, et du Christ. I Cor., VII, 22.

VI. LE MESSIE *'ÉBÉD* DE JÉHOVAH. — Par deux fois, le Seigneur promet d'envoyer au monde son *'ébéd.* Is., XLII, 1; Zach., III, 8. Jésus-Christ a été cet *'ébéd;* « il s'est anéanti en prenant la forme d'esclave, » Phil., II, 7, et n'a véeu sur la terre que pour faire la volonté de son Père, comme un esclave fidèle fait celle de son maître. Joa., VI, 38. Cf. H. Hottinger, *De servo Dei electo,* dans le *Thesaurus* de Hasée et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 892-897. — Voir M. Maimonide, *De servis et ancillis tractatus,* trad. de J. C. Kall, Copenhague, 1744; M. Mielziner, *Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt,* in-8°, Copenhague, 1859; Sam. Meyer, *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer,* 2 in-8°, Leipzig, 1862-1866, t. II, p. 40-67. H. LESÊTRE.

ESCOBAR Y MENDOZA Antoine, jésuite espagnol, né à Valladolid en 1589, mort dans la même ville le 4 juillet 1669. Entré au noviciat des Jésuites le 16 mars 1605, il fut presque toute sa vie appliqué à la prédication et se fit un nom dans la chaire; il prêcha pendant cinquante ans le carême. Ses ouvrages sur l'Écriture Sainte se ressentent un peu de ce ministère, auquel il s'adonna spécialement. Mais c'est surtout comme théologien moraliste qu'il est connu, grâce à Pascal, qui a immortalisé son nom. Ses ouvrages exégétiques sont : 1° *In caput VI Joannis de augustissimo ineffabilis Eucharistiæ arcano,* in-f°, Valladolid, 1624. — 2° *In Evangelia Sanctorum et temporis, Christi, Deiparæ, Apostolorum... Tomus primus de Sanctis. Christus. Volumen prius,* in-f°, Arcos, 1637; — *Volumen I-VI. Lignum vitale,* in-f°, Lyon, 1642-1648. Chacun de ces volumes a un sous-titre : *Christi vita, — Christi solemnia, — Maria vera, — Sunamitis, — Apostoli, — Religionum fundatores, — Angeli, martyres, confessores..., defunctorum obsequia.* — 3° *In Evangelia temporis commentarii. Lignum vitale Christi miracula, — persecutiones, — colloquia, — sermones, — prophetiæ, — parabolæ,* 6 in-f°, Lyon, 1648. — 4° *Vetus ac Novum Testamentum litteralibus et moralibus commentariis illustratum,* 8 in-f°, Lyon, 1652-1667. — 5° *In Canticum commentarius sive de Mariæ Deiparæ elogiis,* in-f°, Lyon, 1669. C. SOMMERVOGEL.

1. ESCOL (hébreu : *'Éškôl;* Septante : Ἐσχώλ), Amorrhéen, frère de Mambré et d'Aner; tous les trois firent alliance avec Abraham et poursuivirent avec lui Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 13, 24. Ils habitaient près d'Hébron. Gen., XIII, 18. La vallée d'*'Éškôl,* aux environs de cette ville, lui doit son nom, d'après quelques-uns. Voir ESCOL 2. Josèphe, *Ant. jud.,* I, X, 2, le nomme Ἐσχώλης, et prétend qu'il était l'aîné : ce qui s'accorde bien avec l'ordre suivi par les Septante, dans Gen., XIV, 24; mais non avec l'hébreu massorétique, qui nomme Aner le premier.

2. ESCOL (VALLÉE D') (hébreu : *Naḥal 'Éškôl;* Septante : φάραγξ βότρυος; Vulgate : *Torrens botri,* Num., XIII, 24; *Nehelescol, id est Torrens botri,* Num., XIII, 25; *Vallis botri,* Num., XXXII, 9; Deut., I, 24), vallée des environs d'Hébron, d'où les espions envoyés par Moïse, pour explorer la Terre Promise, rapportèrent une magnifique grappe de raisin, avec des grenades et des figues. Num., XIII, 24; XXXII, 9; Deut., I, 24. Les versions grecque et latine ont traduit littéralement l'hébreu; *'éškôl* veut dire, en effet, « grappe » de raisin. D'après le texte sacré, Num., XIII, 25, le lieu en question devait son nom au fait lui-même mentionné Num., XIII, 24. Il faut remarquer cependant que, bien avant l'arrivée des Hébreux en Chanaan, l'un des frères de Mambré s'appelait Escol. Gen., XIV, 13. Celui-ci aurait-il primitivement, comme celui-là, donné son nom à une vallée voisine d'Hébron, nom que les Israélites auraient plus tard

appliqué sous forme de paronomase, suivant leur habitude? Nous ne savons. — Eusèbe, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 299, expliquant le φάραγξ βότρυος, dit, d'après une tradition, que « c'est Gophna (aujourd'hui *Djifnêh*), dont le nom signifie *vigne,* et qui est éloignée d'Ælia de quinze milles (vingt-deux kilomètres), sur la route conduisant à Neapolis (Naplouse) ». Mais il a soin d'ajouter : « on se demande si cette tradition est fondée. » Il n'y a, en effet, aucune raison pour aller chercher si loin l'endroit dont nous parlons. Saint Jérôme, *Epist. CVIII, Epitaph. Paulæ,* t. XXII, col. 886, est plus dans le vrai en le plaçant au sud de Jérusalem, entre Bethsur (actuellement *Beit Sour*) et Hébron. On a signalé au nord de cette dernière ville, à quelques minutes de distance, une source appelée *'Aïn Keschkaléh,* mais mentionnée aussi sous la dénomination d'*'Aïn Eskali* par Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 97; *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 210, et F. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 152, Quelle est la vraie forme du mot? Est-ce un même nom. dont la prononciation vulgaire laisserait tomber la première consonne? Ce sont des questions qu'il nous serait difficile de trancher. Il y a donc là une certaine similitude, mais elle n'assure pas complètement l'identification. Suivant M. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 216, la colonie israélite qui habite aujourd'hui Hébron identifie la vallée d'Escol avec l'*ouadi Teffâh,* qui s'étend à l'ouest-nord-ouest de cette ville, vallée où l'on admire encore de belles plantations de vignes. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces environs d'Hébron sont réputés pour leur fertilité, riches en vignobles et arbres à fruits, oliviers, figuiers, grenadiers, etc. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 214; *Physical Geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 110; H. B. Tristram, *The Land of Israel,* Londres, 1866, p. 397; W. M. Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine,* Londres, 1881, p. 277; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 237. D'après ces auteurs, c'est là qu'on voit les plus beaux raisins de tout le pays. On y trouve des grappes pesant dix et douze livres. Cependant si celle que cueillirent les explorateurs hébreux fut « portée par deux hommes au moyen d'une perche », Num., XIII, 24, ce n'est pas qu'un seul en eût été incapable, mais ce mode de transport permettait de la conserver plus fraîche jusqu'au retour.

A. LEGENDRE.

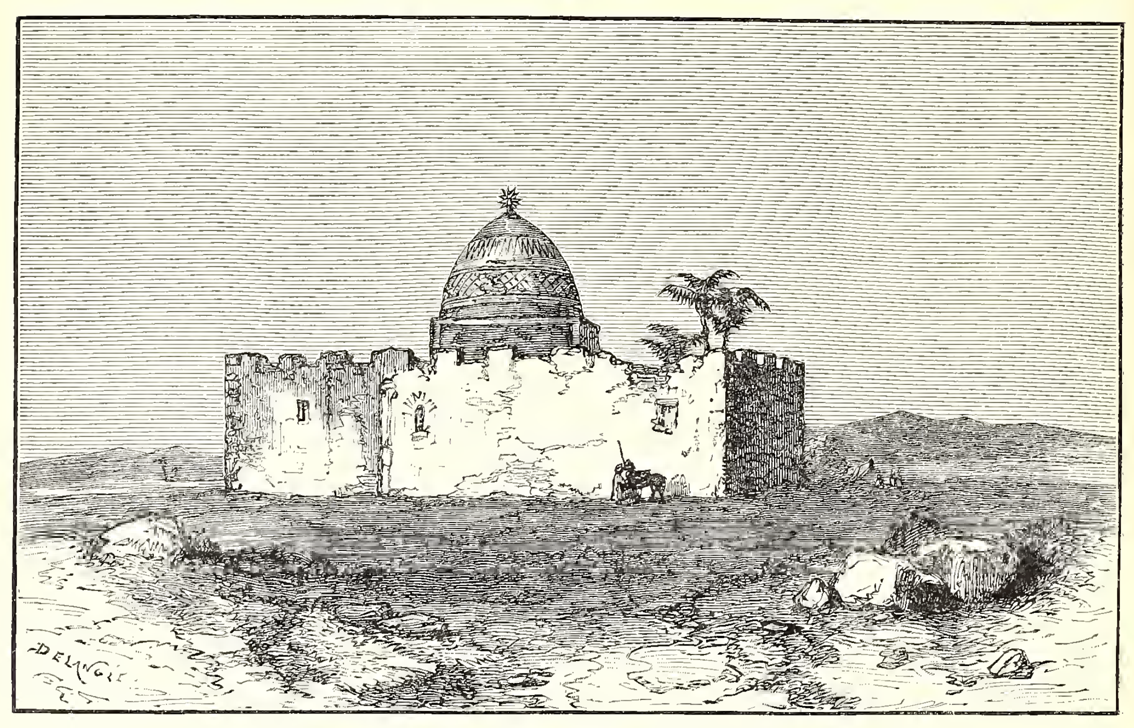
ESDRAS. Hébreu : *'Ézrâ',* « secours ; » Septante : Ἔσδρας. Nom de plusieurs personnages et titre de deux livres canoniques et de deux livres apocryphes.

1. ESDRAS, prêtre et scribe, qui ramena de Babylone en Judée la seconde caravane de captifs, auteur du premier livre d'Esdras (Voir ESDRAS 5).

I. HISTOIRE D'ESDRAS. — Il nous a fait connaître lui-même sa généalogie. I Esdr., VII, 1-5. Il descendait d'Aaron par Phinées, Achitob, Sadoc, Helcias. Il se dit fils de Saraïas. Quelques commentateurs pensent que le mot « fils » doit se prendre ici à la lettre et que son père était réellement un prêtre, d'ailleurs inconnu, appelé Saraïas; mais on croit plus communément que le mot « fils » signifie simplement dans ce passage, comme dans plusieurs autres, « descendant » et qu'Esdras, énumérant seulement ses principaux ancêtres, rappelle qu'il avait pour aïeul le grand prêtre Saraïas, contemporain de Sédécias, qui fut mis à mort à Reblatha par ordre de Nabuchodonosor, IV Reg., XXV, 18-21, environ 130 ans avant l'arrivée de son arrière-petit-fils en Palestine. — Les détails authentiques de l'histoire d'Esdras ne nous sont connus que par le livre qu'il nous a laissé, I Esdr., VII-X, et par celui de Néhémie. II Esdr., VIII; XII, 26. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, V, 1-5. — Le temple de Jérusalem, que le décret de Cyrus en 536 avait permis de rebâtir, I Esdr., I, 1-4, avait été enfin achevé, après de longues difficultés et au prix de grands efforts, en 516, sous le règne de Darius Ier, fils d'Hystaspe. Esdras, plein de zèle et de piété en même temps que de science, conçut à Babylone, où il vivait au milieu des Juifs, qui y étaient demeurés depuis Cyrus, le projet d'aller à Jérusalem, pour y rehausser l'éclat du culte qu'on rendait à Dieu dans son temple et pour travailler à la réforme des abus qui s'étaient glissés parmi les Juifs de Palestine. Afin de réaliser son dessein, il mit à profit la faveur dont il jouissait auprès du roi de Perse, Artaxerxès Ier Longuemain (464-424). Voir ARTAXERXÈS 1, t. I, col. 1040. Il obtint de ce prince l'autorisation d'aller en Judée avec d'autres Juifs vivant comme lui à Babylone, et au nombre de plus de 1700. I Esdr., II, 1-58; VII, 7; VIII, 1-14. Le roi lui donna en même temps une somme d'argent, lui permit d'emporter les offrandes qui lui seraient faites pour le temple, et de demander aux gouverneurs royaux les sommes qui pourraient lui être nécessaires jusqu'à concurrence de cent talents d'argent, etc. Les prêtres, les lévites et les serviteurs du temple étaient en même temps affranchis de tout impôt, et Esdras recevait des pouvoirs très étendus qui comprenaient même le droit de vie et de mort. I Esdr., VII, 13-26.

Esdras donna rendez-vous à ceux qui devaient l'accompagner en Judée, sur les bords du fleuve Ahava (voir t. I, col. 290). Là on célébra un jeûne, pour obtenir un heureux voyage. On se mit en route sans aucune escorte. I Esdr., VIII, 22. Douze des principaux prêtres, aidés par dix de leurs frères, furent chargés du trésor. I Esdr., VIII, 24-30. Toute la caravane partit d'Ahava le 12 du premier mois, VIII, 31, et elle arriva sans accident à Jérusalem le premier jour du cinquième mois (459 avant J.-C.), VII, 8-9. Après avoir remis au Temple les trésors apportés de la Chaldée et avoir offert des sacrifices, Esdras se mit aussitôt à l'œuvre de la réforme qu'il avait projetée. Elle consista principalement à obliger les prêtres, les lévites et les autres Israélites qui avaient épousé des femmes païennes à s'en séparer, afin d'échapper aux dangers de perversion auxquels plusieurs avaient succombé. I Esdr., IX-X. Il accomplit cette œuvre dans un espace d'environ six mois, I Esdr., X, 17, et avec le plus grand succès, car on ne voit pas qu'il ait rencontré de résistance sérieuse. Le premier livre d'Esdras se clôt brusquement sur le récit détaillé de ce fait, et avec la liste de ceux qui répudièrent leurs épouses étrangères. Pendant les treize années suivantes, nous ignorons ce que fit le réformateur. La vingtième année d'Artaxerxès Longuemain (444), nous le retrouvons à Jérusalem avec Néhémie. II Esdr., II, 1; VIII, 1. On suppose généralement qu'il était resté, dans l'intervalle, en Judée, comme gouverneur du pays; mais comme il n'avait quitté Babylone qu'avec une mission temporaire, I Esdr., VII, 14-15, on peut croire aussi qu'il était retourné auprès du roi de Perse, après les événements racontés à la fin de son livre: on s'expliquerait ainsi plus aisément, par son absence, les abus qui s'étaient de nouveau produits à Jérusalem à la suite de son départ et que le livre de Néhémie nous fait connaître. Néhémie était arrivé à Jérusalem avec des pouvoirs fort étendus, attachés à son titre d'ATHERSATHA (t. I, col. 1221). Esdras fut son principal auxiliaire dans toutes ses réformes religieuses, cf. II Esdr., VIII, 9; XII, 26; c'est lui qui lit la Loi au peuple, qui l'interprète aux lévites, etc. II Esdr., VIII, 1-6, 13. Sa présence est mentionnée lors de la dédicace des murailles de Jérusalem, II Esdr., XII, 35; mais son nom ne figure pas parmi ceux qui signèrent l'alliance, II Esdr., X, 1-27 (l'opinion de ceux qui supposent que le Saraïas ou l'Azarias du ẏ. 2 est Esdras semble peu vraisemblable). La signature de celui qui avait été un des principaux promoteurs de cet acte put être considérée comme inutile. (Sur l'opinion qui place les derniers événements de I Esdras après Néhémie, voir t. I, col. 1041.) — La date de la mort d'Esdras

est inconnue. Comme il n'est pas question de lui à l'époque du second voyage de Néhémie à Jérusalem, la trente-deuxième année d'Artaxerxès Longuemain (433), on peut admettre qu'il était mort en Judée avant 433, ou bien qu'il était retourné en Babylonie. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, v, 5, il serait mort à Jérusalem; mais cet historien paraît mal renseigné sur la fin du célèbre réformateur, car il le fait mourir avant l'arrivée de Néhémie en Palestine, ce qui est en contradiction formelle avec II Esdr., II, 1; VIII, 1. D'après une tradition juive, il serait mort à Babylone, à l'âge de cent vingt ans; d'après une autre tradition, c'est en revenant de Jérusalem à Suse, à la cour d'Artaxerxès, qu'il aurait terminé sa vie, dans le cours de son voyage, à Zamzoumou, sur le Tigre, près du confluent de ce fleuve avec



603. — Tombeau d'Esdras, sur les bords du Tigre, d'après une tradition juive.

l'Euphrate. A. Layard, *Nineveh and Babylon*, 1853, p. 501-502. On voit là un tombeau qui porte son nom (fig. 603), et qui est depuis des siècles un lieu de pèlerinage pour les Juifs. — Esdras est l'auteur du livre qui porte son nom (I Esdras). On lui attribue aussi la rédaction des Paralipomènes; quelques-uns ont cru, mais sans raison, qu'il avait également composé les deux derniers livres des Rois. Quant aux livres apocryphes connus sous les noms de troisième livre d'Esdras et d'Apocalypse ou quatrième livre d'Esdras, voir plus loin, col. 1948, et t. I, col. 765.

II. Légendes sur Esdras. — Esdras avait joué un rôle important à son époque, et les réformes qu'il avait introduites parmi les Juifs revenus de la captivité lui avaient acquis une telle réputation, que la légende ne tarda pas à s'emparer de sa personne et à en faire comme un second Moïse. Voir Jost, *Geschichte des Israeliten*, Berlin, 1828-1847, t. III, p. 44. — 1° On lui attribua, et avec quelque raison sans doute, une grande part dans la fixation du canon de l'Ancien Testament (Voir Canon, col. 138-140). — 2° Un livre apocryphe, le quatrième livre d'Esdras, XIV, 22-47, raconte qu'il dicta de mémoire tous les livres hébreux de l'Ancien Testament, qui avaient été perdus. Cette fable trouva créance, même chez quelques Pères de l'Église. Voir J. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, CCXXXIV, 2e édit., Hambourg, 1722, t. II, p. 1156-1160. — 3° Les auteurs juifs du moyen âge ont fait d'Esdras le président de ce qu'ils appellent la Grande Synagogue, כנסת הגדולה, *kenéséṭ hag-gedôlâh;* mais tout est controversé au sujet de cette institution, même son existence. Voir Canon, col. 140. — 4° La substitution de l'écriture carrée à l'ancienne écriture phénicienne, dans la transcription des Livres Saints, fut l'œuvre d'Esdras, d'après le Talmud, *Sanhedrin*, c. 2. Cf. S. Jérôme, *Prolog. galeat.*, t. XIX, col. 548-549. Il est néanmoins plus admissible que l'écriture hébraïque se modifia insensiblement et se transforma d'elle-même avec le temps par variations graduelles. Voir Écriture, col. 1581-1582. On pourrait seulement supposer qu'Esdras autorisa officiellement, dans la transcription des Livres Saints, l'emploi de l'écriture carrée, déjà usitée dans l'usage profane. — Quant à l'invention des points-voyelles, dont on a voulu faire aussi honneur à Esdras (voir Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, CCXXXV, p. 1160-1161), elle lui est de beaucoup postérieure, parce que ces points n'existaient pas encore lorsque saint Jérôme fit sa traduction de l'Ancien Testament. — 5° Les traditions juives attribuent à Esdras, probablement avec plus de raison, une part importante dans l'organisation des synagogues. On dit que ce fut lui qui établit le תורגמן, *tôrgoman,* drogman ou « interprète », chargé de traduire et d'expliquer au peuple les Livres Saints. *Megilla*, f° 74. Voir Synagogue. — 6° Certains rationalistes de nos jours ont abusé des fables juives sur Esdras pour lui attribuer, sans preuves, la rédaction définitive du Pentateuque et du livre de Josué. Voir Pentateuque. F. Vigouroux.

2. **ESDRAS**, prêtre qui revint de Babylone avec Zoro-

babel. II Esdr., XII, 1, 13. En comparant la liste de ce chapitre XII avec celle du chapitre X, on est porté à identifier cet Esdras avec Azarias : la différence des noms est peu considérable en hébreu non ponctué entre עזריה (Azarias) et עזרא (Esdras) : une faute de copiste était facile à faire.

3. ESDRAS, un des chefs de Juda qui assistait à la dédicace des murs de Jérusalem et accompagnait Néhémie. II Esdr., XII, 33.

4. ESDRAS. Un personnage de ce nom est mentionné par la Vulgate dans II Mach., VIII, 23; mais c'est par erreur. Il s'agit, comme on lit dans le grec et le syriaque, d'Éléazar, le frère de Judas Machabée. Voir ÉLÉAZAR 8, col. 1651.

5. ESDRAS (PREMIER LIVRE D'). Hébreu : עזרא, *'Ezra'*; Septante : Ἔσδρας πρῶτος; Vulgate : *Liber primus Esdræ.*

I. IL EST DISTINCT DU LIVRE DE NÉHÉMIE ET DES PARALIPOMÈNES. — 1° Dans nos Bibles actuelles, le premier livre d'Esdras est séparé du second et porte un titre particulier; mais ces deux écrits ont été réunis autrefois et étaient considérés par les Juifs comme ne formant qu'un seul et même ouvrage. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, qui ne comptait que treize livres historiques de Moïse à Artaxerxès Ier, groupait par conséquent les deux livres d'Esdras. Saint Méliton de Sardes, qui reproduit le canon juif de l'Ancien Testament, ne mentionne qu'un seul livre d'Esdras. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 397. Le *Baba bathra* (voir CANON, col. 140) n'en connaît qu'un non plus. L'union des deux écrits a persévéré longtemps chez les Juifs. Les massorètes ne comptent Esdras et Néhémie que pour un livre, ספר עזרא, qui contient 688 versets, et dont le milieu se trouve Neh., III, 32. J. Buxtorf, *Tiberias,* Bâle, 1620, p. 134. Dans beaucoup de manuscrits hébreux, Néhémie n'est que la seconde partie du livre d'Esdras, et dans quelques-uns qui proviennent d'Espagne ou de Naples, le copiste a continué la ligne et n'a laissé aucun intervalle entre les deux écrits. De Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1788, t. IV, p. 157. On ne sait pas à quelle époque la séparation des deux livres s'est opérée dans les textes hébraïques et le second a reçu le titre de *Néhémie.* On peut légitimement présumer que c'est sous l'influence et par imitation des Bibles chrétiennes. — Anciennement toutefois, les chrétiens ont connu et suivi l'usage juif de réunir en un seul volume les deux livres d'Esdras. Si les manuscrits des Septante contiennent deux livres d'Esdras, les plus anciens, tels que l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus,* appellent Ἔσδρας πρῶτος l'écrit apocryphe que nous nommons le *troisième livre d'Esdras,* et reproduisent sous le titre d'Ἔσδρας δεύτερος les deux livres d'Esdras et de Néhémie. Ainsi procèdent encore la *Synopsis Sacræ Scripturæ* qui porte le nom de saint Athanase, t. XXVIII, col. 332, et saint Chrysostome, *Synopsis Sacræ Scripturæ,* t. LVI, col. 358. Plusieurs canons latins de la Bible ne mentionnent qu'un seul livre d'Esdras; ainsi le catalogue du *Codex Claromontanus* (voir col. 147), qui compte 1500 versets ou stiques; le canon découvert par Mommsen, qui annonce vingt-quatre livres de l'Ancien Testament et n'en nomme que vingt-trois, les deux livres d'Esdras étant oubliés (voir col. 152); le canon du *Codex Amiatinus,* cf. Tischendorf, *Codex Amiatinus,* Leipzig, 1854, p. XVI; le canon d'un manuscrit de Bobbio, publié par Mabillon, *Musæum italicum,* Paris, 1687, t. I, p. 397; cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. II, Erlangen et Leipzig, 1890, p. 285; enfin le canon des soixante livres canoniques, cf. Zahn, *ibid.*, p. 291. Dans plusieurs manuscrits latins de la Vulgate, Esdras et Néhémie sont divisés comme un seul tout, en soixante-cinq, trente-six ou trente-huit chapitres. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 349. Les Pères grecs et latins, tout en admettant deux livres d'Esdras, savaient que les Juifs les réunissaient en un seul volume. Origène, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 581; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, t. XXXIII, col. 500; S. Athanase, *Epist. fest. XXXIX*, t. XXVI, col. 1777; S. Épiphane, *De ponderibus et mensuris*, 4, t. XLIII, col. 244; S. Hilaire de Poitiers, *Ps. prol.*, n. 15, t. IX, col. 241; S. Jérôme, *Epist. LIII ad Paulinum*, n. 7, t. XXII, col. 548; *Præf. in lib. Esdr.*, t. XXVIII, col. 1403; Rufin, *In Symbolum Apostol.*, 37, t. XXI, col. 374; S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 28, t. LXXXII, col. 233. Deux livres d'Esdras sont mentionnés dans le 85e canon apostolique : Ἔσδρα δύο; cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, 1890, p. 192; dans le canon du concile de Laodicée : Ἔσδρας α' καὶ β'; Zahn, *op. cit.*, p. 202; par saint Amphiloque : Ἔσδρας πρῶτος, εἶθ' ὁ δεύτερος, *Ad Seleucum*, t. XXXVII, col. 1593; dans le décret de Gélase (voir col. 154); dans la lettre de saint Innocent à Exupère, évêque de Toulouse (Zahn, *op. cit.*, p. 245); dans le canon du concile d'Hippone (Zahn, *ibid.*, p. 252); par saint Augustin, *De doctrina christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41; par Cassiodore, relatant l'ordre de l'ancienne version latine, *Institut. div. litt.*, XIV, t. LXX, col. 1125; par Nicéphore, *Chronograph.*, t. C, col. 1057. Mais dom Calmet, *Dissertation sur le troisième livre d'Esdras,* dans le *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1724, t. III, p. 250, pense que « quand les Pères et les conciles des premiers siècles ont déclaré les deux livres d'Esdras canoniques, ils l'entendaient suivant leurs exemplaires, qui ne faisaient qu'un livre du premier d'Esdras et de Néhémie, et qui comptaient pour premier d'Esdras celui qui est le troisième dans nos Bibles ». M. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 92, adopte ce sentiment et dit que l'ancienne Vulgate latine comprenait Esdras et Néhémie réunis. Quoi qu'il en soit, les commentateurs catholiques modernes expliquent généralement l'union des deux livres d'Esdras en un seul par le groupement que les Juifs firent de leurs Livres Saints de façon à ne pas dépasser les vingt-deux ou vingt-quatre lettres de l'alphabet hébreu ou grec. Ils tiennent ces deux écrits pour deux livres bien distincts, qui se relient intimement l'un à l'autre, mais dont le style, malgré certaines analogies frappantes, accuse deux auteurs différents. Voir NÉHÉMIE (LIVRE DE).

2° Plusieurs critiques rationalistes de nos jours, s'appuyant sur l'ancienne réunion d'Esdras et de Néhémie, ne se sont pas contentés de réunir ces deux écrits; ils les ont rapprochés encore des Chroniques ou Paralipomènes, et, faisant ressortir les affinités de plan, de méthode et de style que présentent ces trois livres, ils y ont vu les différentes parties d'un même tout, d'un ouvrage compact et unique, que Reuss, *La Bible, Ancien Testament,* 4e partie, Paris, 1878, p. 3-51, a désigné sous l'appellation commune de *Chronique ecclésiastique de Jérusalem.* Non seulement les trois livres se suivent chronologiquement et ont entre eux unité de fond pour les choses racontées et la manière dont elles sont présentées; mais même dans l'état actuel du texte, il reste des traces de l'unité primitive. Il semble, en effet, qu'entre les Chroniques et Esdras notamment, il y ait eu rupture violente plutôt que séparation, et la rupture a laissé subsister dans chaque partie des fragments qui la dévoilent à tous les regards et qui s'adaptent à merveille dès qu'on les rapproche. Les Chroniques, II Par., XXXVI, 22 et 23, se terminent par le décret de Cyrus, qui rend aux Juifs captifs la liberté de retourner à Jérusalem. Le premier livre d'Esdras, I, 1-4, débute par le même décret. Mais ce qui est tout à fait singulier, c'est que le texte du décret est incomplet à la fin des Paralipomènes et que la coupure s'est produite au milieu d'une phrase qui reste inachevée et dont la suite se lit I Esdr., I, 3. Il y a là une lacune béante entre

deux livres qui étaient primitivement unis, et qu'un travail d'école a plus tard plus ou moins heureusement séparés. Cf. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 79; M. Vernes, *Paralipomènes*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, Paris, 1881, p. 189-191. Cette conclusion peut paraître spécieuse; elle ne s'impose pas. La parenté littéraire des Paralipomènes et du premier livre d'Esdras s'explique suffisamment par la communauté d'auteur. La répétition du décret de Cyrus se comprend, puisque cet acte de liberté est la conclusion nécessaire des Chroniques et le point de départ du retour des captifs. Esdras l'a cité incomplètement la première fois, parce qu'il voulait en rapporter le texte intégral dans un autre ouvrage. R. Cornely, *Hist. et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. II, 1ª pars, Paris, 1887, p. 329. Cf. J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque*, t. II, Paris, 1887-1888, p. 16-23.

II. ARGUMENT ET DIVISION DU LIVRE. — Le premier livre d'Esdras raconte l'histoire du retour et de l'établissement en Judée, d'abord sous la conduite de Zorobabel, puis sous celle d'Esdras lui-même, d'un certain nombre de Juifs captifs en Chaldée. Il commence par le décret de Cyrus, qui, en 536 avant J.-C., permit aux Israélites, transportés en Chaldée par Nabuchodonosor, de retourner dans leur patrie et de rebâtir le Temple de Jérusalem. Il relate les suites heureuses de ce décret de liberté et conduit son récit jusqu'au delà de la septième année du règne d'Artaxerxès Longue-Main. Il embrasse donc une période d'environ quatre-vingts ans; mais il est loin de rapporter tous les faits qui se sont produits dans ce laps de temps. Le récit ne contient que les événements les plus importants de cette période et concerne presque exclusivement la reconstruction du Temple au milieu des plus grandes difficultés et la restauration de la ville et du culte divin. Il se divise tout naturellement en deux parties principales, dont les événements sont séparés par un intervalle de cinquante-neuf ans. La première, I-VI, comprend le retour des Juifs sous la conduite de Zorobabel et leurs travaux pour reconstruire le Temple, de 536 à 516 avant J.-C. La seconde, VII-IX, raconte le départ d'une nouvelle caravane de Juifs rapatriés, la septième année d'Artaxerxès Longue-Main (457), et les efforts d'Esdras, leur chef, pour remettre en vigueur les prescriptions de la loi mosaïque et réorganiser le culte dans le Temple restauré.

III. ANALYSE DU LIVRE. — *PREMIÈRE PARTIE. Retour en Judée, sous la conduite de Zorobabel, d'une première caravane de Juifs exilés, et reconstruction du Temple de Jérusalem,* I, 1-VI, 22. — 1° Voyage de la caravane, entrepris sous les auspices de Cyrus et heureusement réalisé, I, 1-II, 70. — 1. Édit de Cyrus, roi des Perses, permettant la rentrée des Juifs en Palestine et la reconstruction du Temple de Jérusalem, I, 1-4. — 2. Départ d'une colonie de Juifs pour la Terre Sainte, 5-6. — 3. Cyrus fait rendre aux partants les vases et objets sacrés que les Chaldéens avaient enlevés du Temple de Jérusalem, 7-11. — 4. Liste des Juifs qui revinrent à Jérusalem avec Zorobabel, II, 1-70: hommes du peuple, 2-35; prêtres, 36-39; lévites, 40-42; Nathinéens, 43-54; fils des serviteurs de Salomon, 55-58; Juifs, laïques ou prêtres, qui ne purent indiquer d'une manière certaine leur lignée, 59-63; nombre total des rapatriés, 64-67; leur heureuse arrivée en Palestine, 68-70. — 2° Reconstruction du Temple, commencée sans retard et bientôt suspendue à cause de la jalousie des Samaritains, III, 1-IV, 24. — 1. Érection de l'autel des holocaustes, reprise du sacrifice perpétuel et célébration de la fête des Tabernacles, III, 1-5. — 2. Commencement des fondations du Temple, 6-13. — 3. Opposition que les Samaritains font à la reconstruction du Temple, IV, 1-5. — 4. Leurs manœuvres auprès des rois de Perse pour empêcher la restauration de la ville de Jérusalem, 6-16. — 5. Réponse d'Artaxerxès, qui interdit toute reconstruction, 17-22. — 6. Interruption des travaux commencés, 23-25. — 3° Reprise et achèvement de la construction du Temple, V, 1-VI, 22. — 1. Encouragés par les prophètes Aggée et Zacharie, les Juifs reprennent leurs travaux sans demander l'autorisation du roi, V, 1-2. — 2. Le gouverneur Thathanai en réfère à Darius, 3-17. — 3. Darius permet, par un rescrit, de poursuivre la reconstruction du Temple, VI, 1-12. — 4. Les Juifs achèvent les travaux et font la dédicace solennelle du nouveau Temple, 13-18. — 5. Célébration de la fête de la Pâque, 19-22. — *DEUXIÈME PARTIE. Esdras ramène une seconde caravane d'Israélites et poursuit l'œuvre de la restauration religieuse de la Judée,* VII, 1-X, 44. — 1° Retour d'Esdras et de ses compagnons de Babylone à Jérusalem, VII, 1-VIII, 36. — 1. Généalogie d'Esdras, VII, 1-5. — 2. Récit du voyage, 6-10. — 3. Édit d'Artaxerxès, conférant à Esdras une autorité suprême pour régler en Palestine toutes les affaires religieuses et civiles, 11-26. — 4. Action de grâces qu'Esdras rend à Dieu pour cet édit, 27-28. — 5. Liste des Juifs qui revinrent avec Esdras, VIII, 1-14. — 6. Préparatifs du départ, 15-30. — 7. Voyage et arrivée à Jérusalem, 31-36. — 2° Annulation des mariages illicites que beaucoup d'Israélites, précédemment revenus de la captivité, avaient contractés en Palestine, IX, 1-X, 44. — 1. Les chefs du peuple révèlent à Esdras l'existence de ces mariages, IX, 1-2. — 2. Tristesse et prière d'Esdras, 3-15. — 3. Ordre qu'il donne de répudier les femmes étrangères, X, 1-17. — 4. Liste des coupables, 18-44: parmi les prêtres, 18-22; les lévites, 23-24, et les laïques, 25-43.

IV. UNITÉ DU LIVRE MALGRÉ LA DIVERSITÉ DES SOURCES. — A la première lecture, le livre d'Esdras, dans son état actuel, paraît n'être qu'une compilation qui groupe plus ou moins heureusement des morceaux différents d'origine, de nature et de langue. On y trouve des documents officiels, des lettres de gouverneurs, des firmans royaux, dont quelques-uns sont reproduits dans leur langue originale, le chaldéen. On y remarque deux écrivains qui parlent à la première personne et se donnent comme les témoins oculaires des événements successifs qu'ils racontent. L'un rapporte des faits qui se sont passés au début du règne de Darius, fils d'Hystaspe, en 521, I Esdr., V, 4; l'autre, ce qui est advenu la septième année d'Artaxerxès Longue-Main, en 457. I Esdr., VII, 28. Enfin le style et la rédaction ne sont pas partout uniformes et offrent des disparates. On en a conclu que l'ouvrage entier manquait d'unité et n'était qu'une indigeste compilation. — La conclusion est certainement exagérée, car l'unité du livre peut se concilier avec la diversité des sources consultées ou des documents employés par l'auteur. Celui-ci a pu introduire dans son récit des pièces officielles qu'il avait sous la main, ou même des narrations étrangères qui répondaient à son but et qu'il agençait dans sa propre composition. L'emploi de documents différents n'est donc pas de soi un indice de la diversité des auteurs dans le premier livre d'Esdras. Seul l'examen des morceaux détachés peut donner la solution du problème et servir à déterminer exactement la nature de la composition de cet écrit.

Les critiques, qui admettent généralement la multiplicité des documents employés dans le premier livre d'Esdras, ne sont pas parvenus à s'entendre sur leur nombre et leur étendue. Les uns procèdent avec modération et aboutissent à des conclusions qui ne manquent pas de vraisemblance; les autres multiplient à plaisir les morceaux et font de l'ouvrage entier une mosaïque de pièces disparates et mal agencées. De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1817, p. 218-219, distinguait deux documents, insérés dans la première partie du livre. L'un est la liste des Juifs revenus avec Zorobabel, II, 1-70. L'autre, IV, 8-

VI, 18, rédigé en chaldéen, n'est pas la simple reproduction de lettres ou décrets, comme VII, 12-26; c'est une narration particulière de la reconstruction du Temple de Jérusalem. De plus, le récit de la célébration solennelle de la Pâque, VI, 19-22, est peut-être ajouté par une autre main, parce qu'au ŷ. 22 Darius est désigné sous le nom de roi d'Assyrie. La seconde partie du livre, qui rapporte les faits survenus la septième année du règne d'Artaxerxès Longue-Main, quoiqu'elle forme un tout, n'est pas d'une seule main. Le morceau, VII, 27-IX, 15, où Esdras parle à la première personne, est manifestement de lui, et il faut y rattacher le document chaldéen, VII, 12-26. Le chap. X, où il est question d'Esdras à la troisième personne, ressemble certainement aux précédents, et peut être attribué soit à lui-même, soit à l'un de ses compagnons de retour. Les ŷŷ. 1-11 du chap. VII ont été plus tard mis en tête de l'écrit d'Esdras par un des admirateurs du célèbre scribe. Tous ces morceaux ont vraisemblablement été réunis à une date postérieure encore, et peut-être la compilation est-elle l'œuvre de l'auteur de VI, 19-22. Ces conclusions ont été adoptées avec des modifications plus ou moins grandes par tous les critiques rationalistes. Les voici dans leur dernier état, telles qu'elles sont proposées par Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, Paris, 1893, p. 2, note 3, et p. 97 et 119. Les six premiers chapitres d'Esdras sont composés de deux documents : l'un (A), de vraie valeur historique, s'étend de II, 1 à IV, 5, puis de VI, 14 à VI, 22; l'autre (B), plein de pièces apocryphes, comprend le chap. I, puis IV, 6-VI, 13. Les quatre derniers ont été composés, ainsi que les chap. VIII-X de Néhémie, d'après de prétendus Mémoires d'Esdras, où ce scribe était censé parler à la première personne. C'est le chroniste qui les a placés dans l'ordre actuel, en combinant à son point de vue les documents antérieurs. Cf. Kosters, *Het Herstel van Israel in het perzische tijdvak*, Leyde, 1894, p. 28. Parmi les exégètes catholiques, les uns se sont bornés à reconnaître qu'Esdras reproduisait dans son récit les documents officiels qui s'y rapportaient. J.-B. Glaire, *Introduction à l'Écriture Sainte*, 2e édit., Paris, 1843, t. III, p. 238; Lamy, *Introductio in Sac. Script.*, 2e édit., Malines, 1873, t. II, p. 81; Fillion, *La Sainte Bible*, t. III, Paris, 1891, p. 240. D'autres ont admis en outre qu'Esdras, ayant trouvé le fragment IV, 8-VI, 18, rédigé en chaldéen par un témoin oculaire, l'avait inséré dans son œuvre, parce qu'il entrait dans son plan. Vigouroux, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, 1898, t. II, p. 160; Clair, *Esdras et Néhémias*, Paris, 1882, p. V; Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris, 1890, t. II, p. 296. Cf. van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Louvain, 1896, p. 18-27. D'autres enfin estiment que ce fragment provenait lui-même de deux mains différentes. Le même écrivain, qui raconte comme témoin la construction et la dédicace du Temple, IV, 26-VI, 18, sous Darius Ier, n'a pu vraisemblablement assister aux oppositions que les ennemis des Juifs firent sous Xerxès et Artaxerxès Ier au rétablissement des murailles de la ville. Ce récit, IV, 8-23, n'est pas à sa place; il est l'œuvre d'un autre rédacteur, et il faut le considérer dans le texte actuel comme une parenthèse. Enfin la narration hébraïque de la célébration de la Pâque, VI, 19-22, doit être attribuée à un auteur différent. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 210; Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros*, Paris, 1887, t. II, 1a pars, p. 361-362. Nous pouvons donc conclure que le premier livre d'Esdras n'est pas un écrit que l'auteur a tiré complètement de son fond, mais une sorte de compilation, formée de documents entiers ou d'extraits de documents, qui sont juxtaposés et reliés les uns aux autres par de courtes réflexions. Cette variété des sources n'empêche pas cependant l'unité de la composition. Le compilateur ou le dernier rédacteur qui a mis en œuvre les documents antérieurs a disposé les pièces et les récits dans leur ordre chronologique, sauf peut-être IV, 8-23, et les a réunis et rattachés à la trame de sa narration. Cette ordonnance et cette disposition des parties donnent à l'ensemble une unité qui répond d'ailleurs parfaitement au but poursuivi.

V. Auteur du livre. — Puisque le premier livre d'Esdras est *un*, il faut attribuer sa rédaction dernière à un auteur unique, qui s'est servi de documents préexistants. Le rédacteur définitif du livre est le scribe Esdras. La tradition juive a toujours affirmé cette attribution. Le *Baba Bathra* (voir col. 140) dit explicitement : « Esdras écrivit son livre et continua les généalogies des Paralipomènes jusqu'à son temps. » Ce témoignage ne se rapporte qu'au premier livre d'Esdras; car, au même endroit, les rabbins attribuent assez clairement la fin de l'écrit d'Esdras, c'est-à-dire le second livre qui porte son nom, à Néhémie, fils d'Helcias. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 80-82; Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 26. Le contenu du livre justifie pleinement la tradition juive. La seconde partie, en effet, est manifestement de la main d'Esdras. Tout le passage, VII, 27-IX, 15, où il parle à la première personne, est son œuvre, et les rationalistes eux-mêmes y reconnaissent un extrait de ses Mémoires. Or le début du chap. VII, 1-26, s'y rattache étroitement et en forme l'introduction historique. Si Esdras y parle de lui-même à la troisième personne, c'est qu'en commençant le récit de sa carrière publique, il devait se faire connaître, dire son nom, tracer sa généalogie et justifier ses titres, en reproduisant le firman royal qui le chargeait officiellement de pourvoir aux affaires civiles et religieuses de son peuple en Palestine. On a objecté les louanges qu'il se donne, VII, 6 et 10; mais Néhémie, dans les passages de ses Mémoires qu'on lui attribue sans conteste, est plus personnel encore. D'ailleurs les mots : « scribe habile dans la loi de Moïse, » sont plutôt un titre qu'un éloge; et les qualifications du ŷ. 10 ne sont pas de celles que la modestie doive absolument s'interdire. Le chap. X, dans lequel l'auteur revient à l'emploi de la troisième personne, après s'être longtemps servi de la première, ne doit pas pour cette seule raison être refusé à Esdras et attribué à un écrivain plus récent, qui aurait complété les Mémoires d'Esdras ou les aurait insérés dans la Chronique. Ce changement de personnes dans les récits était un usage des Juifs, que l'on constate dans des œuvres certainement originales. Cf. Is., VII, 3, et VIII, 1; Jer., XX, 1-6, et XXVIII, 1, 5; Dan., I, 1-VII, 2, et VII, 3-IX, 27; X, 1, et X, 2-XII, 13. Thucydide use du même procédé, *Hist.*, I, 1; I, 20; IV, 104; V, 26. Le lien entre les deux derniers chapitres du livre d'Esdras est tellement étroit, qu'on ne peut les séparer; la suite des faits exige leur liaison et par conséquent leur attribution à un seul auteur, qui est Esdras lui-même. Le commencement du livre, I, 1-IV, 7, peut légitimement être attribué au même écrivain que la seconde partie. La ressemblance du style autorise cette attribution, car on remarque dans ces premiers chapitres des expressions qui sont particulières à Esdras. Ainsi *kefôr*, « coupe, » ne se lit que I Esdr., I, 10; VIII, 27, et I Par., XXVIII, 17; *ništevân*, « lettre, » I Esdr., IV, 7, et VII, 11. Les autres parties sont ou des documents officiels ou des récits antérieurs, qu'Esdras a insérés dans sa propre narration. Il est donc l'auteur de la majeure portion du livre et le rédacteur de l'ensemble. Les critiques rationalistes confirment à leur façon cette conclusion, quand ils rapportent la rédaction définitive des Paralipomènes, d'Esdras et de Néhémie au chroniste de Jérusalem. Les commentateurs catholiques tiennent, en effet, Esdras pour l'auteur des Paralipomènes. La ressemblance des deux écrits prouve la communauté d'origine. Si les rationalistes rabaissent la date de la composition des Paralipomènes et d'Esdras, c'est pour la faire concorder avec leur hypothèse de l'origine tardive du

Pentateuque. Ces livres connaissent le Pentateuque; ils lui sont donc postérieurs. Les arguments particuliers tirés de la liste des grands prêtres seront réfutés à l'article PARALIPOMÈNES. A ceux qui objectent que la chronologie admise par les rabbins fait descendre Esdras à l'époque d'Alexandre le Grand, on peut opposer à bon droit que l'ensemble des docteurs juifs la font remonter au temps de Zorobabel. On peut aussi reconnaître peu de valeur à cette chronologie, qui ne comptait que cent douze ans depuis la destruction de Jérusalem jusqu'au commencement de l'ère des Séleucides. Le livre d'Esdras a vraisemblablement été terminé peu après les événements qu'il raconte. Or il finit brusquement par l'affaire de la rupture des mariages mixtes, qui eut lieu la septième année du règne d'Artaxerxès, c'est-à-dire en 459 avant notre ère. Il paraît certain du moins que l'ouvrage a été composé avant l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, la vingtième année du même règne, selon la computation ordinairement reçue; car Esdras n'aurait pu omettre une circonstance si importante, si elle s'était déjà produite lorsqu'il écrivait.

VI. BUT DE L'AUTEUR. — Esdras ne s'est pas proposé d'écrire sa propre biographie, car il donne à peine quelques détails sur sa famille et ses antécédents. Il ne parle de lui-même qu'à l'occasion du rôle qu'il a joué dans la restauration de la communauté juive à Jérusalem. Il ne veut pas davantage faire l'histoire générale et politique de son temps, pas même l'histoire complète du judaïsme à cette époque. Il n'en raconte que de simples épisodes, en se plaçant exclusivement au point de vue religieux. Son plan est donc intentionnellement limité à deux ordres de faits, au rétablissement et à la réorganisation du culte mosaïque à Jérusalem après le retour de la captivité. Ce but explique la reproduction intégrale des décrets royaux qui autorisaient cette restauration, le silence de l'auteur sur les événements qui se sont passés pendant près de soixante ans, et l'importance donnée à des faits particuliers et à des questions de détails, qui seraient petits et mesquins dans une histoire générale. Relativement à la réorganisation du culte en conformité avec la loi mosaïque, tout ce qui concerne les prêtres et les lévites, les fêtes et les femmes étrangères, devient intéressant et attire l'attention de l'écrivain. J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque,* Paris, 1887-1888, t. II, p. 23-25.

Le but d'Esdras, en écrivant le livre qui porte son nom, était le même que celui qu'il avait eu en vue en composant les Paralipomènes. Ici, Esdras avait voulu stimuler le zèle de ses contemporains en faveur du Temple à reconstruire et du service divin à rétablir, et il avait rapporté dans ce dessein l'exemple des anciens et le souvenir des promesses et des bénédictions de Dieu relatives à son culte. Là, il rappelle dans quelles circonstances historiques et de quelle manière la religion nationale et l'état social des Juifs ont été restaurés; il consigne pour la postérité ce qu'ont fait les exilés, de retour dans la patrie, en faveur de cette restauration; il énumère les familles rapatriées et montre comment Dieu reste fidèle à ses engagements. La captivité de Babylone était une juste punition des péchés de Juda; mais elle n'a pas interrompu le cours régulier des bénédictions de Jéhovah sur son peuple. Dieu, par la bouche de Jérémie, avait prédit qu'elle prendrait fin un jour, et cette consolante prédiction a reçu son entier accomplissement. Dieu n'avait donc pas rejeté Israël; il ne l'avait pas non plus abandonné pour toujours. Si à l'avenir les Juifs restent fidèles à Jéhovah, ils jouiront des promesses faites à leurs ancêtres. Les rois étrangers eux-mêmes concourent à réaliser, quand l'heure est venue, les desseins de Dieu sur son peuple, et les pieux Israélites qui ont travaillé à la réorganisation de leur religion ont heureusement surmonté tous les obstacles qu'on leur opposait, et ils ont mené à bonne fin la grande entreprise dont la Providence les avait chargés. Jéhovah continue donc à protéger Israël, pourvu que de son côté le peuple soit fidèle à observer la volonté de son Dieu.

VII. AUTORITÉ HISTORIQUE DU LIVRE. — Le premier livre d'Esdras se composant en grande partie de documents officiels, de firmans des rois de Perse, de rapports de satrapes ou gouverneurs, de généalogies et de listes publiques, a généralement été tenu pour exact et véridique. Les relations qui reproduisent ces documents proviennent de témoins oculaires, dont la véracité n'est pas ordinairement contestée. D'ailleurs il existe entre elles et les renseignements certains que nous possédons sur l'histoire des Perses à cette époque une concordance complète. Voir CYRUS et DARIUS Ier, t. II, col. 1191-1194 et 1299-1306; ARTAXERXÈS Ier et ARTAXERXÈS II, t. I, col. 1039-1043. Cependant les critiques rationalistes ont contesté récemment le caractère historique de bien des faits racontés dans ce livre.

1° L'édit de Cyrus pour la liberté d'Israël et la reconstruction du Temple, ordonnant de restituer les vases sacrés que Nabuchodonosor avait fait enlever, est, dit-on, apocryphe. On l'a inventé d'après Isaïe, XLIV, 28, et on a imaginé que le fondateur de la monarchie persane avait donné à Zorobabel la mission de rebâtir le Temple. Kosters, *Het Herstel van Israël in het perzische tijdvak,* Leyde, 1894, p. 30-32; Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. III, Paris, 1891, p. 518-519. — Les historiens peignaient Cyrus comme un monothéiste rigide, un sectateur sévère du zoroastrisme, un ennemi implacable des idoles. Or, dans les inscriptions de Babylone qui le concernent, Cyrus ne dit pas un mot d'Ahura-Mazda, le dieu suprême des Perses; mais par application d'un principe politique tout à fait opposé à ceux des monarques assyriens qu'il remplaçait, il reconnaît l'autorité et la protection des dieux des peuples vaincus. Si donc Cyrus honorait Bel, Nébo, et rétablissait le sanctuaire de Marduk, il pouvait à plus forte raison honorer Jéhovah, l'unique Dieu des Juifs, reconnaître qu'il avait reçu des ordres de lui et concourir au rétablissement de son culte. Il nous apprend aussi qu'il assembla les peuples tributaires et les fit retourner dans leur pays. Cette affirmation confirme suffisamment le récit d'Esdras et rend plus vraisemblable le fait que Cyrus mit fin à la captivité des Juifs et les autorisa à retourner dans leur patrie. Sayce, *La lumière nouvelle,* trad. franç., Paris, 1888, p. 193-205; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 404-419.

2° M. Kosters, professeur à Leyde, *Het Herstel van Israël,* p. 19-25, a été plus loin et a prétendu que le retour des Juifs dans leur patrie sous le règne de Cyrus était une pure fiction. Selon lui, Zorobabel et le grand prêtre Josué n'ont jamais été à Babylone, et les Juifs qu'ils commandaient n'étaient pas des captifs rapatriés, mais les descendants des habitants de la Palestine qui n'avaient pas été transportés hors de leur pays par Nabuchodonosor. Le critique néerlandais appuie ses affirmations sur les prophètes Aggée et Zacharie, qui ne considèrent pas Zorobabel et Josué comme les chefs d'une émigration, ni le peuple qui les entoure comme une colonie revenue en Palestine, mais comme un *reste* du peuple juif, comme la population qui n'avait jamais quitté le pays. Agg., I, 2, 12, 14; II, 2, 14; Zach., VIII, 6, 11 et 12. Mais les expressions *le peuple, ce peuple,* peuvent de soi s'appliquer aussi bien au peuple revenu de l'exil qu'à la population qui était restée dans le pays. De fait, elles désignent, Neh., VIII, 3, 5, etc.; X, 35, la communauté des rapatriés, et la caravane d'Esdras est indiquée, Esdr., X, 1, comme une partie du peuple. L'expression *le reste du peuple* convient aux Juifs, emmenés en captivité. I Esdr., IX, 13-15; II Esdr., VII, 72; Jer., XXIII, 3; XXXI, 7. Quant au *peuple de la terre,* auquel s'adressent Aggée, II, 4, et Zacharie, VII, 5, ce n'est pas la population païenne

établie en Palestine, mais ce sont ou bien les Juifs de la province en opposition aux habitants de Jérusalem, ou bien les hommes du peuple, distincts des princes et des prêtres. Du reste, la mission d'Aggée (voir t. I, col. 266-267) et de Zacharie fut d'encourager les captifs, revenus de Babylone, à relever le Temple de Jérusalem. A. van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive*, Louvain, 1896, p. 66-91.

3° On a attaqué l'exactitude de la liste des exilés revenus à Jérusalem avec Zorobabel. I Esdr., II, 1-67. Si on la compare avec la reproduction qui en est faite II Esdr., VII, 6-69, et III Esdr., V, 7-43, on trouve de nombreuses divergences de détail. — On a eu recours à diverses hypothèses pour expliquer ces divergences. Plusieurs interprètes, avec dom Calmet, *Commentaire littéral de la Bible*, 2e édit., Paris, 1724, t. III, p. 286, ont pensé que la première liste avait été dressée à Babylone, avant le départ, et que la seconde comprenait en outre ceux qui étaient revenus plus tard avec Néhémie. Mais comme la somme totale est dans les trois listes de 42360, le dénombrement doit être le même. Les différences portent donc sur les chiffres partiels, qui, additionnés, donnent des résultats inégaux et inférieurs au total commun aux trois livres. La solution la plus simple consiste à attribuer ces divergences partiellement aux auteurs, qui n'auraient pas indiqué nommément toutes les familles qu'ils comprennent dans le total général, et partiellement aux copistes, qui ont fait des omissions ou mal transcrit des chiffres. — Il faut résoudre de la même manière l'objection tirée de la différence des deux listes de dons faits au Temple. I Esdr., II, 68 et 69; II Esdr., VII, 70-72. L'erreur de copie est facile dans la transcription des chiffres. A. van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive*, p. 38-40.

4° On a relevé une contradiction entre I Esdr., III et V au sujet de la construction du Temple. Elle a commencé, prétend-on, la seconde année de Darius. I Esdr., V, 2. Par suite, le chap. III, d'après lequel les fondements auraient été posés sous Cyrus, n'a aucune autorité historique. Kosters, *Het Herstel van Israël*, p. 5-15. — Le récit d'Esdras se développe cependant suivant une marche bien régulière. Il nous apprend que les travaux, commencés sous le règne de Cyrus, furent interrompus par ordre d'Artaxerxès, et repris sans autorisation royale, la seconde année du règne de Darius. Pour constater une contradiction dans ce récit, il faut confondre la fondation du Temple avec le commencement de la construction des murs extérieurs au-dessus du sol. S'il est dit, I Esdr., V, 2, qu'on commença à bâtir le Temple de Dieu, ce commencement ne doit pas s'entendre de la pose des fondements, mais du début de la construction des murs. A cette reprise des travaux, *on commença*, en un sens très juste et très rigoureux, *à bâtir la maison de Dieu*. A. van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 19-23. — Mais le même critique néerlandais prétend que les prophètes Aggée, II, 15-19, et Zacharie, VIII, 9, attestent clairement que les travaux du Temple ne furent inaugurés qu'en la seconde année du règne de Darius Ier. La prétention n'est pas fondée. Il est certain, en effet, qu'Aggée, II, 15-18, invite le peuple à considérer attentivement ses misères passées. Par conséquent, quand il parle du jour où le Temple fut fondé, il l'entend d'un jour antérieur à la date de sa prophétie, d'un terme fixé à distance dans le passé, pour servir de point de départ à ses considérations des épreuves endurées depuis lors. Quant à Zacharie, VIII, 9, il établit une antithèse entre les jours de la restauration du royaume et l'époque des pères, entre les bénédictions de l'époque actuelle, qu'il fait commencer à la pose des fondements du Temple, et les châtiments de la période de l'exil; mais il ne fixe pas la date de la fondation du Temple à l'époque même où il parlait. Le récit d'Esdras relativement à cette date n'est donc pas en opposition avec le témoignage du prophète Zacharie. A. van Hoonacker, *Zorobabel et le second Temple*, Gand, 1892, p. 58-103, et *Nouvelles études sur la restauration juive*, Louvain, 1896, p. 104-138.

5° Le caractère historique du récit chaldéen, inséré par Esdras, IV, 6-23, est suffisamment garanti par ce qui a été dit aux articles ASÉNAPHAR, t. I, col. 1080-1082; ASSUÉRUS, col. 1141-1142; APHARSACHÉENS et APHARSATACHÉENS, col. 722-724; ERCHUÉENS, col. 1906.

6° Enfin, au jugement de Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, Paris, 1893, p. 96-106, la seconde partie du livre d'Esdras, qui raconte le rôle de ce fameux scribe dans la restauration de Juda, n'est qu'une légende, inventée de toute pièce, d'après de prétendus Mémoires d'Esdras, par la réaction sacerdotale et lévitique qui se produisit après la mort de Néhémie. On trouva dangereux qu'un laïque ait eu une pareille influence, et on voulut qu'un scribe de famille sacerdotale ait contribué pour une part au moins égale à la grande œuvre de la restauration juive. On créa le rôle d'Esdras, parallèle à celui de Néhémie, et les Mémoires de Néhémie servirent de modèle. Renan ne donne pas d'autre raison positive de son hypothèse que le silence de Sirach, Eccli., XLIX, 13-15, qui ne connaît que Zorobabel, Josué et Néhémie. L'omission d'Esdras dans ce catalogue des personnages qui ont illustré l'histoire d'Israël est certainement étonnante. On ne peut guère supposer qu'Esdras ait pu être ignoré d'un écrivain qui connaissait Néhémie. M. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 44, répond « que le rôle historique d'Esdras n'avait pas jusqu'alors été exagéré par la légende, et que la figure de Néhémie dominait encore celle du fameux scribe dans le souvenir traditionnel ». Quant à la réaction sacerdotale contre l'élément laïque qui aurait opéré la restauration de Juda, elle n'a existé que dans l'imagination de Renan, et rien dans l'histoire juive ne la justifie.

VIII. AUTORITÉ DIVINE DU LIVRE. — Le premier livre d'Esdras a été reconnu comme sacré sans aucune contestation par les Juifs et les chrétiens. Les autres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament ne le mentionnent pas explicitement. De l'avis de quelques critiques, il serait désigné, II Mach., II, 13, par ces mots : καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. Mais « les épîtres des rois touchant les offrandes » sont plutôt une collection de lettres émanées des rois de Perse, collection d'un caractère purement profane, dans laquelle Esdras a pu prendre les documents épistolaires qu'il a insérés dans son livre. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, p. 45; Gillet, *Les Machabées*, Paris, 1884, p. 215; Trochon, *Introduction générale*, t. I, Paris, 1886, p. 108. C'est donc uniquement la tradition juive et chrétienne qui établit la canonicité de ce livre. Or la tradition n'a jamais émis le moindre doute à ce sujet, et aucun canon important de l'Ancien Testament n'a omis volontairement ce livre. L'omission du canon de Mommsen (voir col. 152) est certainement due à une distraction du scribe.

IX. LANGUE ET TEXTE DE CE LIVRE. — 1° La majeure partie du texte original a été écrite en hébreu, I, 1-IV, 7; VI, 19-22; VII, 1-11; VII, 27-X, 44. L'hébreu d'Esdras ressemble à la langue des écrits de la captivité; il est cependant plus pur que celui d'Ézéchiel, et il présente moins d'anomalies grammaticales. Il contient des aramaïsmes, provenant du mélange des deux langues hébraïque et chaldaïque. Une partie du livre est du reste rédigée en chaldéen. Ce sont des documents officiels, IV, 8-22; V, 6-17; VI, 6-12; VII, 12-26, et le récit de la construction du Temple, IV, 23-VI, 18. D'après Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, Paris, 1893, p. 3, note, le passage de l'hébreu à l'araméen et le retour à l'hébreu n'ont pas de signification critique. Comme pour le verset araméen de Jérémie et pour la partie araméenne de Daniel, c'est là un simple accident de copiste, qui a pris le targum au lieu de l'original. Le livre aurait donc été écrit tout entier en hébreu, et les parties chaldéennes actuelles

seraient dues, non pas à des citations de documents, mais à des causes accidentelles en vertu desquelles, pour certains passages, le targum nous est parvenu au lieu de l'original. Cette hypothèse est d'autant plus invraisemblable, qu'il ne nous reste pas de targum d'Esdras et de Daniel. L'emploi des deux langues dans l'original s'explique facilement. A une époque où l'hébreu et le chaldéen étaient connus des Israélites, Esdras a pu se servir indifféremment de l'un et de l'autre. Il était naturel qu'il rapportât les documents officiels qu'il citait dans leur propre idiome, c'est-à-dire en chaldéen, usité par la chancellerie perse dans ses rapports avec ses sujets de l'Asie occidentale. Une citation en cette langue l'a porté à l'employer dans son propre récit, comme Daniel, qui, après avoir reproduit en chaldéen l'entretien des mages avec le roi, II, 4, cesse de parler hébreu et continue lui-même dans la langue des mages. III-VII. Ou bien Esdras a inséré dans sa relation des récits préexistants, qu'il trouvait en chaldéen, comme, par exemple, le fragment IV, 23-VI, 18. L'araméen d'Esdras ressemble à celui de Daniel. Voir col. 1272. Il présente les mêmes particularités grammaticales, Trochon, *Daniel,* Paris, 1882, p. 35-36, et tous deux se distinguent, par de nombreux hébraïsmes, des plus anciens Targums. On a relevé aussi dans le premier livre d'Esdras quelques expressions d'origine persane, telles que *athersatha,* I Esdr., II, 63 (voir t. I, col. 1221); *ništevân,* I Esdr., IV, 8; *pitgâmâ,* I Esdr., IV, 17; *'aḥašdarpenim,* I Esdr., VIII, 36. Leur emploi résulte des rapports politiques que les Juifs avaient alors avec les Perses, sous la suzeraineté desquels ils vivaient.

2° Le texte d'Esdras nous est parvenu en assez mauvais état. On y constate de nombreuses altérations dans les noms propres et dans les nombres. S. Baer, *Libri Danielis, Esdræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1882, a recueilli les variantes. Quelques fautes de transcription ont été signalées par Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 213-214.

X. COMMENTATEURS. — Aucun des anciens Pères grecs et latins n'a commenté le premier livre d'Esdras. Le plus ancien commentaire est celui du vénérable Bède, *In Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio,* t. XCI, col. 807-924. A partir du XVIe siècle, on compte quelques commentaires spéciaux : Sanchez, *Commentarius in libros Ruth, Esdræ, Nehemiæ,* Lyon, 1628; A. Crommius, *In Job..., Esdram, Nehemiam,* Louvain, 1632; N. Lombard, *In Nehemiam et Esdram commentarius litteralis, moralis, allegoricus,* Paris, 1643; L. Mauschberger, *In libros Paralipomenorum, Esdræ, Tobiæ,* Olmutz, 1758. Au XIXe siècle, nous citerons : parmi les catholiques, B. Neteler, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther aus dem Urtext übersetzt und erklärt,* Munster, 1877; Clair, *Esdras et Nehemias,* Paris, 1882; parmi les protestants, E. Bertheau, *Die Bücher Ezra, Nehemia und Esther,* Leipzig, 1862; F. C. Keil, *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher : Chronik, Esra, Nehemia und Esther,* Leipzig, 1870; G. Rawlinson, *Ezra, Nehemiah,* Londres, 1873; F. W. Schultz, *Die Bücher Esra, Nehemia und Esther,* Bielefeld, 1876; Oettli et Meinhold, *Chronik, Esra und Nehemia, Ruth und Esther und Daniel,* Munich, 1889; W. Adeney, *Ezra, Nehemiah and Esther,* in-8°, Londres, 1893; Ryle, *Ezra* (dans *Cambridge Bible for schools*).

E. MANGENOT.

6. **ESDRAS (SECOND LIVRE D')**. Le livre de Néhémie est ainsi intitulé dans la Vulgate. Voir NÉHÉMIE (LIVRE DE).

7. **ESDRAS (TROISIÈME LIVRE D')**. Le livre apocryphe que nous appelons *Troisième livre d'Esdras* porte dans la Bible des Septante le titre de *Premier livre d'Esdras,* tandis que notre Esdras canonique y est qualifié de *Second livre d'Esdras,* et que notre Néhémie canonique ne fait qu'un avec le *Second livre d'Esdras.* — Le livre apocryphe dit *Troisième livre d'Esdras* est pour une part une compilation. Il reproduit le livre canonique d'Esdras (II, 1-14 = I Esdr., I; II, 15-25 = I Esdr., IV, 7-24; V, 7-70 = I Esdr., II, 1-IV, 5; VI-VII = I Esdr., V-VI; VIII-IX, 36 = I Esdr., VII-X), auquel il ajoute : — 1° en tête, chapitre premier, un fragment des Paralipomènes (II Par., XXXV-XXXVI), c'est-à-dire l'histoire du royaume de Juda depuis la restauration du culte sous Josias jusqu'au départ pour la captivité; — 2° à la fin du chapitre neuvième (37-55), un fragment de Néhémie (II Esdr., VII, 73-VIII, 13) racontant la lecture de la Loi de Dieu, que fait Esdras aux enfants d'Israël. Au milieu de ces pièces rapportées, l'auteur a inséré (III-V, 6) un texte qui lui est propre. A l'exception de ce texte, auquel nous allons revenir, notre apocryphe n'est donc qu'une suite de deutérographes. Le compilateur paraît avoir travaillé, non sur une version grecque, mais sur l'original hébreu-araméen : à ce compte, sa compilation peut servir à faire la critique du texte original des morceaux qu'il a employés, quoiqu'il traduise assez librement. On a soutenu, il est vrai, que notre apocryphe était antérieur à l'Esdras canonique que nous disons qu'il a compilé; mais ce paradoxe, soutenu par Howorth, n'est pas pris au sérieux. Tout ce que l'on peut dire pour fixer une date au *Troisième livre d'Esdras,* c'est qu'il est très postérieur aux événements qu'il rapporte, et antérieur à Josèphe, qui le transcrit presque en entier (*Ant. jud.,* XI, I-V).

Le compilateur n'a pas suivi les données chronologiques de l'Esdras canonique : il paraît distinguer entre l'expédition de Sassabasar, sous Cyrus, et celle de Zorobabel, qu'il avance jusqu'à la seconde année de Darius (520). Il ignore que le passage IV, 7-24, de l'Esdras canonique n'est qu'une parenthèse, ou plutôt un fragment hors de sa place; il le reporte plus avant encore, entre l'édit de Cyrus (536) et le retour de Zorobabel (520). Le Temple est achevé en 516, et on en fait une dédicace solennelle. Puis le récit passe immédiatement, comme dans l'Esdras canonique, à l'action réformatrice d'Esdras, favorisée par un Artaxerxès (II ou III), roi de Perse. Il n'est pas le moins du monde question de Néhémie; le compilateur n'emprunte à ses Mémoires que le morceau (IX, 37-55, correspondant à II Esd., VII, 73-VIII, 13) consacré au récit de la lecture solennelle de la Loi par Esdras.

La partie propre du *Troisième livre d'Esdras* (III-V, 6) paraît être une légende ou *haggada* fixée directement en grec. A la suite d'un festin, trois gardes du corps de Darius font un pari à qui écrira la sentence la plus sage et méritera par là les faveurs royales. Le premier écrit : « Le vin est fort. » Le second : « Le roi est plus fort. » Le dernier : « Les femmes sont plus fortes, mais la victoire reste encore à la vérité. » Le roi, à son réveil, lit les sentences, assemble son conseil, et ordonne aux sages de défendre chacun son opinion. Suit une description de la force du vin, de la puissance royale et de la séduction féminine. Toutefois l'avocat de cette troisième cause conclut par l'éloge de la vérité et de son pouvoir invincible : c'est que la vérité est Dieu. Toute l'assemblée acclame le dernier orateur et s'écrie après lui : « Grande est la vérité, à elle reste la victoire. » Le roi, charmé lui-même, promet au vainqueur de combler tous ses désirs. Or le vainqueur est Zorobabel : il rappelle au prince le dessein qu'il avait formé de relever Jérusalem et de rebâtir le Temple. Darius lui permet de rentrer dans la patrie de ses pères, de relever le Temple aux frais du trésor royal, et Zorobabel part avec une escorte octroyée par Darius. Suit l'énumération des expéditionnaires.

Le dessein du compilateur du *Troisième livre d'Esdras* paraît avoir été de fournir une histoire du Temple depuis Josias jusqu'à une époque que nous ne pouvons déterminer avec précision; le livre se termine trop brusquement pour qu'il ne soit pas naturel de penser à une lacune

finale plus ou moins considérable, suivant la date de composition. Il est vraisemblable que le livre dans son intégrité continuait de copier II Esdr., au delà de VIII, 13. C'est le Temple, avec le culte légal dont il est le centre, qui fait tout le sujet de notre apocryphe. Là où I Esdras ne fait mention que des murailles de Jérusalem, le compilateur parle aussi avec insistance du Temple, qui, à l'en croire, était achevé dès la sixième année du règne de Darius. Si Néhémie n'est pas nommé, c'est sans doute que son nom était surtout associé à la mise en état de défense de la ville.

En somme, le *Troisième livre d'Esdras* procède des Targums et de la tradition rabbinique, qui amplifia si démesurément le rôle d'Esdras; il était de nature à encourager les Juifs dans leur observation zélée de la Loi. Peut-être aussi le compilateur voulait-il, par l'exemple de la munificence des rois de Perse, gagner au judaïsme de nouveaux protecteurs du même genre parmi les souverains étrangers, peut-être les Ptolémées. Josèphe le suivit de préférence parce qu'il était plus récent, et plus apprécié, sans doute, de ses contemporains dans les milieux hellénisants.

Le *Troisième livre d'Esdras* a flotté aux premiers siècles de notre ère sur les limites du canon chrétien; cela tient peut-être à la faveur dont jouissait cet écrit parmi les Juifs de langue grecque. D'ailleurs il n'était guère autre chose qu'une recension nouvelle de passages reçus comme canoniques. Le morceau inconnu à l'Esdras canonique trouvait grâce aux yeux les plus sévères, parce que les docteurs des premiers siècles lui donnaient une signification mystique. L'éloge de la vérité leur semblait un éloge prophétique du Messie, qui devait dire de lui-même : « Je suis la vérité. » Nous trouvons ce rapprochement dans saint Cyprien, *Epist. ad Pomp.*, LXXIV, 9, t. III, col. 1134, et saint Augustin, *De Civ. Dei,* XVIII, 36, t. XLI, col. 596. Saint Cyprien, *loc. cit.*, et Origène, *Hom. IX in Josue,* 10, t. XII, col. 879, introduisent leurs citations du livre apocryphe d'Esdras par la formule réservée à l'Écriture : *ut scriptum est.* Le *De singularitate clericorum* du Pseudo-Cyprien fait allusion aux paroles de Zorobabel en les appliquant à la chasteté cléricale : *Victoriam non habent apud quos contra Esdram mulier potius quam veritas vincit. Patr. lat.*, t. IV, col. 863. Saint Ambroise, *Epist. ad Simplic.,* XXXVII, 12, t. XVI, col. 1087, cite tout au long l'exemple du roi Darius, III Esdr., IV, 29-31, esclave de son amour pour Apeme et honteusement dominé par une femme. Enfin Prosper d'Aquitaine ou quel que soit l'auteur du *De promiss. et prædict. Dei,* II, 38, *Patr. lat.*, t. LI, col. 814, paraphrase comme une prophétie le discours de Zorobabel : la femme symbolise à ses yeux l'Église du Christ, surtout quand elle a nom Esther ou Judith. On s'explique donc aisément la présence de notre apocryphe dans l'ancienne version latine et dans les manuscrits *Vaticanus* et *Alexandrinus.* Mais le catalogue des livres canoniques contenus dans la 39e lettre festivale de saint Athanase ne le mentionne pas. Dans les Églises latines où il avait eu le plus de crédit, il fut éliminé à mesure que la Vulgate hiéronymienne eut supplanté l'ancienne version dans l'usage. — On trouvera le texte grec dans Swete, *The Old Testament in Greek,* t. II, Cambridge, 1891, p. 129-161; le latin, qui traduit très fidèlement le grec, en appendice de nos Vulgates. Howorth, *The real character and the importance of the first book of Esdras,* dans l'*Academy,* janvier-juin 1893; E. Schürer, *Apokryphen des A. T.*, dans la *Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche*, t. I, Leipzig, 1896, p. 636-637.

P. BATIFFOL.

8. **ESDRAS (QUATRIÈME LIVRE D').** Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 759.

ESDRELON (*Codex Vaticanus :* 'Εσρήμ, Judith, I, 8; 'Εσδραηλών, III, 9; 'Εσρηλών, IV, 6; *Codex Sinaiticus :* 'Εσδρηλών, I, 8; III, 9; *Codex Alexandrinus :* 'Εσδρηλώμ, VII, 3; 'Εσερηχών, IV, 6), nom qui représente la forme grecque du mot hébreu *Yzre'ë'l,* « Jezraël, » et ne se trouve que dans le livre de Judith, I, 8; III, 9; IV, 6; VII, 3. Il désigne la grande plaine, τὸ μέγα πεδίον, Judith, I, 8, qui coupe aux deux tiers de sa longueur le massif montagneux de la Palestine occidentale, et s'étend entre les collines de la Samarie au sud et celles de la Galilée au nord.

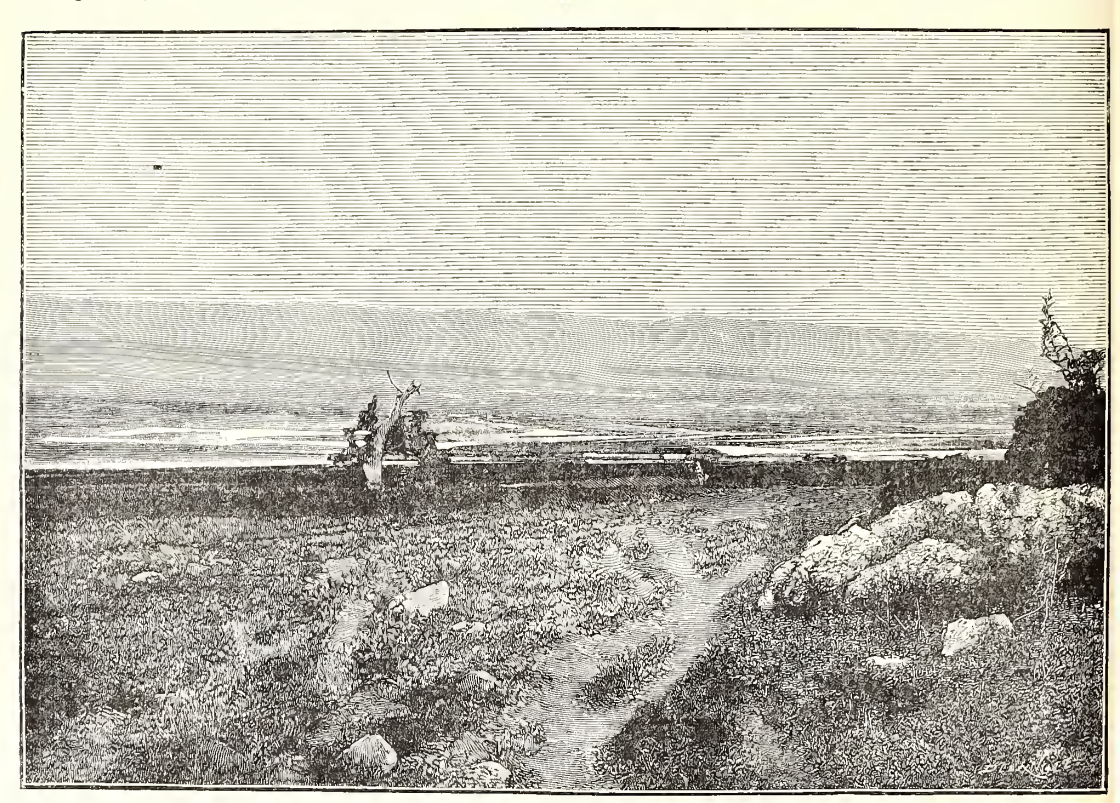
I. NOM. — Cette plaine, un des traits caractéristiques de la terre biblique, tire son nom de l'antique cité royale qui la commandait à l'est, Jezraël, aujourd'hui *Zer'în,* au pied du Gelboé. Aussi est-elle appelée « vallée de Jezraël » (hébreu : *'êméq Yzre'ë'l;* Septante : κοιλὰς Ἰεζραέλ ou τοῦ Ἰεζραέλ; Vulgate : *vallis Jezrael* ou *Jezrahel*), Jos., XVII, 16; Jud., VI, 33; Ose., I, 5; même une fois simplement « Jezrahel », ὁ Ἰεζραήλ, II Reg., II, 9. Une autre ville cependant, non moins importante par sa situation du côté de l'ouest, lui donna aussi son nom; de là l'expression « plaine de Mageddo » (hébreu : *biq'aṭ Megiddô* ou *Megiddôn;* Septante : τὸ πεδίον Μαγεδδώ, πεδίον ἐκκοπτομένου; Vulgate : *campus Mageddo* ou *Mageddon*), qu'on trouve II Par., XXXV, 22; Zach., XII, 11. Pour les derniers auteurs de l'Ancien Testament, I Mach., XII, 49, et Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VIII, 5; *Bell. jud.,* III, III, 1, etc., c'est « la grande plaine », τὸ πεδίον τὸ μέγα. Les deux termes hébreux, *biq'âh* et *'êméq,* lui conviennent parfaitement, l'un désignant une « ouverture » ou une fente entre deux montagnes, l'autre une « dépression ». Les Arabes l'appellent aujourd'hui *Merdj ibn 'Amîr,* « prairie du fils d'Amîr. »

II. DESCRIPTION. — La plaine d'Esdrelon forme un triangle irrégulier, dont la base, longue de trente-cinq kilomètres environ, s'appuie sur le Carmel et les monts de Samarie, et dont la pointe est au Thabor. De cette pointe au nord jusqu'à Djénîn au sud, le côté oriental a à peu près vingt-cinq kilomètres. La ligne septentrionale en compte autant jusqu'à la gorge par laquelle s'engouffre le Cison, pour gagner la plaine de Saint-Jean-d'Acre. Bordée à l'est par deux petites chaînes, dont l'une est la dernière des monts de Galilée, l'autre la première des monts de Samarie, elle se prolonge de ce côté en plusieurs vallées latérales. L'une d'elles, vers le nord, est comprise entre le Thabor et le *Djébel Dâhy* ou Petit Hermon; une autre, plus bas, court entre le Djébel Dâhy et le *Djébel Fuqû'a* ou Gelboé; une troisième est un cul-de-sac en forme de fer à cheval, au sud de cette dernière montagne. Il y a deux versants bien distincts, celui de la Méditerranée et celui du Jourdain. Le seuil, qui se trouve à peu de distance au nord-ouest de *Zer'în,* est à une altitude d'environ 120 mètres. Du côté de la Méditerranée, la plaine s'étend en pente fort douce, avec une altitude moyenne de 80 mètres. Mais, vers le Jourdain, le sol s'affaisse rapidement, et le torrent qui coule au pied des collines est bientôt plus bas que le niveau méditerranéen. C'est le long de ces pentes brusques que coulent l'*ouadi esch-Scherrar* et l'*ouadi el-Biréh,* et au-dessous le *Nahr Djalud.* Quant à la plaine proprement dite, elle est traversée d'un bout à l'autre par le torrent de Cison ou *Nahr el-Muqatta',* dont les ramifications la pénètrent comme les veines dans le corps humain. Tantôt il la creuse profondément, tantôt il en transforme quelques coins en marais couverts de joncs et de roseaux. Il en fait partie intégrante; aussi, pour avoir une idée complète de la vallée, faut-il y joindre la description du fleuve. Voir CISON, col. 781.

Cette large plaine doit son origine en partie aux phénomènes volcaniques ou aux éruptions basaltiques d'où sont sortis les cônes environnants, en partie aux effets de dénudation ou au passage de grandes nappes d'eau qui ont déblayé le sol des alentours et laissé les quelques tertres dont elle est parsemée. L'aspect général est celui d'une campagne unie; les fonds, où des cendres volca-

niques se mêlent à l'humus, sont d'une grande fertilité. Là, ce sont d'interminables champs de blé dont les épis atteignent une hauteur extraordinaire. Ailleurs ce sont de vastes espaces recouverts de grandes herbes et de chardons géants (*Notobasis syriaca*), qui portent de belles fleurs, d'un bleu violacé, semblables à celles des artichauts et des cardons. Dans les jachères, d'immenses étendues sont entièrement recouvertes des ombelles blanches de la carotte sauvage (*Daucus carota*), au milieu desquelles on aperçoit les innombrables fleurs bleues des orobanches (*Orobanche pruinosa*), qui vivent en parasites sur les racines des autres plantes. De tous les côtés partent, à certains moments de l'année, des nuées qui mène de Jérusalem à Tibériade et à Damas. Une autre voie commerciale la traverse d'un bout à l'autre, de l'ouest à l'est, pour aller des ports de Khaïfa et de Saint-Jean-d'Acre au Jourdain et dans le Hauran, en passant par Zer'în et Béisân. Une troisième, débouchant des montagnes de Samarie, près de l'ancienne Mageddo, la traverse en diagonale pour rejoindre la première, coupant celle qui longe le pied des hauteurs, de Djénîn au Carmel. C'est donc bien un carrefour où se croisent toutes les directions. De là son importance historique.

III. Histoire. — Jacob, sans nommer cette magnifique plaine, en chante cependant la beauté et les richesses, quand il représente Issachar, à qui elle devait



604. — Vue de la plaine d'Esdrelon, prise du pied des monts de Galilée, avec le Carmel comme arrière-fond. D'après une photographie.

de cailles, qui se réunissent en troupes nombreuses avant de traverser la Méditerranée pour venir en Europe. Au milieu des herbes courent des lièvres, des chacals et des gazelles, tandis que planent dans les airs de grands aigles, des vautours et une myriade d'oiseaux de proie. Le terrain noirâtre est formé d'une argile fine, sans cailloux, qui se crevasse profondément sous l'influence des rayons solaires, mais qui se détrempe aussi d'une manière effroyable, sous l'action des pluies, de manière à rendre les bas-fonds impraticables.

Aucune ville importante n'est située dans la plaine, à cause de l'impossibilité de s'y défendre contre les incursions ennemies. S'il y a quelques villages épars au milieu, les autres sont surtout rangés le long de ses bords. Les arbres y sont rares, excepté autour des hameaux et près des sources abondantes, dont plusieurs groupes sont remarquables. Les routes y forment un réseau qui s'ajoute à la fertilité pour faire de cette vallée une des contrées prédominantes de la Palestine. L'une de ces voies, qui va de Djénîn à Nazareth, continue le chemin séculaire échoir en partage, comme « un âne robuste, couché dans son étable, voyant que le repos est doux et le pays agréable ». Gen., XLIX, 14, 15. Elle portait donc bien son nom de Jezraël, c'est-à-dire « semence de Dieu », et l'on comprend la fascination qu'elle exerça de tout temps sur les enfants du désert ou les Bédouins. Voilà pourquoi nous voyons, à l'époque de Gédéon, les Madianites, les Amalécites et les fils de l'Orient ou Arabes nomades, après avoir passé le Jourdain, venir dresser leurs tentes noires au milieu des champs d'Israël, et couvrir la plaine comme des nuées de sauterelles, ravageant sans merci toutes les récoltes. Jud., VI, 33; VII, 12.

Mais ce qu'elle fut surtout, c'est un champ de bataille. Elle ressemble bien, en effet, à un immense amphithéâtre créé tout exprès pour la rencontre des peuples divers. Là, nous venons de le voir, se croisent les routes qui reliaient autrefois les empires de l'Orient, de Memphis à Damas, à Babylone et à Ninive, d'Antioche et d'Émath à Jérusalem. Les sommets qui la dominent à l'est, le Thabor, le Petit Hermon, le Gelboé, constituent

d'excellents postes d'observation et des forteresses naturelles. Dès la plus haute antiquité, des places fortes, échelonnées tout autour, en gardaient les différentes issues. Jéconam au pied du Carmel, Haroseth des Nations, probablement aujourd'hui *El-Harthiyéh*, sur les derniers prolongements des monts galiléens, défendaient à l'ouest l'étroit passage par lequel s'échappe le Cison. Mageddo (*El-Ledjdjun*) et Thanac (*Ta'annuk*) commandaient la route qui débouche dans la plaine de Saron; Engannim (*Djênîn*), celle qui monte vers Jérusalem. A l'est, Jezraël (*Zer'în*) et Bethsan (*Beïsân*) se tenaient comme deux forts protecteurs aux deux extrémités de la vallée qui descend vers le Jourdain. Enfin Casaloth (*Iksâl*) protégeait l'entrée des montagnes du nord.

C'est donc là que devaient s'entre-choquer les armées rivales de l'ancien monde. Un des premiers combats que nous rapporte l'histoire est celui de Thotmès III contre Mageddo. Rien de plus curieux que le récit de cette campagne qui nous a été conservé sur une muraille voisine du sanctuaire de granit, à Karnak. Voir Mageddo. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1897, t. II, p. 256-259. Il est à remarquer cependant qu'aucune des batailles qui assurèrent aux Israélites la conquête de la Palestine n'eut lieu dans cette vallée. C'est que les Hébreux avaient tout avantage à combattre dans les montagnes un ennemi qui, avec sa cavalerie, leur était bien supérieur dans la plaine. Il fallut une protection spéciale de Dieu pour que les soldats de Débora et de Barac pussent y défaire l'armée de Sisara. Jud., IV, V. Voir Cison, col. 784, où nous avons résumé le récit biblique; pour les détails, cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 111-123. — C'est là également que Gédéon, avec ses trois cents hommes, mit en déroute l'innombrable multitude des nomades qui avaient envahi cette riche contrée, et dont le camp s'étendait au nord du Gelboé jusqu'au mont Moréh ou Petit Hermon. Jud., VII, 1. Ils gardaient là l'entrée de l'ouadi qui conduisait aux gués du Jourdain et dans leur pays. Surpris par une attaque subite et saisis de frayeur, ils s'enfuirent naturellement vers Bethsan, par la vallée du Nahr Djaloud actuel, cherchant à gagner le fleuve. Jud., VII, 12, 23. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 131-146. — Néchao, roi d'Égypte, se dirigeait vers l'Euphrate, lorsque Josias, roi de Juda, voulut lui barrer le passage. Mais celui-ci fut mortellement blessé dans le combat qu'il lui livra au milieu de la plaine de Mageddo. II Par., XXXV, 22. Le deuil qu'occasionna la mort de ce prince est rappelé par le prophète Zacharie, XII, 11. Voir Adadremmon, t. I, col. 167. L'histoire de Judith nous transporte sur le même terrain et, en dehors de Béthulie, mentionne dans les environs de la plaine d'Esdrelon des villes comme Dothaïn (*Tell Dothân*), Belma (*Khirbet Bel'améh*) et Chelmon (*El-Yâmôn*). Judith, I, 8; III, 9 (texte grec); IV, 6; VII, 3. — Osée, I, 5, fait allusion à ce rôle que joua comme champ de bataille la plaine d'Esdrelon, qui vit plus tard passer les soldats de Tryphon, I Mach., XII, 49; les armées romaines, Josèphe, *Bell. jud.*, IV, I, 8; celles des croisés et de Bonaparte. — Voir E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 315-330; t. III, p. 113-119; C. Ritter, *The comparative Geography of Palestine*, trad. W. L. Gage, Édimbourg, 1866, t. IV, p. 343-351; Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 335-357; Oscar Fraas, *Aus dem Orient*, Stuttgart, 1867, p. 3, 69, 197; C. R. Conder, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1873, p. 3-10; *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 58-70; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 36-50; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLI, p. 59-60; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 380-410.

A. Legendre.

ESDRIN (Septante : Ἔσδριν), un des chefs de l'armée de Judas Machabée dans le combat contre Gorgias. II Mach., XII, 36. Il n'est pas connu par ailleurs, et plusieurs critiques pensent que le passage dans lequel il est nommé a été altéré.

ÉSÉBAN (hébreu : *'Éšbân;* Septante : Ἀσβάν, Ἀσεβών; *Codex Alexandrinus :* Ἐσεβάν), chef horréen, un des fils de Dison, dans la descendance de Séir. Gen., XXXVI, 26; I Par., I, 41.

ÉSÉBON (hébreu : *'Éṣbôn;* Septante : Θασοβάν), le quatrième fils de Gad, parmi les descendants de Jacob qui descendirent avec lui en Égypte. Gen., XLVI, 16. Dans Num., XXVI, 16, il est appelé Ozni (hébreu : *'Ozni;* Septante : Ἀζενεί), sans doute par corruption du texte. Voir Ozni.

ÉSEC (hébreu : *'Êšeq;* Septante : Ἄσηλ; *Codex Alexandrinus:* Ἐσελέκ), Benjamite, descendant de Saül. Il était fils d'Élasa, frère d'Asel et père d'Ulam, de Jéhus et d'Éliphalet. I Par., VIII, 37-39.

ÉSÉLIAS (hébreu : *'Ăṣalyâhû;* Septante : Σελιά), père de Saphan, le scribe, sous le règne de Josias. II Par., XXXIV, 8. Il est appelé *Aslia* par la Vulgate, dans IV Reg., XXII, 3 : nom qui se rapproche davantage du mot hébreu, le même dans les deux cas. Voir t. I, col. 1103.

ÉSEM (hébreu : *'Aṣém;* Septante : *Codex Vaticanus*, Ἀσόμ; *Codex Alexandrinus*, Ἀσέμ), ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 29, appelée ailleurs *Asem*, Jos., XIX, 3; *Asom*. I Par., IV, 29. Voir Asem, t. I, col. 1078.

ÉSEQ (hébreu : *'Êšéq;* Septante : Ἀδικία; Vulgate : *Calumnia*), nom hébreu d'un puits creusé dans la vallée de Gérare par les bergers d'Isaac, et dont ceux du pays leur disputèrent la possession. Gen., XXVI, 20. Ce fut précisément en raison de cette querelle (*hit'aššeqû*, « ils se querellèrent ») que le patriarche appela le puits *'Êšéq*, c'est-à-dire « altercation, rixe ». Les Septante ont lu *'Êšéq*, avec un *schin* au lieu d'un *sin;* de là leur traduction : Ἀδικία, « injustice, » et ἠδίκησαν, « ils agirent injustement. » La Vulgate les a suivis en mettant *Calumnia*. Cependant la paraphrase chaldaïque et la version syriaque sont d'accord avec l'hébreu en traduisant par *'êséq*, « litige, » avec un *samech*. Telle est aussi la leçon adoptée par Josèphe, *Ant. jud.*, I, XVIII, 2, qui nomme le puits Ἔσχον, ajoutant cette explication : « comme qui dirait le puits *du combat*. » Pour l'emplacement, voir Gérare.

A. Legendre.

1. **ÉSER** (hébreu : *'Êṣér;* Septante : Σάαρ), sixième fils de Séir l'Horréen. Il était chef de tribu dans le pays d'Édom et eut pour fils Balaan, Zavan et Acan. Gen., XXXVI, 21, 27, 30; I Par., I, 38, 42. Dans I Par., I, 38, les Septante ont Ὠνάν, et au ŷ. 42, Ὦσαρ : dans ces deux endroits, le *Codex Alexandrinus* porte Ἀσάρ.

2. **ÉSER**, I Par., IV, 4, nom d'un descendant de Juda, écrit plus correctement, dans les bonnes éditions, Ézer. Voir Ézer.

ESKUCHE Balthasar Ludwig, théologien protestant allemand, né à Cassel le 12 mars 1710, mort à Rinteln le 16 mars 1755. Il fit ses études à Marbourg, et devint, en 1734, second prédicateur et professeur de grec à Rinteln, où son père exerçait les fonctions de premier prédicateur. Il a beaucoup écrit, bien que sa vie ait été courte; parmi ses ouvrages, nous nous contenterons de citer : *Erläuterung der heiligen Schrift aus morgenländischen Reisebeschreibungen*, 2 in-8°, Lemgo, 1745, 1755; *Observationes philologico-criticæ in Novum Testa-*

mentum, Rinteln, 1748-1754; *Christlicher Unterricht von der heiligen Schrift,* in-12, Buckebourg, 1752.

A. Regnier.

ESNA (hébreu : *'Ašnâh;* Septante : *Codex Vaticanus,* 'Ἰανά; *Codex Alexandrinus,* 'Ἀσεννά), ville de la tribu de Juda. Jos., xv, 43. Elle fait partie du troisième groupe des cités de « la plaine » ou Séphélah. Sa position est par là même indiquée dans le rayon qu'il détermine aux environs de *Beit Djibrîn,* avec des noms bien identifiés, comme Nésib (*Beit Nusib*), Marésa (*Khirbet Mer'asch*), etc. Or au-dessous de ces deux points se trouve le village d'*Idhna,* qui rentre parfaitement dans ces limites, et dont le nom se rapproche assez de la forme hébraïque. Les explorateurs anglais, *Survey of West. Pal., Name Lists,* Londres, 1881, p. 394, l'écrivent اذنا, *'Idnâ* (avec dal ou *th* anglais doux). M. V. Guérin, *Judée,* t. iii, p. 364, l'écrit *'Idnâ,* avec *dal,* et l'identifie avec l'*Iedna,* 'Ἰεδνά, d'Eusèbe et de saint Jérôme. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 132, 266. Voir Juda, tribu et carte.

A. Legendre.

ÉSORA (Αἰσωρά), nom d'une ville mentionnée dans le texte grec de Judith, iv, 4; omise dans la Vulgate. L'opinion la plus vraisemblable est que Αἰσωρά est pour חצור, *Ḥâṣôr,* 'Ἀσώρ, c'est-à-dire Asor de Nephthali. Cf. O. F. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith,* in-8°, Leipzig, 1853, p. 147. Voir Asor 1, t. i, col. 1105.

ESPAGNE, pays de l'Europe méridionale, borné au nord-est par les Pyrénées qui le séparent de la France, au nord-ouest, à l'ouest et au sud-ouest par l'océan Atlantique, au sud-est et à l'est par la mer Méditerranée. — 1° Les Hébreux connurent l'Espagne, ou du moins sa partie méridionale, avant la captivité de Babylone, par l'intermédiaire des Phéniciens, qui y avaient été attirés de bonne heure par les richesses minérales du pays. C'est là, en effet, qu'était situé Tharsis, abondant en or et en argent, dont il est parlé plusieurs fois dans l'Écriture. Voir Tharsis. — 2° Les Targums, la Peschito et beaucoup de rabbins, ont vu l'Espagne dans la contrée de *Sefârad,* où Abdias, ℣. 20, place une colonie de Juifs exilés. Cette identification n'est pas scientifiquement soutenable (pas plus que celle de *Sefârad* avec le Bosphore, qu'a adoptée saint Jérôme, dans la Vulgate; cf. son *Comm. in Abd.,* 20, t. xxv, col. 1115); l'usage n'en a pas moins prévalu chez les écrivains rabbiniques d'appeler l'Espagne *Sefârad.* Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. B. Fischer, 1869, p. 769. — 3° Le nom même de l'Espagne apparaît pour la première fois dans I Mach., viii, 3 (Ἱσπανία, d'après le nom latin qu'on lit dans la Vulgate, *Hispania; Codex Alexandrinus :* Σπανία, d'après la forme plus usitée chez les Grecs). Le bruit des guerres que les Romains avaient faites dans la péninsule était arrivé jusqu'en Judée. « Judas avait appris, dit l'auteur sacré, le nom des Romains,... et ce qu'ils avaient fait dans la terre d'Espagne, et qu'ils s'étaient emparés des mines d'argent et d'or qui s'y trouvent, et qu'ils s'étaient rendus maîtres de tout le pays par leur sagesse et par leur patience. » I Mach., viii, 1, 3. La rumeur publique en Orient exagérait le succès des Romains, qui n'avaient pas encore complètement soumis toute l'Espagne; ce ne fut que sous Auguste (19 avant J.-C.) que les Cantabres, les derniers champions de l'indépendance ibérique, mirent bas les armes et que la domination latine fut reconnue de toute la péninsule ; mais longtemps auparavant, après la bataille de Zama (201 avant J.-C.), les Carthaginois vaincus avaient cédé le pays aux Romains. A l'époque de Judas Machabée (vers 163), les Romains avaient déjà remporté des succès considérables, qui expliquent ce que la renommée en racontait en Orient. Les auteurs grecs et romains ont vanté, comme le récit sacré, la richesse de l'Espagne en métaux précieux. Le rhéteur Posidonius disait, au rapport de Strabon, III, ii, 9, que son sol était riche à la surface et riche au-dessous, πλουσία καὶ ὑπόπλουσιος χώρα, et que ce n'était pas le dieu des enfers, mais le dieu de la richesse, qui habitait là le monde souterrain. Voir aussi Diodore de Sicile, v, 35; Pline, *H. N.,* iii, 4. — 4° Saint Paul nomme aussi l'Espagne (Σπανία), dans son Épître aux Romains, xv, 24, 28 : il y annonce son intention d'aller prêcher l'Évangile dans ce pays, après être passé à Rome. C'est une question fort débattue parmi les critiques de savoir si l'Apôtre mit son projet à exécution. Le Canon de Muratori (voir Canon, col. 170), qui est une autorité importante, parce qu'il exprime l'opinion de l'Église romaine vers 170, est en faveur du voyage. Voir S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus,* in-4°, Oxford, 1867, p. 40, 41. Le passage de saint Clément, *I Cor.,* 5, t. i, col. 220, disant que l'apostolat de saint Paul s'étendit « jusqu'aux limites du couchant », ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, n'est pas aussi explicite, mais peut s'interpréter dans le même sens. C'est ce qu'établit, entre autres, P. B. Gams, qui a étudié le problème avec beaucoup de soin dans sa *Kirchengeschichte von Spanien,* t. i, Ratisbonne, 1862, p. 1-75, et qui conclut, t. iii, part. ii (1879), p. 470-471 : « J'ai prouvé par les témoignages des auteurs profanes et ecclésiastiques que, dans toute l'antiquité, τὸ τέρμα τῆς δύσεως ou *ultima Hesperia* désigne toujours et exclusivement l'Espagne. » Ce savant place le voyage de saint Paul en Espagne en l'an 63, après sa première captivité à Rome. *Ibid.,* et t. i, p. 51-52. — On peut voir aussi Fr. Werner, qui soutient la même thèse : *Die Reise Pauli nach Spanien und dessen zweite römische Gegangenschaft,* dans l'*Oesterreichische Vierteljahreschrift für katholische Theologie,* de Th. Wiedemann, Vienne, 1863, p. 321-346; 1864, p. 1-52. Voir sa conclusion, 1864, p. 35.

F. Vigouroux.

ESPAGNOLES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — En Espagne, le latin fut la seule langue littéraire et savante jusqu'au xiie siècle. Ce n'est peut-être qu'à partir de la seconde moitié du xiie siècle ou mieux sous le règne d'Alphonse X qu'on commença à traduire les Livres Saints en langue vulgaire. La *Bible gothique,* qu'on disait avoir été traduite au xie siècle, et qui se conservait, disait-on, à San Millan de la Cogolla (N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus,* 2e édit., Madrid, 1785, t. ii, p. 5, n. 14), n'a jamais existé. On avait pris faussement un texte latin pour une version en *romance.* (En voir des spécimens dans la *España sagrada,* t. xxvi, p. 77, et t. l, p. 20.) C'est également par erreur qu'on a affirmé que le célèbre rabbin espagnol David Kimchi, qui florissait dans les premières années du xiiie siècle, avait traduit en espagnol une partie de la Bible. (Rodriguez de Castro, *Biblioteca de autores españoles,* Madrid, 1781, t. i, p. 411.) Ce rabbin a écrit en hébreu et en latin, non en espagnol; il est commentateur et non traducteur. — Il a pu cependant exister une version espagnole, au moins particelle, de la Bible dès la fin du xiie siècle; car Jacques Ier, roi d'Aragon, porta, avec l'approbation d'un concile régional tenu à Tarragone, en 1233 (non en 1276, comme on l'a dit faussement), un décret royal « qui défendait à tous, clercs ou laïques, de garder dans sa maison aucune traduction en langue vulgaire (en *romance*) de l'Ancien ou du Nouveau Testament ». Gonzalès, *Concilia Hispaniæ,* Madrid, 1851, t. iii, p. 363. Cette version n'est point arrivée jusqu'à nous. La prohibition dont elle fut l'objet avait eu pour cause la nécessité de se prémunir contre l'abus que les Albigeois faisaient alors des Livres Saints et de leur lecture en langue vulgaire. Une fois le danger passé, la défense tomba d'elle-même.

I. Bible espagnole, dite *Biblia Alfonsina* ou d'Alphonse X (1252-1286). — Alphonse X, roi de Castille et de Léon, surnommé *el Sabio* (le Savant), à cause de son zèle pour la culture des lettres et des arts, avait réuni autour de lui, à Séville, une élite de savants en partie Juifs ou Arabes, auxquels il fit traduire en espagnol les écrits

de Ptolémée et de divers autres anciens. Il donna également des ordres pour une traduction littérale de la Bible d'après le texte latin de saint Jérôme. Mariana l'affirmait explicitement au XVIe siècle, sans distinguer entre l'Ancien et le Nouveau Testament (*Historia de España*, XIV, 7); Rodriguez de Castro l'affirma de nouveau à la fin du XVIIIe siècle, en ajoutant que cette version se conservait à l'Escurial, en original ou en copie. *Biblioteca española*, t. I, p. 411; t. II, p. 674. Cette Bible était répartie en cinq divisions, d'après un ordre chronologique plus ou moins exact, et l'histoire profane, représentée par Hérodote, Tite Live et les autres classiques de l'antiquité, y faisait en quelque sorte corps avec l'histoire biblique elle-même; mais tous nos livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament y étaient traduits intégralement (dit Rodriguez de Castro déjà cité). Voici d'après cet auteur et d'après les renseignements fournis par le bibliothécaire actuel de l'Escurial, le R. P. Bénigne Fernandez, augustin, comment était disposée la *Bible alphonsine*. La première division contenait la traduction intégrale du Pentateuque. On en possède encore actuellement deux exemplaires à l'Escurial. L'un, du XIIIe siècle, n'est qu'en papier; mais néanmoins il pourrait bien être le manuscrit original. Il se compose de 385 feuillets grand in-f° et porte le n° I parmi les manuscrits bibliques. Le second, en vélin et plus orné, n'est qu'une copie du XVe siècle. Il occupe le n° 6 parmi les mêmes manuscrits de l'Escurial. — La seconde partie s'étendait de la mort de Moïse à celle de David, et renfermait la traduction intégrale des livres de Josué, des Juges, de Ruth et les deux premiers des Rois. La Bibliothèque de l'Escurial en a trois exemplaires, tous copies du XVe siècle (nos 2, 13 et 22 des manuscrits). — La troisième division embrassait le Psautier (auquel s'adjoignaient les cantiques du Bréviaire), puis le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiaste, Joël et enfin Isaïe. (R. de Castro, *Biblioteca*, t. I, p. 421-425.) On n'en connaît plus qu'une copie du XVe siècle. Elle se compose de 235 feuillets (n° 8 à l'Escurial). — La quatrième partie est aujourd'hui perdue, paraît-il; elle s'étendait, d'après R. de Castro, t. I, p. 425, depuis le roi Ptolémée Philopator jusqu'à Antiochus le Grand. Par malheur ces deux monarques ont été contemporains : ce qui rend l'assertion sujette à caution. En outre le savant espagnol oublie de signaler quels étaient les livres correspondants de la Bible. C'étaient probablement les troisième et quatrième livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes et le prophète Osée. — Nous sommes un peu mieux renseignés relativement à la cinquième partie. Elle est représentée par un manuscrit de 249 feuillets, copie du XVe siècle, dont Rodriguez de Castro nous a laissé une description, t. I, p. 426-431. Voici la liste des livres qui y sont traduits : Daniel, Jérémie, Baruch, Habacuc, Judith, Esdras, Néhémie, Aggée, Zacharie, Malachie, Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul et les sept Épîtres canoniques. Le manuscrit paraît intact. Mais le copiste en a pris à son aise pour le choix des livres qu'il admettait, comme pour l'ordre dans lequel il les plaçait. Un nommé Baena, que Rodriguez de Castro regarde comme un des traducteurs d'Alphonse X, nous avertit, dans une note du folio 95, qu'il y a de fréquentes lacunes dans ce manuscrit, et renvoie pour les combler à un autre manuscrit. C'est peut-être un *codex* de l'Escurial, qui a 249 feuillets et date de la fin du XIIIe siècle ou environ. Il passe pour faire partie de la Bible d'Alphonse X. On y trouve traduit en espagnol Daniel, Abdias, Sophonie, Jérémie, Baruch, Habacuc, Judith, Esdras, Esther, l'Ecclésiastique, les Machabées, les Évangiles et le Prologue des Actes des Apôtres. Comme il se termine par un prologue, il est évidemment incomplet.

II. VERSIONS DATANT DES XIVe ET XVe SIÈCLES. — Pendant le cours des XIVe et XVe siècles, divers auteurs, presque tous anonymes, traduisirent diverses parties des Livres Saints. Aucun d'eux ne paraît avoir laissé de version complète de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces versions sont faites tantôt sur les textes originaux hébreu et grec, tantôt sur le latin de saint Jérôme.

I. VERSIONS ANTÉRIEURES AU XVIe SIÈCLE FAITES SUR L'HÉBREU. — Il est impossible d'assigner à ces versions une date précise; on ne peut donc les classer chronologiquement. — 1° Signalons en premier lieu, un peu au hasard, une version anonyme, qui porte actuellement le n° 4 parmi les manuscrits bibliques de l'Escurial. On croit que cette version remonte au XIVe siècle, mais la chose reste cependant un peu indécise. Le *codex* comprend 530 feuillets grand in-f°, avec quelques enluminures, lettres ornées ou gravures. Il embrasse tout l'Ancien Testament, tel qu'il figurait dans le canon des Juifs de Palestine. L'ordre dans lequel les livres sont placés est aussi celui des Juifs, non celui de la Vulgate. On y remarque même certaines particularités qui seraient propres aux Juifs d'Espagne, d'après Bleek, *Enleitung in das A. T.*, Berlin, 1860, p. 36. De même les noms qu'on donne à certains livres sont différents des noms usités parmi nous. Les voici selon l'ordre qu'ils occupent : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les douze petits Prophètes (ordre de la Vulgate), la Chronique des Rois, c'est-à-dire les Paralipomènes, les Psaumes de David, Job et ses trois amis, les Exemples (Proverbes) de Salomon, le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations de Jérémie, le *Vanitas vanitatum* (ou Ecclésiaste) de Salomon, le roi Assuérus et la reine Esther, Daniel le prophète du Seigneur, Esdras et enfin les Machabées. Ce dernier écrit n'a jamais appartenu au canon des Juifs de Palestine, bien que des deux livres dont il se compose le premier ait été écrit en langue hébraïque. Sa présence ici a donc lieu de surprendre et amènerait presque à supposer que la version dont il s'agit était faite sur le latin de saint Jérôme. Mais, d'autre part, l'absence des deutérocanoniques, Tobie et Judith, Sagesse et Ecclésiastique, comme aussi la place assignée aux différents livres, le nom qu'on donne à plusieurs d'entre eux et divers autres indices paraissent de sûrs garants que le traducteur a dû faire son travail principalement sur l'hébreu et devait être du nombre de ces Juifs qui embrassèrent le christianisme sans renoncer réellement à certaines opinions qu'ils tenaient de leurs pères. Tel est le sentiment de R. de Castro, *Biblioteca*, t. I, p. 431-433. On peut établir d'ailleurs par le témoignage d'un auteur du IXe siècle, Alvare de Cordoue, qui vivait au milieu des musulmans, qu'à cette date les Espagnols catholiques admettaient les mêmes livres sacrés que nous, mais les plaçaient de fait dans un ordre assez différent du nôtre. Voir *España sagrada*, t. XI, p. 281-284. Le fait a lieu de surprendre, puisque saint Isidore suivait l'ordre de la Vulgate, *Etymolog.*, VI, 1, t. XXXII, col. 229; mais il n'en est pas moins indiscutable.

2° Eguren mentionne une seconde version espagnole de l'Ancien Testament, qu'il dit faite « en partie sur l'hébreu », et dont on ne connaît non plus qu'un seul exemplaire, encore bien incomplet, puisqu'il ne commence qu'aux grands Prophètes. Les deux livres des Machabées y sont compris et en font la conclusion. Cette version, d'après le même auteur, est l'œuvre d'un Juif converti, le rabbin Salomon. Le manuscrit, en beau vélin, appartient à la Bibliothèque de l'Académie royale d'histoire de Madrid. Il est à deux colonnes : la première contient le texte latin, la seconde le texte espagnol. Les chapitres XIII et XIV de Daniel, qui manquent dans le texte hébreu, ne sont représentés ici que par le texte latin : ce qui donne réellement à penser qu'Eguren est dans le vrai lorsqu'il affirme que le traducteur espagnol ne s'occupe que du texte hébreu. Les Lamentations de Jérémie y font également défaut, quoiqu'elles fassent partie

du canon juif. Voir Eguren, *Memoria descriptiva de los Codices mas notables de España,* in-4°, Madrid, 1859, p. 8.

3° On peut regarder également comme faite en partie sur l'hébreu, en raison de l'ordre qu'occupent les livres, une troisième version de l'Ancien Testament, qui se conserve à l'Escurial. Le manuscrit est partie en parchemin, partie en simple papier, mais avec lettres ornées et autres illustrations. Il se compose de 258 feuillets. Il commence par les trois grands prophètes Isaïe, Jérémie et Ézéchiel. Viennent ensuite les douze petits (ordre de la Vulgate), Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique de Salomon, les Lamentations de Jérémie, Daniel, Esther, et enfin pour conclure les deux livres des Paralipomènes. R. de Castro, *Biblioteca,* p. 434 et 435; Eguren, *Memoria,* p. 45.

4° La bibliothèque de l'Escurial possède aussi, sous le n° 8, une autre version de l'Ancien Testament, différente des précédentes. Elle pourrait bien être l'œuvre de plusieurs auteurs. On lit dans une note qui se trouve au folio 224, en tête du Psautier : « Cette traduction est l'œuvre de maître Hermonel, Allemand de naissance, et elle a été faite sur l'hébreu. » Ce manuscrit est incomplet au commencement et à la fin; car tout ce qui précède le chapitre VII du Lévitique y fait défaut, comme aussi tout ce qui suit le Psaume LXX. Ce manuscrit fut offert en don à Philippe II par le cardinal Quiroga, d'après une note du bas de la première page. Castro, *Biblioteca,* p. 438.

5° La même bibliothèque de l'Escurial possède encore, sous le n° 17 des *codices* bibliques, un manuscrit qui paraît assez analogue au précédent. Il s'étend de la Genèse au IVe livre des Rois inclusivement et se compose de 450 feuillets; mais les vingt-quatre premiers chapitres de la Genèse y font absolument défaut. Il a pour début un chapitre qu'on appelle chapitre huitième, bien qu'il ait trait à la naissance des deux jumeaux Ésaü et Jacob. Or cet événement occupe le chapitre XXV dans nos Bibles. De là on est porté à croire que cette version est faite au moins en partie sur l'hébreu, puisqu'elle en a adopté une manière de sectionner les Saints Livres qui n'est en rien celle de la Vulgate.

6° Une dernière version de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu est connue sous le nom de *Bible du duc d'Albe,* du nom de son possesseur actuel. Elle a pour auteur le rabbin Mosé Arrajel (de Tolède), qui l'acheva le 2 juillet 1430, après huit années d'un travail persévérant. Elle lui avait été commandée et chèrement payée (80 000 francs de notre monnaie) par don Louis de Guzman, grand maître de l'ordre de Calatrava. Étant faite sur l'hébreu, elle ne renferme naturellement que les livres protocanoniques. Ce qui lui donne un nouveau prix, c'est qu'elle est enrichie de nombreuses miniatures ainsi que de gloses. Celles-ci sont dues partie au traducteur, partie au P. Arias de Encena, alors gardien du couvent des Frères Mineurs de Tolède. Voir Joachim Vilanueva, *De la leccion de la Sagrada Escritura,* Appendice, Valencia, 1791, p. 137-228.

II. VERSIONS FAITES SUR LA VULGATE LATINE. — 1° *Bible de Quiroga,* n° 4 de l'Escurial. Le cardinal et grand inquisiteur Quiroga donna au roi Philippe II une seconde version complète de l'Ancien Testament. On a parfois considéré cette version comme faite sur l'hébreu (Eguren, *Memoria,* p. 45), sans doute parce que l'auteur était un Juif converti. Mais l'ordre dans lequel sont placés les livres est celui de notre Vulgate, et on y trouve les livres deutérocanoniques. Le manuscrit se compose de 468 feuillets en parchemin, avec enluminures, lettres ornées, etc. Castro, *Biblioteca,* p. 433 et 434. — 2° C'est encore l'Escurial qui nous fournit une seconde version analogue à la précédente. Elle passe pour avoir été commandée par Alphonse V, roi d'Aragon (1416-1458). Castro, *Biblioteca,* p. 437. Le manuscrit qui nous l'a conservée ne commence qu'aux Proverbes; mais à dater de ce livre il embrasse tout ce qui suit dans nos Bibles jusqu'à l'Apocalypse inclusivement. Il se compose de 358 feuillets grand in-f°. — 3° Un manuscrit, qui est inscrit à l'Escurial sous le n° 7 et ne se compose que de 155 feuillets, contient une traduction incomplète. Il ne s'étend que du chapitre VII du Lévitique au IVe livre des Rois. Castro, *Biblioteca,* p. 438. — 4° Martin de Lucena, surnommé le Machabée, était un Juif converti, mais très instruit et très versé dans les langues latine et grecque. Il traduisit en castillan, vers 1450, les Évangiles et les Épîtres de saint Paul, à la prière d'Inigo Lopez de Mendoza, marquis de Santillane (S. Julianus). Cette version paraissait digne de beaucoup d'estime aux yeux de Nicolas Antonio et de Rodriguez de Castro. Voir ce dernier, *Biblioteca,* p. 439. Le manuscrit autographe s'est conservé à l'Escurial, sous le n° 11, jusqu'à la fin du siècle dernier; mais aujourd'hui il ne se retrouve plus. (Lettre du P. Fernandez, bibliothécaire, en date du 3 février 1896.)

Par tout ce qui précède, on voit que, durant le moyen âge, la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire avait été encouragée et facilitée en Espagne, à part trente ou quarante années pendant lesquelles on fut obligé de se prémunir contre les Albigeois. A la fin du XVe siècle, on s'occupait même d'imprimer les Livres Saints traduits en espagnol, témoin le Pentateuque espagnol, qui parut à Venise, en 1497, par les soins des Juifs expulsés de leur patrie (Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 448-449), et le Psautier espagnol, qui fut édité à Tolède, vers le même temps, selon toute apparence. *Ibid.,* p. 449. Mais l'hérésie de Luther et l'abus qu'il fit du texte sacré vinrent arrêter ce mouvement.

III. VERSIONS PUBLIÉES DE 1500 à 1780. — *I. VERSIONS CATHOLIQUES.* — Les fondateurs du protestantisme se servirent des versions de la Bible en langue vulgaire, arrangées à leur guise, pour propager leurs erreurs. Afin de remédier au mal, le concile de Trente interdit la lecture de ces versions. Cependant cette prohibition, telle qu'elle fut décrétée à Trente, puis formulée dans la règle IV de l'Index romain, n'était point absolue, mais simplement conditionnelle; elle n'atteignait que ceux qui ne voulaient pas solliciter une permission auprès des supérieurs légitimes. L'Inquisition espagnole alla plus loin et aggrava la défense. Elle prohiba purement et simplement, pour des motifs plutôt politiques que religieux, « l'impression et la lecture des Livres Saints en langue vulgaire, » en comprenant même dans cette prohibition les Heures du bréviaire, l'Office de la Sainte Vierge, celui des défunts et les choses analogues. (Voir la règle V de l'Index espagnol des livres prohibés.) On sait avec quelle vigilance et même quelle rigueur l'autorité temporelle s'employa en Espagne, pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, à procurer l'exacte observance d'un pareil décret. Les usages d'alors et l'intolérance au moins aussi grande de Luther, de Calvin et d'Henri VIII expliquent ces mesures, si elles ne les justifient pas. On ne saurait d'ailleurs s'empêcher de reconnaître que ce fut cette sévérité même qui préserva la péninsule ibérique du double fléau de l'hérésie et des guerres de religion, qui firent couler des flots de sang dans d'autres pays.

Sous le coup des menaces de l'Inquisition, les catholiques espagnols se bornèrent à essayer de traduire quelques-unes des parties des Écritures qui entrent dans la liturgie ou quelques livres sapientiaux, et ils ne réussirent pas toujours à les publier. Voici l'énumération de ces tentatives.

1° *Versions des Évangiles.* — 1° La première de toutes eut pour objet la version des évangiles et des épîtres de l'année. Elle a pour auteur le franciscain Ambroise de Montésino, prédicateur des rois catholiques Ferdinand et Isabelle. Son travail fut édité à Madrid, en 1512, longtemps avant la publication explicite faite en 1554 des Règles de l'Inquisition, qui prohibaient la lecture des

Livres Saints en langue vulgaire. Mais, à vrai dire, cette prohibition existait déjà en fait dès cette époque, comme l'affirmait, en 1543, François de Enzinas, dans la préface d'une version espagnole du Nouveau Testament dont il sera question plus loin. La traduction du religieux franciscain ne fut point cependant mise à l'index espagnol. Elle reparut même en 1601, sans réveiller, paraît-il, aucune susceptibilité, ou du moins sans attirer sur l'œuvre aucune condamnation. Voir N. Antonio, *Biblioteca hispana nova,* 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 64. — 2° Un anonyme donna, vers 1530, selon toute apparence, mais certainement quelques années après la publication de la Bible d'Alcala (1514-1517), puisqu'il la prend pour guide, une traduction restée manuscrite des quatre Évangiles, qu'il intitula : *Nova translacion y interpretacion española de los cuatro Evangelios.* L'auteur, dans son Prologue (Castro le reproduit intégralement, *Biblioteca,* t. I, p. 439-441), ne fait aucune mention des prohibitions de l'Index; mais soit que l'Inquisition espagnole mît obstacle à l'impression de ce travail, soit pour toute autre cause, il est toujours resté manuscrit. La Bibliothèque de l'Escurial l'a conservé sous le n° 9 des manuscrits bibliques. — 3° Une nouvelle version et interprétation des quatre Évangiles faite vers 1550, par le P. Jean de Robles, bénédictin du Mont-Serrat (✝ 1573), est restée également manuscrite. Ce fut l'Inquisition qui s'opposa à l'impression. L'original se trouve à l'Escurial, sous la cote H I, 4, et forme un volume de 489 feuillets. (Lettre du P. Fernandez, en date du 3 février 1896.) — 4° Le P. Joseph de Siguenza, hiéronymite, la principale gloire littéraire du couvent de l'Escurial, s'employa lui-même à traduire en espagnol, avec son rare talent, les deux Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc; mais il ne fut pas plus heureux que ses émules. Son écrit est resté manuscrit et se conserve à l'Escurial, sans avoir jamais reçu les honneurs de l'impression.

2° *Versions des Psaumes.* — 1° Fernand Jaraba, qui écrivait avant la publication de l'Index espagnol, publia à Anvers : 1. en 1540, une traduction espagnole de l'Office des défunts, et des passages de Job, qui en font partie intégrante; 2. dans la même ville, en 1543, une traduction des Psaumes pénitentiaux, du Cantique des cantiques et des Lamentations de Jérémie. Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 449; N. Antonio, *Biblioteca hispana nova,* t. I, p. 378. Son livre fut proscrit plus tard. Voir l'Index espagnol, au mot *Jaraba.* — 2° Le P. Benoît Villa, bénédictin du Mont-Serrat, n'eut pas un meilleur sort avec sa *Harpe de David* ou traduction paraphrasée des Psaumes. Cet écrit, qui avait d'abord été publié en Catalogne, fut édité une seconde fois, en 1545, à Médina del Campo, avec licence et privilège royal (voir Hidalgo, *Diccionario de bibliografia española,* Madrid, 1862, t. I, p. 232), ce qui n'empêcha pas l'auteur de tomber, neuf ans plus tard, sous le coup de la ve règle prohibitive de l'Index espagnol, et de voir son travail inscrit au nombre des livres prohibés. — 3° Ce fut probablement pour échapper aux effets d'une condamnation de ce genre que le Flamand Cornelius Snoi alla publier à Amsterdam, en 1553, une autre traduction espagnole des Psaumes, qui n'est pas sans mérite, d'après Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 462. — 4° Trente ans plus tard, le pieux Louis de Grenade, dont on connaît le grand renom et le talent littéraire, traduisit partie en vers, partie en prose, le Psautier et les cantiques du bréviaire. Mais son travail dut attendre que l'Inquisition espagnole eût mitigé la rigueur de ses décrets pour être livré à l'impression : il ne fut édité qu'en 1801. Hidalgo, *Diccionario,* Madrid, 1862, t. I, p. 226. — 5° Jean de Soto, de l'ordre de Saint-Augustin, fut plus heureux au commencement du XVIIe siècle. Il réussit en 1615, avec la protection d'une infante d'Espagne, à mettre au jour une traduction en vers des Psaumes et des cantiques du bréviaire. Cette traduction n'a pas été censurée par l'Inquisition. N. Antonio, *Biblioteca,* t. I, p. 782. — 6° Le P. Jean de la Puebla, hiéronymite, fut plus réservé. Il s'employa bien à traduire en vers espagnols les Psaumes de David, mais sans les livrer à l'impression. L'original de cette traduction se conserve à l'Escurial. — 7° Antonio de Cacérès y Soto Major, évêque d'Astorga et confesseur du roi Philippe IV, est aussi auteur d'une version littérale des Psaumes, accompagnée de quelques gloses. C'est sans doute pour cela que l'Inquisition la toléra. Elle fut imprimée en 1615, non en Espagne, mais à Lisbonne. Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 472. — 8° Huit ans plus tard, en 1623, parut à Madrid même, et avec approbation, une autre traduction analogue des Psaumes et des cantiques du bréviaire. Elle était due à Joseph de Valdivielso, l'un des chapelains de la cour. Antonio, *Biblioteca,* t. I, p. 488. — 9° Le comte Bernardin de Rebolledo, seigneur d'Irian, après avoir combattu vaillamment dans l'armée et rempli aussi avec distinction plusieurs ambassades, s'appliqua semblablement aux arts de la paix et cultiva en particulier la poésie avec un certain succès. Antonio, *Biblioteca,* t. I, p. 219. On lui doit un ouvrage intitulé *Selva sagrada,* qui n'est autre chose qu'une traduction en vers castillans des Psaumes, de Job et des Lamentations de Jérémie. La première édition de cet ouvrage parut à Cologne, en 1659; elle ne renfermait que les Psaumes. Une seconde fut publiée à Anvers, en 1661, et une troisième à Madrid, en 1778. Ces deux dernières renfermaient, avec les Psaumes, Job et les Lamentations de Jérémie. Hidalgo, *Diccionario,* t. I, p. 237-238. — 10° Il y eut encore, à la même époque, des versions particulières des Psaumes pénitentiaux ou de quelques autres parties du Psautier; mais elles ne valent pas la peine d'être nommées.

3° *Versions des livres sapientiaux.* — 1° L'Ecclésiaste fut traduit en espagnol et annoté, au commencement du XVIe siècle, par un anonyme, qui prit pour modèle le célèbre Arias Montanus. Mais sa traduction ne fut pas imprimée. Elle se conserve en manuscrit à l'Escurial. Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 443 et 444. — 2° Le Cantique des cantiques trouva (vers 1570) un traducteur espagnol dans la personne du célèbre Louis de Léon, de l'ordre des Augustins. Cet écrivain, théologien consommé et littérateur du plus grand mérite, traduisit aussi le livre de Job. Mais ce double travail ne put être imprimé que plus tard, Job en 1779 et le Cantique en 1798, à Salamanque. Hidalgo, *Diccionario,* t. I, p. 223 et 239. — 3° Alphonse Ramon, de l'ordre de la Merci, est auteur d'une version espagnole des Proverbes de Salomon. Elle parut à Madrid, en 1629, et n'attira à son auteur aucune condamnation, sans doute parce qu'elle était accompagnée de gloses et d'éclaircissements. Antonio, *Biblioteca,* t. I, p. 42 et 43.

4° *Version de l'Apocalypse.* — Le vénérable serviteur de Dieu Grégoire Lopez, missionnaire ou plutôt ermite au Mexique, mort le 20 juillet 1596, en odeur de sainteté, laissa manuscrite une traduction espagnole de ce livre si mystérieux et si obscur. Elle fut publiée après sa mort, en 1678, par le bénédictin Argaiz. Elle a obtenu une seconde et une troisième édition enrichie de gravures, à Madrid, en 1789 et 1804.

Telles sont dans leur ensemble les quelques rares versions espagnoles catholiques, toutes partielles, de nos Livres Saints, que nous présente la période de 1500 à 1780. Elles ne représentent qu'une partie insignifiante des travaux scripturaires qui furent l'œuvre des catholiques espagnols pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. On sait assez, en effet, que le XVIe siècle en particulier fut l'âge d'or des théologiens et des exégètes en Espagne. Mais, au lieu de rédiger leurs travaux bibliques dans leur langue maternelle, ces auteurs les écrivirent en latin, avec autant d'abondance que de perfection et de succès. La langue espagnole y perdit sans doute; mais l'Église entière y gagna, puisque leurs ouvrages profitèrent à plus de lecteurs.

II. VERSIONS JUIVES. — 1° *Versions de l'Ancien Testament.* — 1. Isaac Abarbanel a traduit plusieurs livres sacrés en espagnol. Né à Lisbonne, en 1439, de parents juifs, il passa en Castille et y conquit la faveur des rois catholiques, sans renoncer cependant à sa religion. Aussi, lors du décret de 1492, il prit le parti de quitter l'Espagne et se réfugia d'abord à Naples, puis à Corfoue, enfin à Venise, où il mourut en 1508. Voir t. I, col. 15. Il a traduit de l'hébreu en espagnol le Deutéronome, Josué, les Juges, les Rois, les grands et les petits Prophètes. Voir Rodriguez de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 346-349. — 2. Isaac Haraman ben Moseh, originaire de Zamora, contemporain et coreligionnaire d'Abarbanel, prit comme lui le parti de l'exil, en 1492. Il avait traduit et commenté en espagnol, avant de quitter son pays natal, les livres d'Esther, de Ruth, de l'Ecclésiaste, du Cantique des cantiques, ainsi que les Lamentations de Jérémie; mais il ne paraît pas qu'aucun de ces écrits ait été livré à l'impression. Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 361. Le manuscrit de la traduction de l'Ecclésiaste se conserve à l'Escurial. — 3. *Bible de Ferrare* ou *des Juifs.* — En 1553 parut la Bible espagnole la plus renommée et la plus souvent réimprimée. Elle a pour titre : *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados.* En Ferrara, 16 de adar de 5313 (1er mars 1553). Cette traduction est connue sous le double nom de *Bible de Ferrare* et de *Bible des Juifs.* Elle doit son premier nom à ce qu'elle fut publiée à Ferrare, sous la protection du duc Hercule II, qui favorisait ouvertement le luthéranisme. Elle doit le second à ce qu'elle est l'œuvre de deux Juifs portugais, Duarte Pinel, appelé aussi Jom Tob Athias, et Jérôme de Vargas, nommé aussi Abraham Usque. Rodriguez de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 400 et 401. Elle contient tous les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception des Lamentations de Jérémie. Daniel est rangé parmi les hagiographes, après Job. Esther est le dernier livre de tout le volume. Cette version eut, paraît-il, deux tirages simultanés en 1553, lors de sa première publication. L'un portait une dédicace au duc de Ferrare et s'adressait sans doute aux catholiques, qu'on voulait tromper; car on s'y targuait frauduleusement d'avoir obtenu pour cette version de la Bible une approbation explicite du saint office. Le second tirage, destiné selon toute apparence aux Juifs, était dédié à une de leurs coreligionnaires, dona Gracia Nasi. M. Hidalgo, *Diccionario,* p. 214, qui a confronté les deux tirages, n'y a remarqué d'autre divergence que la suivante : dans le verset *Ecce virgo concipiet,* Is., VII, 14, l'un traduit *virgo* par *virgen,* qui est une traduction littérale, tandis que l'autre substitue le mot *moza,* qui offre un sens vague. La traduction en général laisse beaucoup à désirer pour l'élégance et la correction du langage, en dépit de la réputation qu'on lui a faite. L'espagnol y est froid, compassé, parfois inexact; les hébraïsmes y abondent. Ménendez Pelayo, *Heterodoxos,* t. II, p. 466. La Bible de Ferrare fut en partie corrigée dans les réimpressions qui en ont été faites, toujours par des Juifs et presque toujours à Amsterdam, en 1611, 1617, 1661, 1665, 1728, 1762. Rodriguez de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 472, 481, 517-518. La dernière édition, celle de 1762, a été donnée par le rabbin Abraham Mendez de Castro, et passe à tort auprès de quelques auteurs pour être une version autre que celle de Ferrare.

2° *Versions du Pentateuque.* — 1. On doit au rabbin Manasseh ben Israël, Juif espagnol réfugié en Hollande, une traduction espagnole des cinq livres de Moïse, publiée à Amsterdam, en 1627 et 1655. Cette version ne diffère pas notablement de celle de Ferrare. — 2. En 1695, Joseph Franco Serrano, professeur de théologie à la synagogue d'Amsterdam, édita un *Nuevo Pentateucho traducido en lengua española,* avec paraphrase empruntée aux meilleurs commentateurs juifs. R. Castro, t. I, p. 491-493. — 3. Dix ans plus tard, le rabbin Isaac de Cordova publia aussi à Amsterdam une traduction du Pentateuque. R. Castro, t. I, p. 493.

3° *Versions des Psaumes.* — 1. A une époque inconnue, un poète donna le premier, prétend-il dans sa Préface, une traduction en vers des Psaumes, sous le nom probablement supposé de *Jean Le Quesne.* On croit qu'il était Juif. On a pour cela plusieurs motifs, et en particulier cette circonstance, qu'il se vante d'avoir traduit sur le texte hébreu. Sa version n'était pas d'ailleurs sans mérite. Rodriguez de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 471. Mais elle était entachée de plusieurs erreurs doctrinales. Elle figure à l'Index espagnol comme livre prohibé, au mot *Quesne.* — 2. En 1625 parut à Amsterdam une autre version espagnole des Psaumes. Elle était anonyme et n'offre rien qui lui mérite une attention particulière. Rodríguez de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 472 et 473. — 3. En 1626, David Abénatar-Melo, Juif espagnol, d'abord converti au christianisme, puis relaps et réfugié en Allemagne, publia à Francfort une traduction espagnole en vers de tout le Psautier, faite d'après la Bible de Ferrare. Voir Amador de los Rios, *Estudios sobre los Judíos de España,* in-8°, Madrid, 1848, p. 521-530. — 4. Les rabbins Éphraïm Bueno et Jonas Abravanel publièrent à Amsterdam, en 1650, une autre traduction espagnole des Psaumes, faite également sur l'hébreu. R. de Castro, *Biblioteca,* t. I, p. 477 et 478. — 5. Le rabbin Jacob Jehudah, Juif originaire de Léon, publia également une version des Psaumes à Amsterdam, et sa version n'était pas sans valeur. R. de Castro, t. I, p. 483-487. — 6. Mentionnons en dernier lieu à cet égard la traduction très prosaïque, bien qu'en vers castillans, du rabbin Daniel Israël Lopez-Laguna. Elle parut aussi à Amsterdam, en 1720. L'auteur avait consacré vingt années de sa vie à la composer, et comme elle avait été faite spécialement pour les Juifs, ceux-ci à leur tour ne négligèrent rien, en dépit de la pauvreté de la poésie, pour que la beauté de la forme et la richesse de l'ornementation ne laissassent rien à désirer. R. de Castro, t. I, p. 500-506.

4° *Versions du Cantique des cantiques.* — 1. Il fut traduit en espagnol vers 1631, par le rabbin David Cohen Carlos; mais sa version est restée manuscrite. Elle se conserve à la Haye, en Hollande. R. de Castro, t. I, p. 476. — 2. En 1766 parut à Amsterdam une édition du Cantique des cantiques en trois langues, hébreu, latin et espagnol. La version espagnole était l'œuvre du rabbin Moseh Belmonte. Castro, t. I, p. 519 et 520.

5° *Version des premiers Prophètes.* — Elle est due au rabbin Isaac de Acosta; mais, comme ses coreligionnaires, il désigne par cette expression : « les premiers Prophètes, » Josué, les Juges et les quatre livres des Rois. L'ouvrage parut à Leyde, en 1732, sous le titre de *Conjeturas sagradas sobre los Prophetas primeros.* Voir Rodriguez de Castro, qui en donne des extraits, t. I, p. 506-510.

6° *Version des hagiographes.* — Juan Pinto Delgado, Juif portugais, qui avait fui la péninsule ibérique pour échapper à l'Inquisition et s'était réfugié en Normandie, traduisit en espagnol et en vers quelques-uns des livres qui sont appelés hagiographiques dans le canon hébreu, savoir ceux d'Esther et de Ruth, ainsi que les Lamentations de Jérémie. Sa version parut à Rouen, en 1627, avec une dédicace au cardinal de Richelieu. Ce fut sans doute grâce à ce patronage que le livre ne fut pas prohibé par l'Inquisition espagnole. Castro, p. 510-516.

7° *Version d'Isaïe et de Jérémie.* — En 1569, Joseph ben Isaac ben Joseph Jebetz avait publié à Strasbourg une édition du texte hébreu d'Isaïe et de Jérémie, avec traduction espagnole en regard. Le volume était à deux colonnes. La première offrait le texte hébreu, la seconde la traduction. Mais celle-ci était presque identique à celle de la Bible de Ferrare. R. de Castro, t. I, p. 464.

III. VERSIONS PROTESTANTES. — 1° *Juan de Valdès.* — C'est le premier luthérien originaire d'Espagne qui se soit

occupé d'une version espagnole de la Bible. Philologue et littérateur de talent, il vivait dans la première moitié du XVIe siècle, et sa mort arriva en 1541, douze ans avant l'apparition de la Bible de Ferrare. Il laissait en manuscrit : 1. une version espagnole du Psautier faite sur l'hébreu. Elle n'était pas sans mérite, au jugement de M. Menendez Pelayo. Elle était restée manuscrite à la Bibliothèque impériale de Vienne jusqu'en 1880. A cette date, Böhmer l'a mise au jour à Bonn, in-8° de 196 pages. — 2. Une version du même genre faite sur le grec et accompagnée d'un commentaire de l'Épître de saint Paul aux Romains et de la première aux Corinthiens. Ces deux dernières furent imprimées séparément à Venise ou plutôt à Genève, peu de temps après la mort de l'auteur, l'une en 1556, l'autre en 1557. Voir Menendez Pelayo, *Heterodoxos españoles,* t. II, p. 185 et 186.

2° *François de Enzinas.* — Il est l'auteur de la première version protestante du Nouveau Testament : *El Nuevo Testamento de Nuestro Redemptor y Salvador Jesu Christo, traduzido de griego en lengua castillana por Francisco de Enzinas.* Enveres (Anvers), octobre 1543. François de Enzinas, appelé aussi *Driander* ou Duchêne, avait fui l'Espagne, sa patrie, pour se retirer à Wittemberg et y professer librement les opinions nouvelles, mises en vogue par Luther. Il était théologien à ses heures et connaissait passablement la langue grecque. Sa traduction fut accueillie avec faveur par ses coreligionnaires et a été bien des fois réimprimée par les protestants. Mais les théologiens catholiques y découvrirent tant d'erreurs, qu'ils s'empressèrent de la censurer, en dépit de la précaution que l'auteur avait prise de rentrer en pays espagnol avant de publier son livre et de le dédier à Charles-Quint, dans l'espoir de se ménager sa protection. Voir Menendez Pelayo, *Heterodoxos españoles,* in-8°, Madrid, 1881, t. II, p. 223-237. — En 1550, Sébastien Gripho, imprimeur de Lyon, édita sans nom d'auteur une version espagnole faite sur l'hébreu du livre de Josué, des Psaumes et des Proverbes. On a parfois attribué cette traduction à Enzinas (M. Pelayo, *Heterodoxos,* p. 516), mais par pure conjecture.

3° *Juan Perez de Pineda.* — Cet écrivain espagnol était recteur du collège de la Doctrine, à Séville, lorsqu'il s'enfuit à Genève, pour échapper à l'Inquisition, qui menaçait de le poursuivre pour son attachement aux erreurs de Luther. Il y employa ses veilles à donner une version du Nouveau Testament faite sur le grec et une autre des Psaumes d'après l'hébreu. Ces deux traductions furent publiées à Venise en 1556 et 1557, en même temps que celle de Juan de Valdès. R. de Castro, t. I, p. 463. Juan Perez écrivait avec correction et élégance. Sa traduction des Psaumes passait, en 1720, pour la meilleure que l'on connût en castillan, d'après Lelong, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1723, t. I, p. 364. M. Menendez Pelayo, cité plus haut, la regarde comme inférieure à celle de Valdès.

4° En 1563, on publia à Paris une nouvelle traduction espagnole du Nouveau Testament. Elle ne portait pas de nom d'auteur; mais le venin des erreurs de Calvin y était si apparent, que la Sorbonne de Paris en prohiba la lecture par décret du 2 août 1574. D'Argentré, *Collectio judiciorum,* t. II, p. 421-425.

5° *Biblia del Oso,* première traduction espagnole intégrale de la Bible, Bâle, 1567-1569. Les premiers luthériens espagnols, malgré leur zèle à multiplier les versions de la Bible dans leur langue maternelle, n'étaient pas parvenus à en mettre au jour une traduction intégrale faite sur les textes originaux. Cette version ne parut que dans la seconde moitié du XVIe siècle. Elle fut l'œuvre d'un religieux hiéronymite, qui avait jeté le froc aux orties et fui sa patrie pour se retirer à Bâle, en 1559, et contracter mariage. Cassiodore de Reina, c'était son nom (voir plus haut, col. 340), était helléniste distingué et littérateur de talent. Mais, comme Luther, il ne savait pas parfaitement l'hébreu, et se contenta à peu près pour toute la partie hébraïque de la Bible de mettre en espagnol le texte latin de Sante Pagnino. Le traducteur employa douze années entières de sa vie à ce travail sans jamais se rebuter. Au moins l'affirme-t-il dans sa dédicace à tous les princes chrétiens. C'est grâce à ce travail acharné et persévérant qu'il réussit à doter la langue espagnole d'une version de la Bible supérieure à tous les points de vue à celle des Juifs de Ferrare. Cette version n'a point été égalée non plus plus tard par les traducteurs catholiques Philippe de Scio et Torrès-Amat, dont il sera question plus loin. Tel est le jugement de Menendez Pelayo, *ouvr. cité,* t. II, p. 468-471. La version de Cassiodore de Reina doit son nom de *Biblia del Oso,* « Bible de l'Ours, » à l'emblème qui figure à son frontispice. Malgré son mérite, elle n'a eu qu'une édition proprement dite; c'est pourquoi elle est devenue d'une rareté extrême. Mais, à vrai dire, la version de Cyprien de Valera, qui l'a supplantée, n'en est guère qu'un plagiat.

6° *Cyprien de Valera.* — D'abord religieux hiéronymite comme Cassiodore de Reina, puis défroqué comme lui et réfugié en pays protestant, il l'imita aussi dans son zèle à traduire la Bible en langue vulgaire. A l'entendre, il aurait employé vingt années de sa vie à préparer sa *Biblia del Viejo y Nuevo Testamento, revista y conferida con los textos hebreos y griegos y con diversas translaciones,* in-f°, 2 col., Amsterdam, 1602. De fait cependant, il n'a fait qu'améliorer en quelques endroits le texte de Cassiodore de Reina. Menendez Pelayo, t. II, p. 496. Cyprien de Valera avait débuté dès 1596, à Londres, par la publication d'une version du Nouveau Testament, faite sur le texte grec, nous dit-il, mais en réalité d'après Cassiodore de Reina. — En 1718, Sébastien de la Encina, qui se disait ministre de l'Église anglicane en résidence à Amsterdam, publia une *version espagnole du Nouveau Testament,* qui n'est guère, en somme, qu'une réimpression de celle de Cyprien de Valera. Menendez Pelayo, *ouvr. cité,* t. III, p. 99 et 100.

IV. Versions publiées de 1780 a nos jours. — Elles sont toutes l'œuvre d'écrivains catholiques. Les circonstances qui avaient fait porter, au XVIe siècle, les règles prohibitives de l'Index en ce qui concerne la lecture de la Bible en langue vulgaire s'étaient modifiées peu à peu. Le danger de perversion n'étant plus le même, le pape Benoît XIV, par un bref en date du 23 décembre 1757, permit la lecture des Livres Saints en langue vulgaire, pourvu que la version eût été autorisée par l'autorité compétente et fût accompagnée dans les endroits difficiles de quelques éclaircissements empruntés aux saints Pères et aux exégètes catholiques. L'Inquisition espagnole, suivant cette voie, promulgua, le 20 décembre 1782, un décret analogue. Dès 1777, D. Francisco Gregorio de Salas, chapelain majeur de la maison royale des *Retraitantes* de Madrid, avait publié une traduction en vers castillans des Lamentations de Jérémie et d'une partie notable des offices de la Semaine sainte. En 1779 parut le livre de Job, traduit et commenté par Louis de Léon. Hidalgo, t. I, p. 234. De même, en 1782, Léon de Arroyal traduisit en espagnol l'Office de la sainte Vierge, celui des défunts, et les publiait avec une autorisation explicite du suprême conseil de l'Inquisition. Hidalgo, t. I, p. 239. Mais l'apparition du décret du 20 décembre 1782 devait encourager à produire des travaux plus importants.

1° *Versions catholiques complètes de la Bible.* — 1. Le P. Philippe Scio de San Miguel, clerc régulier des Écoles Pies de San Joseph Calasanz, ancien précepteur de Charles III, devenu évêque de Ségovie, entreprit de traduire complètement les Saintes Écritures. Sa version parut pour la première fois à Valence, de 1791 à 1793, en 10 volumes in-folio. Elle était faite strictement d'après la Vulgate latine, et les notes y étaient fort clairsemées. Elle ne manque d'ailleurs ni de correction ni d'élégance. Mais

cependant, comme le traducteur s'applique à suivre d'aussi près que possible le texte latin, sans s'occuper en aucune manière du texte original ou des versions antérieures à la sienne, il manque parfois de clarté et de précision et plus souvent encore de chaleur et de vie. Toutefois, comme cette version était la première version complète qui eût pour auteur un catholique espagnol et ne fût déparée par aucune tache d'hérésie, elle fut accueillie avec un véritable enthousiasme dans le pays, et les éditions s'en multiplièrent rapidement, avec ou sans gravures et illustrations. — Ce n'est que plus tard que le public éclairé sentit le besoin d'avoir une seconde traduction, pour laquelle l'auteur aurait recouru à l'hébreu, au grec et aux autres sources originales, afin d'être plus assuré du vrai sens de l'auteur sacré. Le roi Charles IV donna même des ordres à cet égard, en 1807, une année avant son abdication. Mais les circonstances difficiles que l'on traversait, et surtout la guerre de l'Indépendance, qui éclata sur ces entrefaites, amenèrent des retards dans l'exécution de cet ordre royal. — 2. Ce fut don Félix Torres y Amat (voir t. I, col. 446), alors prêtre sacristain de la cathédrale de Barcelone, et plus tard évêque d'Astorga, qui se chargea de ce travail et s'en acquitta avec zèle et talent. Sa traduction fut publiée sous la protection de Ferdinand VII, de 1823 à 1825, en 9 in-4°. Cette seconde version, complète comme la précédente, obtint un grand succès, et plusieurs éditions en ont été données successivement. Toutefois elle n'a point fait tomber la précédente, ou plutôt celle-ci continue à jouir d'une plus grande faveur, et les éditions s'en écoulent encore aujourd'hui plus rapidement que celles de sa rivale. L'édition la plus estimée de Scio paraît être celle qui fut donnée à Barcelone, en 1846, par don José Palau. Elle est enrichie de divers éclaircissements et de quelques rectifications. — Ces deux versions complètes de la Bible sont les seules en langue espagnole qui aient eu pour auteurs des écrivains catholiques. Mais ceux-ci ont publié depuis 1780 un certain nombre de versions partielles.

2° *Version des quatre livres des Rois.* — Ils ont été traduits en espagnol par don Eugène Garcia, vicaire général de Madrid et de Carthagène, Madrid, 1790.

3° *Les Psaumes.* — Ils ont été traduits à diverses reprises en vers ou en prose. — 1. Thomas Gonzalès Carvejal, membre de l'Académie royale espagnole, a fait à lui seul cette double traduction, 5 in-12, 1816 à 1824. Il a aussi traduit le Cantique des cantiques, les prophéties d'Isaïe et le livre de Job : ce qui le mit à même de publier 7 autres in-12. Mais plus tard il réunit ces écrits en un seul recueil, qu'il intitula *Los libros poeticos de la Biblia,* 7 in-8°, Valencia, 1827-1832. — 2. Trente ans avant lui, en 1789, don Ange Sanchez, qui avait appartenu à la Compagnie de Jésus avant sa suppression temporaire par Clément XIV, avait déjà donné à Madrid une traduction en vers de tout le Psautier. — 3. Don Pedro Antonio Perez de Castro est l'auteur d'une autre traduction, qui fut publiée après sa mort, en 1799. — 4. Don Paul Olavide en composa une à son tour. Cet auteur assez connu d'*El Evangelio en triumfo* était une âme droite, mais faible, à laquelle les écrits des philosophes et des encyclopédistes français du XVIIIe siècle avaient fait d'abord perdre en partie la foi. Revenu à de meilleurs sentiments après sa condamnation par le tribunal de l'Inquisition, il mit à profit sa prison et son exil pour se convertir, se faire l'apologiste de la religion et traduire les Psaumes en vers castillans. Sa version parut à Madrid, en 1800, sous le titre de *Salterio español.* Elle a été plusieurs fois réimprimée, bien qu'elle ne soit pas un chef-d'œuvre. Menendez Pelayo, t. III, p. 217-219. — 5. Un an plus tard, en 1801, le dominicain Diégo Fernandez publia une nouvelle traduction en prose du Psautier. — 6. Plus récemment, de 1825 à 1837, D. Joseph Virués a mis au jour, à Madrid, une traduction du Psautier avec commentaire, en 4 volumes in-4°. L'archevêque de Tolède en prohiba la lecture par décret du 4 avril 1827, à cause des erreurs qu'elle contient.

4° *Les livres sapientiaux.* — 1. Les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique furent aussi traduits en vers castillans, à la fin du XVIIIe siècle, par don Ange Sanchez, l'auteur de la traduction des Psaumes dont il vient d'être question, et publiés sous ce titre : *La verdadera filosofia del espiritu e del corazon.* Les Proverbes parurent à Madrid, en 1785; l'Ecclésiaste en 1786, la Sagesse en 1789, l'Ecclésiastique en 1789. — 2. Le Cantique des cantiques fut traduit et commenté par un pieux bénédictin, dom Placido Vicente : *El Cantico el mas sublime de la Escritura,* 2 in-12, Madrid, 1800. — 3. Vers le même temps, Thomas Gonzalès Carvajal traduisit en vers Job et le Cantique des cantiques, comme il a été dit plus haut. — 4. Vers 1880, don Xavier Caminero, mort en 1884 évêque élu d'Oviedo, traduisit Job d'après le texte hébreu; mais son travail n'a pas été jusqu'ici livré à l'impression. Menendez Pelayo, t. III, p. 829. Le manuscrit en appartient aujourd'hui à M. Pelayo. (Lettre du 5 juillet 1897.)

5° *Tobie, Judith et Esther.* — Un anonyme les a traduits en espagnol et les a publiés avec le texte latin en regard, 3 in-12, Madrid, 1789-1790.

6° *Évangiles.* — Il en existe deux traductions nouvelles. — 1. L'une est due au P. dom Anselme Petite, de l'ordre de Saint-Benoît et ancien abbé de Saint-Millan de la Cogolla. Elle parut pour la première fois en 1785. Mais depuis elle a été maintes fois réimprimée. Le même auteur s'était d'abord essayé sur quelques psaumes et avait donné à Valladolid, en 1784, une traduction en vers des Psaumes graduels et des Psaumes pénitentiaux. — 2. Une seconde traduction des Évangiles parut à Madrid, en 1843, illustrée de 40 gravures. Elle était l'œuvre collective de plusieurs membres de la Société littéraire de la ville.

7° *Actes des Apôtres.* — Un prêtre séculier, le docteur don Ignacio Guerea, en a donné une traduction espagnole d'après le latin de la Vulgate, Madrid, 1784. Sa traduction a eu plusieurs éditions.

8° *Épîtres.* — 1. Les Épîtres de saint Paul ont trouvé un traducteur estimé dans la personne de don Gabriel Quijano, in-8°, Madrid, 1785. Plusieurs fois réimprimé. — 2. Une traduction espagnole des sept Épîtres catholiques parut aussi en 1785, à Madrid. Elle avait pour auteur un bénédictin, dom Richard Valsalobre. — 3. En 1816, un prêtre séculier, don François Jiménès, traduisit de nouveau en espagnol les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques et les publia en un seul volume.

9° *Apocalypse.* — Don José de Palacio y Vina publia une traduction espagnole de l'Apocalypse à Madrid, en 1789.

La période dont nous venons de nous occuper n'a vu paraître aucune nouvelle version protestante. L'Espagne a bien été inondée, de 1800 à 1870 et surtout de 1833 à 1876, de bibles protestantes, distribuées par les émissaires des Sociétés bibliques d'Angleterre ; mais leurs éditions n'étaient que de simples réimpressions des versions de Cassiodore de Reina, de Cypriano de Valera et de leurs émules, ou bien, en en retranchant les livres deutérocanoniques, de P. de Scio et de Torrès Amat, cette dernière publiée par un prêtre apostat et marié, Laurent Lucena, vers 1850. Menendez Pelayo, t. III, p. 674.

Voir José Rodriguez de Castro, *Biblioteca rabbinica de autores españoles*, 2 in-f°, Madrid, 1781, p. 346-350, 400-520; Joachim Villanueva, Calificador del Santo Oficio, *De la leccion de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, in-f°, Valence, 1791; José Maria de Eguren, *Memoria de los codices notables de España*, in-4°, Madrid, 1859, p. 1-50; Francisco Caminero, *Manuale isagogicum*, in-8°, Lugo, 1868, p. 213-215; Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, 3 in-8°, Madrid, 1880, t. II, p. 185-186, 223-237, 466-468; t. III, p. 217-219,

674, etc.; G. Borrow, *La Bible en Espagne*, trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1845; M. Kaiserling, *Bibliotheca española judaica*, in-8°, Strasbourg, 1890. F. PLAINE.

ESPENCÆUS (Claude d'Espence), théologien catholique, né à Châlons-sur-Marne en 1511, mort à Paris le 5 octobre 1571. Il devint, encore jeune, recteur de l'Université de Paris. Il était le protégé du cardinal de Lorraine, qui l'emmena à Rome, en 1555, et où Paul IV songea un moment à le retenir pour l'élever au cardinalat. En 1561, il prit part au Colloque de Poissy et défendit habilement les vérités catholiques contre Théodore de Bèze. Parmi ses nombreux écrits, on remarque : *Commentarii et digressiones in priorem et posteriorem D. Pauli ad Timotheum Epistolam*, 2 in-f°, Paris, 1561 et 1564; *Exposition du Psalme cent trentième: Domine, non est exaltatum cor meum, etc., par forme de sermon*, in-8°, Paris, 1561; *Commentarius in Epistolam D. Pauli ad Titum, cum aliquot digressionibus, seu totidem locis communibus, ex parte ad hodiernas in religione controversias pertinentibus*, in-8°, Paris, 1567. Tous les écrits de Claude d'Espence ont été réunis en un volume: *Opera omnia quibus accesserunt posthuma a Gilberto Genebrardo in lucem edita*, in-f°, Paris, 1619. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament* (1693), p. 591; Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques de 1550 à la fin du siècle*, p. 358-378; E. de Barthélemy, *Étude biographique sur Claude d'Espence*, in-8°, Châlons-sur-Marne, 1853. B. HEURTEBIZE.

ESPÉRANCE (hébreu : *ṭiqvâh;* Septante et Nouveau Testament : ἐλπίς; Vulgate : *spes*), terme employé dans l'Écriture pour désigner d'une manière générale le désir et l'attente de quelque bien que ce soit, Prov., XIII, 12; I Cor., IX, 10; mais le plus souvent le désir et l'attente des biens spirituels, cf. Ps. CXVIII, 50; surtout de la béatitude éternelle et des moyens de l'obtenir, par les mérites de Jésus-Christ. Act., XXIII, 6; XXVI, 7; Rom., V, 4, etc.; Ephes., I, 12; I Joa., III, 2, 3, etc. L'espérance constitue, avec la foi et la charité, les bases essentielles de la vie du chrétien, I Cor., XIII, 13; elle est opposée à la possession, car on n'espère plus ce qu'on tient. Rom., VIII, 24. Elle tient le milieu entre la foi et la charité, s'appuyant sur la foi pour conduire l'âme à la charité. Dans l'Ancien Testament, ἐλπίς, *spes*, n'a pas la même précision que dans le Nouveau. Outre le mot *ṭiqvâh*, « espérance, » les Septante traduisent aussi par ἐλπίς les mots hébreux *bétaḥ*, *mibtaḥ*, « confiance, » et *maḥséh*, « ce en quoi on se confie » ou « refuge ».

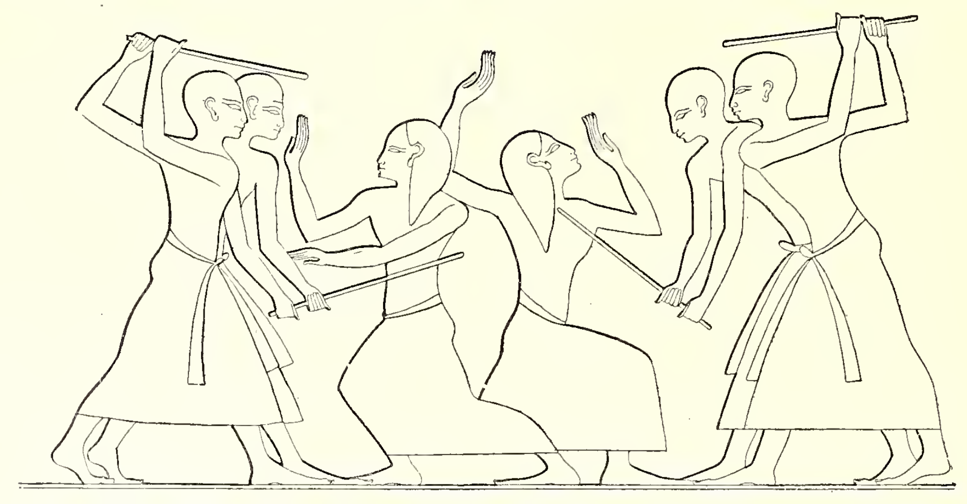
Considérée comme vertu théologale, l'espérance n'est pas seulement une conception vague de l'autre vie, accompagnée de la conviction philosophique que nous sommes destinés à une existence ultérieure. Elle n'est pas cette aspiration innée à toute créature de secouer le joug de la servitude pour arriver à la liberté. Rom., VIII, 20-22. Elle est la certitude, fondée sur les promesses divines, que nous sommes appelés à une vie éternelle et que Dieu, si nous sommes fidèles, nous donnera dès ici-bas les moyens d'y parvenir. Cette certitude est un don de Dieu, que Jésus-Christ nous a mérité, que tout chrétien peut et doit obtenir, Rom., XV, 4, 13; Hebr., III, 6; VI, 11, 18, et que l'Esprit-Saint répand dans les âmes. II Cor., V, 5; XV, 13; Gal., V, 5; I Petr., I, 3. C'est pourquoi l'espérance, et une espérance invincible, se manifeste dans les disciples de Jésus-Christ, dans lesquels le Saint-Esprit répandait en abondance les dons divins. Au contraire, l'espérance ne se trouve qu'imparfaitement dans l'Ancien Testament. C'est dans ce sens que saint Paul dit que la loi nouvelle nous a introduits dans une meilleure espérance, Hebr., VII, 19, dont l'objet comprend les biens surnaturels les plus précieux : le salut, σωτηρία; la filiation divine, υἱοθεσία; la justification, δικαιοσύνη. Rom., VIII, 23; Gal., V, 5; I Thess., V, 8; II Tim., IV, 8.

L'espérance est un élément si essentiel de la vie chrétienne, que ce terme est quelquefois substitué à celui de foi, pour désigner la religion chrétienne tout entière. I Petr., III, 15; Hebr., X, 23. Et parce qu'elle est intimement liée à la vocation du chrétien à la foi, l'expression « l'espérance de la vocation » devient synonyme de la vocation elle-même. Ephes., I, 18; IV, 4. Elle est désignée, avec l'enseignement de la vérité révélée, comme l'objet de la prédication évangélique, Col., I, 5, 23; mais dans ces passages le mot « espérance » est employé pour les biens qui sont l'objet de l'espérance. C'est dans ce sens que saint Paul dit de lui-même qu'il est le prédicateur de l'espérance, dans le même sens qu'il se donne ailleurs comme prédicateur de la foi. Tit., I, 2. Les infidèles sont expressément désignés, dans l'Écriture, par l'expression « ceux qui n'ont pas l'espérance », Ephes., II, 12; I Thess., IV, 13, parce qu'ils sont ici-bas sans le vrai Dieu, qui est le « Dieu de l'espérance ». Rom., XV, 13. Jésus-Christ est appelé l'espérance du chrétien, d'abord parce que le chrétien place en lui toute sa confiance et espère les biens éternels par ses mérites, et ensuite parce que dans son second avènement Jésus-Christ, devenu notre juge et notre rémunérateur, nous mettra lui-même en possession de l'objet de notre espérance. Col., I, 27; I Tim, I, 1; Tit., II, 13. — La patience est donnée comme l'un des fruits de l'espérance chrétienne, parce que la certitude de jouir d'un bonheur éternel nous aide à supporter avec courage les épreuves passagères de cette vie. Rom., VIII, 25; I Thess., I, 3. Cette connexion entre la patience et l'espérance, dont elle est le fruit, est si grande, que dans l'énumération des vertus pastorales saint Paul inscrit la patience là où il semble que doive être mentionnée l'espérance, à côté de la foi et de la charité. I Tim., VI, 11; II Tim., III, 10; Tit., II, 2. Saint Paul voit d'autres fruits de l'espérance dans la joie spirituelle, Rom., XII, 12, et dans l'attachement inébranlable du chrétien à sa foi. Col., I, 23. — Voir O. Zöckler, *De vi ac notione vocabuli ἐλπίς in Novo Testamento*, Giessen, 1856. P. RENARD.

ESPHATHA (hébreu : *'Aspaṭâ* [cf. *azpata*, « cavalier, » J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXVIII, 1864, p. 26]; Septante : Φασγά), troisième fils d'Aman, que les Juifs firent périr avec ses frères après la chute de leur père. Esth., IX, 7.

ESPION (hébreu : *meraggêl;* Septante : κατάσκοπος; Vulgate : *explorator*), celui qu'on envoie en avant d'une armée pour observer secrètement la configuration d'un pays, les forces et les mouvements de l'ennemi, et tout ce qui peut être utile pour l'attaque ou la défense. — Les espions sont de tous les temps, et on les signale chez tous les peuples. 1° Les Égyptiens les connaissaient. Quand Joseph reçoit ses frères, par lesquels il tient à n'être pas reconnu, il feint de les prendre pour des espions « venus dans le but d'observer les points faibles du pays ». Gen., XLII, 9. Sur un monument d'un temple de Thèbes, on voit deux espions héthéens saisis et bâtonnés par les soldats de Ramsès II (fig. 605). Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. X; Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 153. — 2° Chez les Hébreux, Moïse envoie des espions pour reconnaître la terre de Chanaan. Num., XIII, 3, 17, 18, 22, 26, 33. Ceux-ci font un rapport très exagéré, qui excite les murmures du peuple. Josué et Caleb disent seuls la vérité. Num., XIV, 6, 7, 24; Deut., I, 22-26. Moïse fait de même explorer Jazer. Num., XXI, 32. — 3° Josué envoie ses espions à Jéricho, Jos., II, 16, où ils sont sauvés par Rahab, qu'ils sauvent plus tard à leur tour. Jos., VI, 22. — 4° Les Danites font explorer la montagne d'Éphraïm par des espions, afin d'étendre leur domaine de ce côté. Jud., XVIII, 2, 14, 17. — 5° David a des espions qui surveillent la marche de Saül, I Reg., XXVI, 4; ses

envoyés sont pris plus tard pour des espions et traités en conséquence par Hanon, roi des Ammonites. II Reg., x, 2-5. — 6° Absalom charge des espions de proclamer dans toutes les tribus son avènement à Hébron. II Reg., xv, 10. — 7° Quand les Syriens lèvent subitement le siége de Samarie, les espions israélites les suivent pour savoir ce qu'ils deviennent. IV Reg., vii, 13. — 8° Pendant le siège de Béthulie, les Assyriens ont leurs espions qui se saisissent de Judith, et qui publient ensuite le meurtre d'Holopherne. Judith, x, 11; xiv, 3, 8. — 9° Judas Machabée et Jonathas ont aussi leurs espions qui observent les mouvements des ennemis. I Mach., v, 38; xii, 26. — 10° Quant aux espions qui surprennent Daniel en prière,



605. — Espions héthéens battus de verges. Thèbes. xixe dynastie. Temple de Ramsès II. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. iii, Bl. 153.

Dan., vi, 11, et le dénoncent au roi, ce sont des agents de la police secrète qui était au service des rois médo-perses, ou plutôt des courtisans que la jalousie portait à perdre le jeune Hébreu. H. Lesêtre.

ESPRIT. Voir Ame, t. i, col. 454-455.

ESPRIT-SAINT, la troisième personne de la sainte Trinité. Il est aussi appelé, dans le Nouveau Testament, « l'Esprit de Dieu, » Rom., viii, 9; I Cor., ii, 11; iii, 16; « l'Esprit du Père, » Matth., x, 20; « l'Esprit du Fils, » Gal., iv, 6; « l'Esprit du Christ, » I Petr., i, 11; « l'Esprit de grâce, » Hebr., x, 29; « l'Esprit de vérité, » Joa., xiv, 17; xv, 26; xvi, 13; « le *Paraclet* » ou Consolateur. Joa., xiv, 16, 26; xv, 26.

I. Nature et origine du Saint-Esprit d'après l'Écriture. — L'Ancien Testament ne nous fournit aucune indication précise sur le Saint-Esprit. Lorsqu'il y est question de lui, c'est en des termes qui peuvent s'appliquer à la nature divine aussi bien qu'à une personne distincte de la Trinité. Le Nouveau Testament est beaucoup plus clair. Sans doute c'est au sujet du Fils qu'il a formulé ses principaux enseignements sur la manière dont les personnes divines se distinguent et procèdent l'une de l'autre; cependant il nous dit nettement ce qu'est le Saint-Esprit. La distinction de ce divin Esprit d'avec les deux premières personnes et son rang dans la Trinité sont exprimées dans la formule que le Christ prescrivit à ses Apôtres d'employer pour le baptême, Matth., xxviii, 19, et qui n'a cessé d'être en usage depuis les origines de l'Église. Act., xix, 3. Cette formule : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, » montre en même temps l'égalité des trois personnes adorables et leur participation en commun à une même nature divine. La divinité du Saint-Esprit résulte également des œuvres qui lui sont attribuées et dont nous parlerons tout à l'heure. Sa distinction d'avec le Père et le Fils apparaît, d'autre part, dans la doctrine des Évangiles sur sa procession et sur les missions qu'il reçoit. Il « procède du Père ». Joa., xv, 26. Il procède aussi du Fils; car le Sauveur disait : « Tout ce qu'a mon Père est à moi; c'est pourquoi je dis qu'il (le Saint-Esprit) recevra de ce qui est à moi. » Joa., xvi, 15. Il est en conséquence « envoyé par le Père, au nom du Fils », Joa., xiv, 26, et aussi « par le Fils, de la part du Père ». Joa., xv, 26; xvi, 7. Tenant tout de ces deux premières personnes, « il ne parle pas de lui-même, mais dit tout ce qu'il a entendu. » Joa., xvi, 13. D'ailleurs, comme le remarque saint Paul, rien de ce qui est en Dieu ne lui échappe; car il « pénètre toutes choses, même les profondeurs de la divinité ». II Cor., ii, 10.

II. Œuvres du Saint-Esprit. — Toutes les œuvres que Dieu accomplit dans ce monde sont communes aux trois personnes divines. Les actions du Verbe incarné sont seules les opérations d'une personne distincte. Cependant, pour se mettre à la portée de notre intelligence, l'Écriture attribue à chaque personne une partie des œuvres divines vis-à-vis du monde créé. Elle attribue plus spécialement au Saint-Esprit les dons surnaturels que Dieu répand sur ses créatures et même tout ce qui prépare ces dons. — 1° Sans présenter clairement l'Esprit de Dieu comme une personne distincte, l'Ancien Testament le dépeint porté sur les eaux de la création avant que Dieu accomplît l'œuvre des six jours. Gen., i, 2. Il explique par un don de l'Esprit de Dieu les lumières surnaturelles de Joseph, Gen., xli, 38; celles d'Othoniel, Jud., iii, 10; l'habileté de Beséléel, Exod., xxxi, 3; l'inspiration prophétique de Balaam. Num., xxiv, 2. Isaïe, xi, 23, fait aussi de la sagesse, du conseil, de la force, de la science, de la piété, de la crainte de Dieu, des dons du Saint-Esprit. Voir Dons surnaturels, col. 1484. — 2° Les œuvres surnaturelles attribuées au Saint-Esprit dans le Nouveau Testament se rapportent 1. au Christ, 2. à l'Église, et 3. aux fidèles pris individuellement. — 1. C'est par la vertu du Saint-Esprit que le corps du Christ a été formé dans le sein de Marie. Luc., i, 13; Matth., i, 20. C'est lui qui « sous la forme d'une colombe descendit et demeura au-dessus de Jésus », lorsqu'il reçut le baptême de Jean. Matth., iii, 16; Marc., i, 10; Luc., iii, 22; Joa.,

I, 32, 33; c'est par lui que le Sauveur « est conduit ensuite dans le désert », où il devait être tenté, Matth., IV, 1; c'est en lui que le divin Maître accomplit ses miracles, Matth., XII, 28; cf. Hebr., X, 13, 16, et qu'il remplit sa mission; car c'était au Christ que s'appliquait cette prophétie d'Isaïe, LXI, 1 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint et m'a envoyé évangéliser les pauvres et guérir ceux qui ont le cœur brisé. » Luc., IV, 18. — 2. Après l'ascension du Sauveur, le divin Paraclet fut envoyé aux Apôtres, le jour de la Pentecôte, Act., II, 4, pour leur « enseigner toutes choses, les faire ressouvenir de tout ce que [le Sauveur] leur avait dit ». Joa., XIV, 26, et « leur apprendre les choses à venir », Joa., XVI, 13. C'est sous l'action de cet Esprit, dont ils étaient remplis, Act., II, 4, que les Apôtres parlèrent de nouvelles langues, Act., II, 4, prêchèrent l'Évangile, établirent des Églises en divers lieux, suivant l'impulsion qu'ils recevaient de ce guide divin. Act., XIII, 4; XVI, 6, 7. C'est lui qui appela Saul et Barnabé à l'apostolat, Act., XIII, 2; lui qui inspira les écrivains sacrés, II Petr., II, 22, comme il avait inspiré les prophètes de l'ancienne loi. Act., I, 6; XXVIII, 25. C'est en son nom que les Apôtres assemblés portaient des lois pour l'Église naissante, Act., XV, 28, et c'est lui qui « établit les évêques pour gouverner l'Église de Dieu ». Act., XX, 28. Puisque l'Église doit subsister jusqu'à la fin des siècles sous la direction des successeurs des Apôtres, le Saint-Esprit doit également demeurer éternellement avec elle et en elle, Joa., XIV, 16, 17; c'est-à-dire qu'il doit assurer à jamais l'accomplissement de la mission qu'elle a reçue de son divin fondateur. Cette action continue du Saint-Esprit dans l'Église est appelée par les théologiens « assistance ». — 3. Le Saint-Esprit agit aussi dans l'âme des fidèles. Il leur est donné au baptême, Act., XIX, 2, et plus abondamment encore par l'imposition des mains des Apôtres, Act., VIII, 17, c'est-à-dire par la confirmation. Il habite en eux, Rom., VIII, 9, 11, les rend « fils adoptifs du Père et cohéritiers du Christ ». Act., VIII, 16, 17. Il répand la charité dans leurs cœurs. Rom., V, 5; il y grave la loi du Christ, II Cor., III, 3, et les fait avancer de clarté en clarté. II Cor., III, 18. Leur corps même est « le temple du Saint-Esprit », qui réside en eux; il sera un jour rendu à la vie, à cause de cet hôte divin. Rom., VIII, 11. Cet état précieux que reçoivent du Saint-Esprit tous ceux qui appartiennent au Christ est appelé par les théologiens « la grâce sanctifiante ». Mais, pour faire des actions saintes, la grâce sanctifiante ne suffit pas. Alors même que ces actions semblent faites, comme celle d'invoquer le Seigneur Jésus, il nous faut pour les accomplir un secours particulier du Saint-Esprit, I Cor., XII, 3, celui que les théologiens nomment « la grâce actuelle ». C'est aussi au Saint-Esprit que sont attribués par l'Écriture les dons surnaturels extraordinaires que Dieu accorde quelquefois aux hommes. Ces dons étaient fréquents dans la primitive Église. La descente du Saint-Esprit sur les premiers fidèles était souvent rendue sensible, Act., VIII, 19, en particulier pour le don des langues. Act., XIX, 6. Cet Esprit divin accordait en outre aux fidèles de l'âge apostolique non seulement les grâces dont nous parlions tout à l'heure, mais encore des dons miraculeux, qui étaient distribués entre eux, suivant le bon plaisir de l'auteur de ces dons. I Cor., XII, 1-11. — On a expliqué à l'article BLASPHÈME, t. I, col. 1809, ce qu'il faut entendre par le blasphème contre le Saint-Esprit, dont il est question, Matth., XII, 31; Marc., III, 28; Luc., XII, 10. Quand saint Paul recommande aux fidèles de ne pas « contrister le Saint-Esprit », Ephes., IV, 30, il les veut détourner de tout ce qui pourrait l'offenser, et par conséquent l'attrister, s'il pouvait l'être. Lorsque le même Apôtre dit, I Thess., V, 19, que nous ne devons pas « éteindre » cet Esprit divin, il entend parler de ses grâces et de ses dons, dont nous abuserions, si nous ne les faisions pas servir soit à notre sanctification, soit à la sanctification de nos frères.

Voir Mgr Ginouilhac, *Histoire du dogme catholique*, 2e édit., Paris, 1866, t. III, p. 388-412; cardinal Manning, *La mission du Saint-Esprit dans les âmes*, traduit de l'anglais par Mac-Karthy, in-12, Paris, 1887. A. VACANT.

ESPRIT MAUVAIS (πνεῦμα πονηρόν, *spiritus malus*), nom donné au démon dans le Nouveau Testament, à cause de sa malice. Luc., VII, 21; VIII, 2; Act., XIX, 12, 13, 15 (Vulgate, 13 et 15 : *nequam*). Cf. ὁ πονηρός, « le malin, » Matth., V, 37; VI, 13; XIII, 19, 38; Luc., XI, 4; Joa., XVII, 15; Ephes., VI, 16; I Joa., II, 13, 14; III, 12; V, 18, 19 (noter cependant qu'un certain nombre de commentateurs entendent plusieurs de ces passages du « mal », par opposition au bien, et non de l'« esprit malin »). Cf. aussi Matth., XII, 45. — L'épithète de πονηρόν, *malus*, donnée à πνεῦμα pour désigner le démon, est le plus souvent remplacée par celle de ἀκάθαρτον, *immundus*, « impur. » Matth., X, 1; XII, 43; Marc., I, 23, 26, 27; III, 11, 30; V, 2, 8, 13; VI, 7; VII, 25; IX, 25; Luc., IV (33), 36; VI, 18; VIII, 29; IX, 42 (43); XI, 24 (26); Act., V, 16; VIII, 7; Apoc., XVI, 13; XVIII, 2. Voir DÉMON, col. 1367.

ESRIEL (hébreu : *'Aśrîel;* Septante : 'Ασερειήλ; *Codex Alexandrinus :* 'Εσριήλ, I Par., VII, 14, et 'Ιέζει, *Codex Alexandrinus,* pour 'Αχιεζέρ, Jos., XVII, 2), un des fils de Galaad, dans la descendance de Manassé, le fils de Joseph, I Par., VIII, 14; Jos., XVII, 2; il fut chef de la famille des Asriélites. Num., XXVI, 31. Dans ce dernier passage, il est appelé plus justement ASRIEL. Voir t. I, col. 1127.

1. ESRON, fils de Pharès, Ruth, IV, 18, 19, ancêtre de Notre-Seigneur. Matth., I, 3; Luc., III, 23. Son nom est écrit Hesron, dans I Par., II, 5. Voir HESRON 2.

2. ESRON, fils de Ruben, I Par., V, 3, appelé Hesron, Gen., XLVI, 9. Voir HESRON 1.

3. ESRON, ville de Juda, Jos., XV, 3. Voir HESRON 3.

ESS (Léandre van), religieux bénédictin, né à Wartbourg en 1772, mort à Marbourg le 13 octobre 1843. Il avait embrassé la vie religieuse à l'abbaye de Munster. Après la suppression de ce monastère, il devint curé de Marbourg et enseigna la philosophie dans cette ville. Avec son cousin, Charles van Ess (25 septembre 1770-22 octobre 1824), il traduisit en allemand le Nouveau Testament : *Die heiligen Schriften des Neuen Testaments übersetzt*, in-8°, Brunswick, 1807. Cette version, souvent réimprimée, fut condamnée par un décret de l'Index du 17 décembre 1821. Léandre publia de nombreuses éditions de la Bible, fort en honneur pendant longtemps près des protestants et des sociétés bibliques. Mentionnons : *Testamentum Novum græce et latine expressum ad binas editiones a Leone X adprobatas; additæ sunt aliarum novissimarum recensionum variantes lectiones græcæ una cum Vulgata editionis Clementinæ ad exemplar Romæ 1592*, etc., in-8°, Tubingue, 1827; *Testamentum Vetus græcum juxta LXX interpretes ex auctoritate Sixti V editum*, in-8°, Leipzig, 1835. En 1840, il publia une édition complète de la Bible en allemand, et en même temps il faisait paraître une série de brochures destinées à prouver qu'on ne saurait interdire aux laïques la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire. — Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. III (1895), p. 1042. B. HEURTEBIZE.

EST, point du ciel où le soleil se lève. Voir CARDINAUX (POINTS), col. 257, et ORIENT.

ESTELLA (Diego de), franciscain portugais de la seconde moitié du XVIe siècle. Orateur et écrivain, il fut le confesseur du cardinal de Granvelle, ministre de Phi-

lippe II. Parmi ses nombreux écrits, on remarque : *In Evangelium Lucæ commentarii,* 2 in-f°, Alcala, 1578. Ce commentaire fut condamné par l'Index et les théologiens espagnols. Une édition corrigée en fut publiée à Venise, en 1582, et à Anvers, en 1584. On doit encore à cet auteur une *Explicatio Psalmi* CXXXVI, qui parut à la suite d'un autre ouvrage intitulé *Rhetorica ecclesiastica,* in-8°, Cologne, 1586. — Voir Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*, p. 102; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* t. I, p. 282. B. HEURTEBIZE.

1. **ESTHAMO** (hébreu : *Ěštemôaʿ;* Septante : 'Εσθαιμών; *Codex Alexandrinus :* 'Εσθεμών, I Par., IV, 17, et 'Εσθαιμωνή; *Codex Alexandrinus :* 'Ἰεσθεμώη, I Par., IV, 19) est donné par quelques-uns comme un nom d'homme dans I Par., IV, 17, parce qu'il est dit que Jesba est le père d'Esthamo. Mais cela signifie que des descendants de Jesba furent les habitants d'Esthamo. Voir ESTHAMO 2. Au ℣. 19, il semble bien aussi que Esthamo est le même nom de ville et qu'on doive traduire : « Les fils de la femme d'Odaïa (*Hôdiyyâh*)..... sont le père de Ceïla, hag-Garmite, et (sous-entendu *abî*) le père d'Esthamo, le Maacathite. » Ceïla est un nom de ville, et l'épithète *haggarmite* s'applique au père ou fondateur de la ville; de même pour Esthamo, Maacathite se rapporte au père ou fondateur de la ville. Cependant un bon nombre d'exégètes voient dans ce ℣. 19 un nom d'homme, qui serait peut-être un des fondateurs de la ville à laquelle il aurait donné son nom. E. LEVESQUE.

2. **ESTHAMO,** ville de la tribu de Juda, ainsi appelée par la Vulgate. I Reg., XXX, 28. Son nom est écrit ailleurs Esthèmo. Voir ESTHÉMO.

ESTHAOL (hébreu : *'Ěšṭâ'ôl ;* Septante : *Codex Vaticanus,* 'Ασταώλ, Jos., XV, 33; 'Ασά, Jos., XIX, 41; 'Εσθαόλ, Jud., XIII, 25; XVI, 31; XVIII, 2, 8, 11; *Codex Alexandrinus,* 'Εσθαολί, Jos., XV, 33; 'Εθαέλ, Jud., XIII, 25; Vulgate : *Estaol,* Jos., XV, 33; *Esthaol,* Jos., XIX, 41; Jud., XIII, 25; XVI, 31; XVIII, 2, 8, 11), ville primitivement attribuée à Juda et citée en tête du premier groupe de « la plaine » ou *Séphélah,* Jos., XV, 33; mais plus tard donnée à Dan. Jos., XIX, 41. C'est entre cette place et Saraa, avec laquelle elle est toujours mentionnée, que se trouvait *Maḥănéh-Dân* ou « le camp de Dan », où Samson ressentit pour la première fois l'impulsion divine. Jud., XIII, 25. C'est entre ces deux localités, dans le sépulcre de son père Manué, que fut également enseveli le héros d'Israël. Jud., XVI, 31. Toutes deux enfin fournirent les cinq explorateurs envoyés par les Danites avant d'aller surprendre Laïs, et les six cents hommes qui prirent part à l'expédition. Jud., XVIII, 2, 8, 11. Elles se trouvaient non loin de Cariathiarim (*Qariet el-'Enab*), Jud., XVIII, 12, à laquelle les unissait une certaine communauté d'origine. I Par., II, 53.

Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 119, 255, placent Esthaol à dix milles (environ quinze kilomètres) d'Éleuthéropolis (*Beit Djibrîn*) en allant au nord vers Nicopolis (*Amoâs*). On l'identifie généralement et justement avec le village actuel d'*Eschu'a* ou *Aschu'a,* situé dans cette direction. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 25; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 62, etc. Voir la carte de DAN, col. 1232. Les raisons sont les suivantes : 1° Esthaol est toujours mentionnée avec Saraa (hébreu : *Ṣor'âh*). Dans l'énumération de Josué, XIX, 41, elle se trouve entre cette ville et Hirsémès (hébreu : *'Ir šèmèš,* « ville du soleil »), ou Bethsamès (hébreu : *Bêṭ šèmèš,* « maison du soleil »). Or Saraa subsiste encore actuellement sous le même nom, *Ṣăr'ah* ou *Ṣara'â,* et Bethsamès a son correspondant exact dans *'Aïn Schems,* « la source du soleil, » au sud de la première. Il est donc tout naturel de reconnaître Esthaol dans *Eschu'a,* situé à quatre kilomètres au plus au nord-est de Sara'â. — 2° Si le nom actuel ne reproduit qu'imparfaitement l'ancien, on peut s'appuyer sur une vieille tradition recueillie par M. V. Guérin, à Beit Athab, de la bouche de plusieurs vieillards, et d'après laquelle *Aschu'a* se serait primitivement appelé *Aschu'al* ou *Aschthu'al.* — 3° « La Bible, ajoute le même auteur, *Judée,* t. II, p. 13, nous apprend que Samson fut enterré par ses frères entre Sara'a et Esthaol, dans le tombeau de son père Manué. Jud., XVI, 31. Or, chose singulière, entre Aschou'a et Sara'a, les musulmans vénèrent depuis des siècles un *oualy* qui porte, il est vrai, vulgairement le nom d'*oualy Scheikh Gherib;* mais qui m'a été désigné pareillement sous celui de *Qabr Schamschun* (tombeau de Samson). » Voir aussi dans le même ouvrage, t. II, p. 382; t. III, p. 324-326. Ces raisons suffisent pour fixer l'emplacement d'Esthaol. — *Eschou'a* est situé sur une faible éminence et renferme à peine trois cents habitants. On n'y remarque aucun débris antique, à l'exception d'une arcade ruinée, qui remonte peut-être à l'époque romaine et qui se voit près d'un puits probablement plus ancien. — Cf. C. Schick, *Artuf und seine Umgebung,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. X, 1887, p. 134 et suiv. A. LEGENDRE.

ESTHAOLITE (hébreu : *hâ-'Ěšṭâ'ulî ;* Septante : υἱοὶ 'Εσθαάμ ; *Codex Alexandrinus :* οἱ 'Εσταωλαῖοι; Vulgate : *Esthaolitæ*), habitants d'Esthaol, qui étaient primitivement de la même famille que les habitants de Cariathiarim et de Saraa. I Par., II, 53.

ESTHÉMO (hébreu : *'Ěšṭemôa'*, Jos., XXI, 14; I Reg., XXX, 28; I Par., IV, 17, 19; VI, 58; une fois sans *'aïn* final, *'Ěšṭemôh,* Jos., XV, 50; Septante : *Codex Vaticanus,* 'Εσκαιμάν, Jos., XV, 50; ἡ Τεμά, Jos., XXI, 14; 'Εσθικέ, I Reg., XXX, 28; 'Εσθαιμών, I Par., IV, 17, 19; ἡ 'Εσθαμώ, I Par., VI, 58; *Codex Alexandrinus,* 'Εσθεμώ, Jos., XV, 50; XXI, 14; 'Εσθεμά, I Reg., XXX, 28; 'Εσθεμών, I Par., IV, 17; 'Ἰεσθεμώη, I Par., IV, 19; Vulgate : *Istemo,* Jos., XV, 50; *Esthemo,* Jos., XXI, 14; I Par., VI, 58; *Esthamo,* I Reg., XXX, 28; I Par., IV, 17, 19), ville de la tribu de Juda, appartenant au premier groupe de « la montagne », Jos., XV, 50, donnée avec ses faubourgs aux enfants d'Aaron. Jos., XXI, 14; I Par., VI, 58. C'est une des places auxquelles David envoya de Siceleg une part du butin qu'il avait fait sur les Amalécites. I Reg., XXX, 28. D'après I Par., IV, 17, on peut croire qu'elle eut pour fondateur ou pour chef de sa première population Jesba, appelé « père d'Esthamo ». A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 119, 254, c'était encore « un très grand village », habité par des Juifs, dans le Daroma, et faisant partie du district d'Éleuthéropolis. Sa situation est nettement indiquée par les villes du même groupe : Jéther (*Khirbet 'Attîr*), Socoth (*Khirbet Schuéikéh*), Dabir (*Dhâheriyéh*), Anab (*'Anab*), etc. On l'a justement identifiée avec *Es-Semu'a,* à l'est de *Schuéikéh* et au sud d'Hébron. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 494; R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 76; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 403. Le nom actuel, السموع, *Es-Semu'a,* avec l'article, a bien la même racine que l'hébreu אֶשְׁתְּמוֹעַ, *'Ěšṭemôa'*, dont la forme correspondante en arabe est إسْتِمَاع, *'Istemâ'*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 19.

Le village d'*Es-Semu'a* occupe le sommet et les pentes

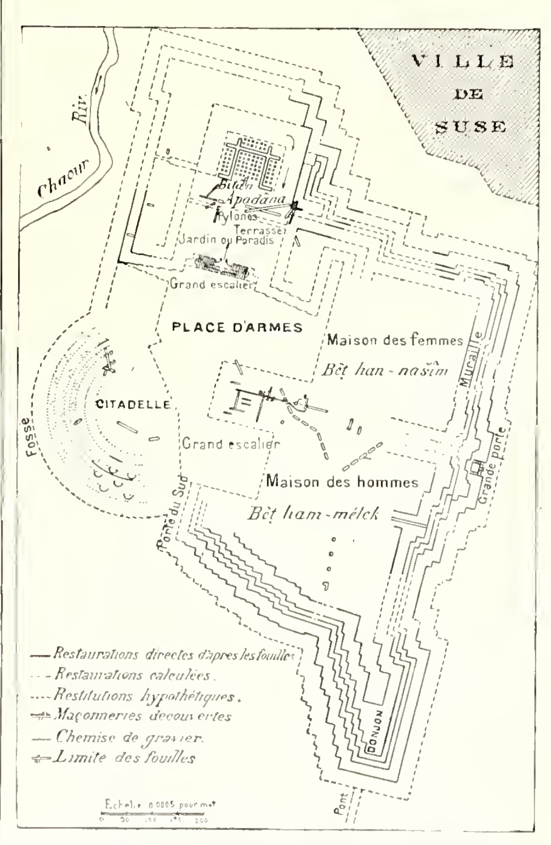
d'une colline oblongue, qui, élevée sur un haut plateau, domine au loin la contrée. Sur le point culminant on remarque les restes d'une forteresse, dont une partie existe encore. Construite avec des pierres très régulières, elle date probablement de l'antiquité; mais elle paraît avoir été réparée à différentes époques. Parmi les débris d'anciennes maisons, on distingue les arasements et même les assises inférieures de plusieurs édifices publics, qui ont été construits avec des blocs gigantesques complètement aplanis ou relevés en bossage. L'un d'eux principalement a été, d'un côté, creusé dans le roc, et, de l'autre, bâti avec des blocs immenses, très régulièrement taillés et comparables par leurs dimensions à ceux du Haram esch-Schérif de Jérusalem. Plusieurs portes ont des pieds-droits surmontés de linteaux élégamment sculptés, avec de gracieuses arabesques, ou des grappes de raisin, ou des vases à fleurs séparés par des espèces de rosaces, ou d'autres moulures d'un bon travail. Une trentaine d'arceaux encore debout et de forme cintrée supportaient jadis des voûtes, maintenant écroulées; d'autres, avec la forme ogivale, accusent une époque moins ancienne. Chaque édifice public, chaque maison même renfermait un magasin souterrain creusé dans le roc. La ville était alimentée d'eau par des citernes et par des puits pratiqués de même dans le roc, et dont l'orifice était fermé avec une énorme pierre ronde, perforée à son centre. Le village actuel, qui possède des ruines si considérables, ne compte plus maintenant que deux cents habitants qui y séjournent constamment. Le reste de la population, qui peut être évalué à huit cents individus, vit sous la tente à la manière des Bédouins, ou dans des cavernes plus ou moins éloignées, afin de jouir d'une plus grande indépendance et d'échapper plus facilement à l'impôt et au recrutement militaire. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 173, 174. A cinq minutes au sud-ouest, sur une montagne rocheuse jadis exploitée comme carrière, on voit les restes d'un petit monument aux trois quarts détruit et appelé par les Arabes *El-Beniyéh,* « la Construction. » De forme carrée, il mesurait cinq pas de chaque côté. La façade occidentale et une partie de la façade méridionale sont seules debout. Il s'élevait sur un soubassement formé de plusieurs gradins et était flanqué sur chaque face de trois pilastres couronnés de chapiteaux fort simples. La chambre intérieure était voûtée. C'est peut-être un ancien mausolée de l'époque romaine. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 412, plan, p. 413; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 204-205. A. LEGENDRE.

1. **ESTHER** (hébreu : *'Éstêr,* du perse *stâra,* « astre, étoile; » Septante : Ἐσθήρ), reine de Perse, femme d'Assuérus. — 1° Elle était d'origine juive, de la tribu de Benjamin. Son nom hébreu était Édissa (*Hădassâh*), « myrte. » Sa famille (voir CIS 5, col. 781) avait été déportée de Jérusalem en Babylonie du temps de Jéchonias (599 avant J.-C.). Elle naquit dans la terre de la captivité. De bonne heure orpheline de père et de mère, elle fut élevée dans la ville de Suse, par Mardochée, son cousin (son oncle, selon la Vulgate). Esth., II, 5-7. Voir MARDOCHÉE et SUSE. La jeune Juive était d'une beauté remarquable. Assuérus, c'est-à-dire Xerxès Ier, fils de Darius Ier (voir ASSUÉRUS 1, t. I, col. 1141), ayant répudié la reine Vasthi (voir VASTHI), qui avait refusé de lui obéir, Esth., I, 9-19, Esther devint reine ou épouse favorite (479 avant J.-C.) en sa place, mais sans que le roi connût son origine et sa parenté. Esth., II, 8-18. — Quelque temps après, Aman l'Agagite (voir t. I, col. 433 et 260), devenu favori du roi et son premier ministre, conçut une haine violente contre Mardochée, qui refusait de lui rendre les honneurs auxquels il prétendait, et contre la nation juive tout entière. Il résolut de satisfaire sa rancune en exterminant tous les Juifs et confisquant leurs biens, et il obtint d'Assuérus plein pouvoir à cet effet. Suivant une coutume perse, le jour du massacre fut déterminé par le sort (*pûr;* Vulgate : *phur*) et fixé au treizième jour du mois d'Adar ou douzième mois. Esth., III, 7, 12-13. —



606. — Une reine perse.
D'après de Clercq et Menant, *Collection de Clercq, Catalogue raisonné,* t. I, in-f°, 1888, pl. XXXIV, fig. 385.

Mardochée, consterné du malheur qui menaçait son peuple, fit demander à Esther d'intercéder pour le salut de ses frères. Se présenter devant le roi de Perse sans



607. — Plan de l'Acropole de Suse. D'après M. Dieulafoy.

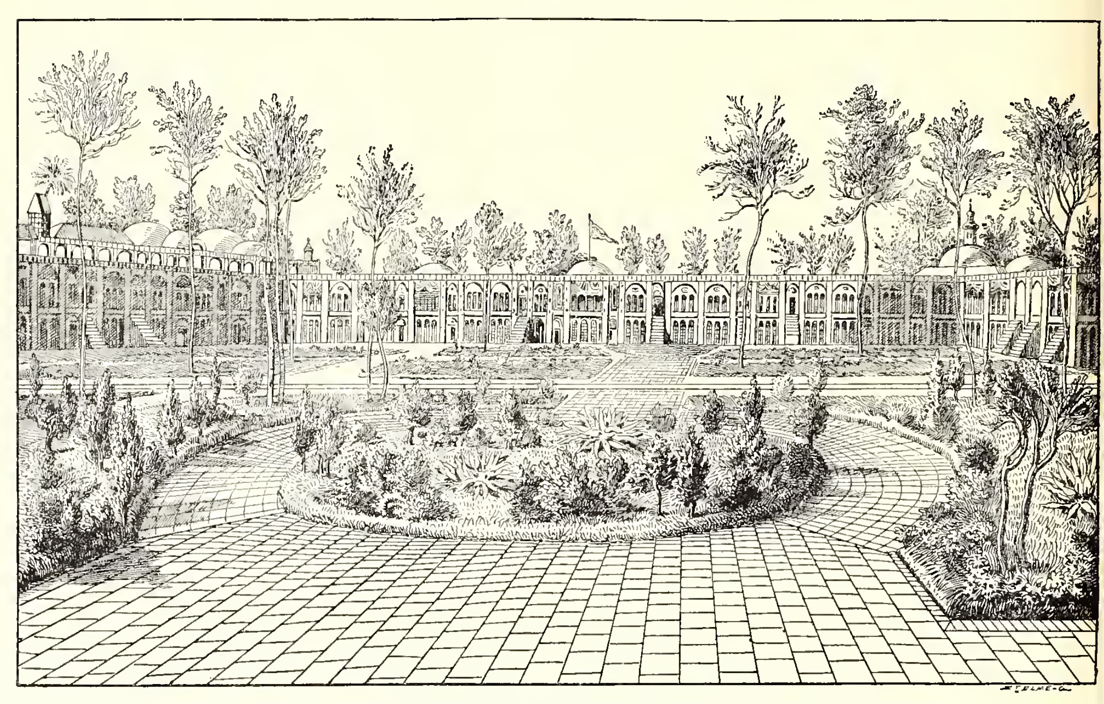
être mandé, c'était, même pour la reine, s'exposer à la mort. Au premier moment, Esther, effrayée du danger qu'elle allait courir, hésita à se charger de cette mission. Mais sur de nouvelles instances de son père adoptif, après avoir fait faire un jeûne de trois jours à tous les

Juifs de Suse, elle n'hésita plus à se sacrifier, s'il le fallait, pour sauver ses frères, et, revêtue de ses ornements royaux (fig. 606), elle se rendit, du palais des femmes, auprès du roi Assuérus, « dans la cour du palais intérieur du roi, » Esth., v, 1 (voir le plan du palais de Suse, fig. 607). Le roi était assis sur son trône, dans la salle royale, en face de l'entrée. Charmé de la beauté et de la grâce d'Esther, il lui fait l'accueil le plus favorable; elle l'invite à aller le soir chez elle à un festin avec Aman, et il accepte l'invitation. La reine lui demande de revenir chez elle le lendemain. En attendant, le favori du roi fait dresser une potence pour y pendre son ennemi. Esth., v.

Cependant la nuit qui suivit le premier repas, Xerxès, ne pouvant dormir, se fit lire les annales de son règne, et comme on y racontait de quelle manière Mardochée lui avait sauvé la vie en dénonçant une conspiration tramée contre lui, il demanda quelle récompense avait été donnée à son sauveur. On lui répondit qu'il n'en avait reçu aucune. Le lendemain survint Aman. Consulté par le roi sur ce qu'il fallait faire en faveur de celui que le souverain voulait honorer, le favori, s'imaginant que c'était de lui-même qu'il s'agissait, conseilla de le faire promener dans Suse, revêtu des ornements royaux et monté sur le cheval royal. Il dut conduire en personne Mardochée dans sa marche triomphale, ce qui fut considéré par la famille d'Aman comme un présage de sa ruine prochaine. Après cette humiliation, le premier ministre alla au second festin de la reine. Esth., vi. Là, Esther découvrit au roi sa nationalité et lui demanda protection pour elle et les siens contre Aman, leur persécuteur. L'ennemi des Juifs fut pendu à la potence qu'il avait fait dresser pour Mardochée. Esth., vii. Le père adoptif d'Esther lui succéda dans tous ses honneurs. Un édit nouveau autorisa les enfants de Jacob à se défendre contre leurs ennemis le jour fixé pour le massacre, parce que les coutumes perses ne permettaient pas de révoquer directement le premier décret. Grâce à cette autorisation, la date fatale qui devait être celle de l'anéantissement du peuple de Dieu devint, au contraire, celle de son triomphe. En mémoire de ce grand événement, Esther et Mardochée instituèrent une fête solennelle, celle des sorts (*pûrîm;* Vulgate : *phurim*), que les Israélites célèbrent encore aujourd'hui avec solennité. Esth., viii-x. Voir Phurim. — La tradition juive place le tombeau d'Esther à Hamadan (Ecbatane), avec celui de Mardochée. Voir Ecbatane 2, col. 1532. Cf. R. Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia,* 2 in-4°, Londres, 1821-1822, t. i, p. 105-114.

2° L'histoire d'Esther ne nous est connue que par le livre qui porte son nom, mais tout ce que nous y lisons est d'accord avec ce que nous savons par les sources profanes du caractère de Xerxès Ier et des mœurs et coutumes des Perses. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. iv, p. 621-670. Plusieurs critiques, à la suite de Scaliger, *Opus de emendatione temporum,* in-f°, Leyde, 1598, p. 555-566, ont identifié Esther avec la reine Amestris, la seule femme de Xerxès Ier dont le nom nous ait été conservé par l'histoire; mais elle était d'origine perse et non juive. Hérodote, vii, 61, 82, 114; ix, 108-112. C'est sans plus de fondement qu'on a tenté aussi de confondre Amestris avec Vasthi, comme l'a fait M. J. Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ctesias,* xii-xiii, 51, in-8°, Londres, 1888, p. 153.

3° On a accusé Esther de cruauté pour avoir fait suspendre à des potences le corps des fils d'Aman et pour avoir demandé et obtenu de son royal époux un second jour de massacre afin d'exterminer les ennemis des Juifs à Suse, Esth., ix, 13; mais il ne faut pas oublier, dans l'appréciation de sa conduite, quelles étaient les idées et les mœurs du temps et du pays où elle vivait. Il serait injuste de demander à cette reine des sentiments inconnus avant l'apparition du christianisme. On doit, au con-



608. — *Anderoun* (maison des femmes) du palais royal de Téhéran. D'après G. W. Benjamin, *Persia and the Persians*, 1887, p. 202.

traire, admirer son dévouement à son peuple, qui va jusqu'à lui faire exposer sa vie, Esth., iv, 16; son courage, sa foi, sa piété, comme son patriotisme, sont certainement dignes d'éloges, et elle a mérité d'être regardée par les Pères et les docteurs comme une figure de la Très Sainte Vierge. — L'histoire d'Esther a inspiré de nombreux poètes. Voir la bibliographie en tête du Mystère d'Esther, dans J. de Rotschild, *Le mistère du Viel Testament,* t. vi, 1891, p. xiii-lxiii; R. Schwartz, *Esther im deutschen und neulateinischen Drama des Reformationszeitalters,* in-8°, Oldenbourg (1894).

F. Vigouroux.

2. ESTHER (LIVRE D'). — I. Nom. — Ce livre est désigné dans le canon juif sous le titre de *'Estêr,* et dans les Septante sous celui de Ἐσθήρ, du nom de l'héroïne dont il raconte l'histoire. Il est encore appelé par les rabbins *megillat 'Estêr,* « volume d'Esther, » ou simplement *megillâh,* « le volume, » parce que ce livre était généralement écrit sur un rouleau séparé, dont on réservait la lecture pour la fête des Phurim. C'est cette circonstance qui, jointe à Esth., ix, 20, 29, lui a fait donner parfois, chez les Juifs d'Alexandrie, le nom d'« Épître des Phurim ». Cf. Esth., xi, 1.

II. Texte. — 1° Le livre d'Esther, écrit originairement en hébreu, ne nous est pas parvenu dans son intégrité première, et le canon des Juifs n'en renferme qu'un texte écourté, ou partie protocanonique du livre. La langue ressemble à celle du livre d'Esdras et des Paralipomènes. Elle est généralement pure, mais entremêlée d'un certain nombre de mots perses. — 2° La traduction grecque des Septante, beaucoup plus complète, diffère de l'hébreu, moins par un certain nombre de divergences, que par des additions, généralement documentaires, ajoutées dans le corps et à la fin du récit. Cette version elle-même a été conservée en deux recensions principales. O. F. Fritzsche, Ἐσθήρ. *Duplicem libri textum ad optimos codices emendatum et cum selecta lectionis varietate,* Zurich, 1848; J. Langen, *Die beide griechischen Texte des Buches Esther,* dans la *Quartalschrift* de Tubingue, 1860, p. 224. Outre les variantes qui les différencient, la longueur du texte et l'élégance du style les distinguent si bien l'une de l'autre, que la seconde semble n'être qu'une édition résumée et corrigée de la première. — 3° Enfin notre Vulgate renferme, i-x, 3, la traduction presque littérale de l'hébreu, faite par saint Jérôme; et, x, 4-xvi, elle réunit, groupées ensemble, les parties deutérocanoniques d'Esther. Mais le saint docteur, qui les avait trouvées dans l'ancienne Vulgate grecque, prend soin d'indiquer à quel endroit du texte on doit les rattacher. Cet appendice, qui forme environ le tiers du livre, se compose de sept fragments distincts, qui, dans notre Vulgate, se suivent ainsi : — 1° x, 4-xi, 1. Interprétation du songe de Mardochée, rapporté seulement au chapitre xi, et mention de l'introduction en Égypte du livre d'Esther. Saint Jérôme a laissé ce fragment à la place qu'il occupait dans l'ancienne Vulgate et dans les Septante. — 2° xi, 2-xii. Songe de Mardochée et découverte de la conspiration des deux eunuques. Dans les Septante, il forme le prologue du livre, avant i, 1. — 3° xiii, 1-7. Édit d'Assuérus contre les Juifs. (Septante : après iii, 13.) — 4° xiii, 8-xiv. Prières de Mardochée et d'Esther. (Septante : après iv, 17.) — 5° xv, 1-3. Avis de Mardochée pressant Esther d'aller trouver le roi. (Septante : après iv, 8.) — 6° xv, 4-19. Récit de la visite d'Esther à Assuérus. (Septante : x, 1-2.) — 7° xvi. Édit d'Assuérus en faveur des Juifs. (Septante : après viii, 13.) Voir R. Cornely, *Introduct. in libros sacros,* t. ii, part. i, 1887, p. 417-420.

III. Histoire du texte. — Le texte original hébreu ne contient plus un certain nombre de documents que nous ont conservés les Septante. — Pour ces fragments deutérocanoniques, leur origine hébraïque ou tout au moins chaldaïque est indéniable. — 1° En effet, la pureté du grec relevée dans les deux lettres d'Assuérus ne prouve rien en faveur de la composition de tout le livre dans cette même langue; car les rois de Perse faisant promulguer leurs décrets dans les différents idiomes parlés dans leur empire, la rédaction a dû en être confiée à un écrivain de race, dont le style était nécessairement irréprochable. — 2° D'autre part, nous sommes amenés à la même conclusion par la présence de nombreux hébraïsmes, par exemple : τῇ μιᾷ τοῦ Νισάν (xi, 2); πᾶν ἔθνος δικαίων φοβούμενοι ἑαυτῶν κακά (xi, 9); ἐν παντὶ λόγῳ (xi, 12); ἐνώπιον τοῦ βασιλέως (xii, 6), ἐνώπιον σου (xiv, 6) (לִפְנֵי...); ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου (xiii, 9) (אֲשֶׁר בְּמֶמְשַׁלְתֶּךָ); κίνδυνός μου ἐν χειρί μου (xiv, 4) (בְּיָדִי); emploi fréquent de καὶ ἰδού pour וְהִנֵּה (xi, 5, 6, 8), de καὶ νῦν pour וְעַתָּה (xiii, 15; xiv, 6, 8); construction de αἰνεῖν et προσκυνεῖν avec le datif et l'accusatif, comme הִלֵּל et לְהִשְׁתַּחֲוֹת, etc.

C. Rohart.

IV. Division. — Le livre d'Esther peut se diviser en deux parties, la première relatant les événements qui précèdent et amènent le décret ordonnant l'extermination des Juifs, i-iii, 15; xi, 2-xiii, 7; la seconde racontant comment les Juifs échappent au danger et se vengent de leurs ennemis. iv-v, 8; xiii-xv. — Première partie. — i. *Prologue* (deutérocanonique) : 1° Songe de Mardochée annonçant le péril que doivent courir ses compatriotes, mais non compris par lui. xi, 2-12. — 2° Mardochée découvre une conspiration contre le roi Assuérus et le sauve; cet événement est inscrit dans les annales des rois de Perse, xii, 1-5; il commence à exciter contre Mardochée la haine d'Aman, qui était l'ami des conspirateurs. xii, 6. — 2° *Première section.* Élévation d'Esther à la dignité de reine ou d'épouse favorite, après la répudiation de Vasthi, à la suite d'un grand banquet donné à Suse. i-ii. — 3° *Deuxième section.* Décret de persécution porté par Assuérus contre les Juifs, à la sollicitation d'Aman. iii. Ce décret est reproduit dans la partie deutérocanique du livre. xiii, 1-7. — Seconde partie. — 1° *Première section.* Esther, sur les instances de Mardochée, se résout à faire une tentative auprès du roi en faveur de son peuple. iv, 1-14; xv, 1-3. — 2° *Deuxième section.* Jeûne et prière d'Esther et de Mardochée pour implorer la miséricorde divine. iv, 15-17; xiii, 8-xiv, 19. — 3° *Troisième section.* Esther se présente au roi et l'invite à un festin. v; xv. — 4° *Quatrième section.* Humiliation d'Aman, obligé de rendre de grands honneurs à son ennemi Mardochée. vi. — 5° *Cinquième section.* Chute d'Aman. vii. — 6° *Sixième section.* Triomphe complet des Juifs, qui se vengent de leurs ennemis. viii-ix, 15; xvi. — 7° *Septième section.* Institution de la fête des Phurim en mémoire de la délivrance des Juifs et élévation de Mardochée. ix, 16-x, 3.

V. Auteur. — L'auteur du livre d'Esther est inconnu. Le Talmud, *Baba Bathra,* 15 *a* (voir Canon, col. 140), l'attribue à la Grande Synagogue; saint Augustin, *De civ. Dei,* xviii, 36, t. xli, col. 596, à Esdras; Eusèbe, *Chron. arm.,* édit. Aucher, Venise, 1818, t. ii, p. 209-211 (cf. p. 340, qui suppose qu'Esther a vécu après Esdras), à un auteur postérieur à Esdras, mais inconnu; Clément d'Alexandrie, *Strom.* i, 21, t. viii, col. 852, à Mardochée. C'est cette dernière opinion qui compte le plus de partisans parmi les anciens commentateurs. — 1° Elle a en sa faveur l'exactitude de la description des lieux, la minutie des détails relatifs au grand festin donné par Assuérus, aux eunuques et aux officiers du palais, à la famille d'Aman, aux annales royales, aux usages de la cour de Perse : tout cela indique du moins un écrivain qui avait vécu à Suse et était fort bien renseigné. — 2° De plus, nous lisons au chapitre ix, 20 : « Mardochée écrivit toutes ces choses et envoya les lettres (qui contenaient ce récit) à tous les Juifs qui étaient dans les provinces du roi Assuérus, soit proches, soit éloignées. »

Quoiqu'on puisse entendre ce verset en ce sens que Mardochée envoya simplement à ses coreligionnaires un résumé des événements, il semble plus naturel de l'appliquer au livre lui-même, tel qu'il nous est parvenu. — 3° Le style d'ailleurs convient à l'époque où s'accomplissent les faits. Il est simple, vif, animé, et l'hébreu en est généralement pur, assez semblable à celui d'Esdras et des Paralipomènes, avec un certain nombre de mots perses qui indiquent le milieu dans lequel vivait l'écrivain. — On s'est demandé si le livre avait été composé en Palestine ou en Perse. L'absence d'allusions à Jérusalem et tout ce qu'on vient de voir ne permettent guère de douter que cet écrit n'ait été publié en Perse, à la fin du règne de Xerxès Ier (485-465) ou sous le règne de son fils Artaxerxès Ier Longuemain (465-425). — La critique négative n'admet pas ces conclusions et assigne au livre d'Esther une date postérieure. Hitzig le place après l'an 238, à l'époque de la prépondérance des Parthes. Reuss, Grätz, J. S. Bloch, *Hellenistiche Bestandtheile im biblisches Schriftthum, eine kritische Untersuchung über das Buch Esther* (extrait des *Jüd. Literaturblat,* 1877, nos 27-34), le font descendre jusqu'à l'époque des Machabées (167 avant J.-C.), de même que Cornill, qui le place même à une date un peu plus récente (135 avant J.-C.). De là la négation du caractère historique du livre. A. Kuenen, qui en fixe la rédaction au IIIe siècle avant J.-C., *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament,* trad. Pierson, t. I, 1866, p. 532, l'appelle « un roman », p. 528, 530. Cependant ce n'est que le parti pris qui peut nier la réalité des faits racontés dans le livre d'Esther.

VI. Caractère historique. — Il y a sur ce point trois sentiments différents. — 1° D'après la croyance universelle jusqu'à notre époque, le livre d'Esther est historique dans son ensemble et dans ses détails. — 2° Parmi les modernes, un certain nombre, comme S. Davidson, *Introduction to the Old Testament,* 3 in-8°, Londres, 1862-1863, t. II, p. 162, soutiennent qu'il est en partie historique, en partie fictif. « Qu'une jeune Juive, vivant à Suse, dit M. Driver, ait été emmenée dans le harem du roi de Perse, et que là, sous l'inspiration d'un parent, elle soit devenue un instrument de salut pour une partie de ses concitoyens; qu'un dignitaire, qui se croyait offensé par eux, ait formé contre eux de mauvais desseins, tout cela est parfaitement dans les limites de la possibilité historique... Cependant le récit peut difficilement être considéré comme exempt de toute invraisemblance. » S. R. Driver-J. W. Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments,* in-8°, Berlin, 1896, p. 517-518. — 3° Quelques-uns, à la suite de Semler, *Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem,* Halle, 1783, p. 152, prétendent qu'il est une pure invention romanesque, *eine Erdichtung,* dit Zunz, *Bibelkritisches,* dans la *Zeitschrift die deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXVII, 1873, p. 686. — La seconde et la troisième opinions ne doivent pas être acceptées. Le caractère historique des événements rapportés dans le livre d'Esther est certain. — 1° Il ressort de la vivacité et de la simplicité même du récit; la narration abonde en détails précis et circonstanciés; on n'a pu y relever aucun anachronisme, et tous les détails que les recherches historiques et archéologiques contemporaines ont permis de contrôler sont d'une exactitude irréprochable. Voir Vigouroux, *Le livre d'Esther,* dans *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 621-670. — 2° Mais un fait surtout établit la véracité du livre d'Esther : c'est l'existence de la fête de *Purim* (*Phurim*), célébrée encore de nos jours dans les synagogues, et destinée à perpétuer la mémoire de la délivrance des Juifs par Esther et Mardochée. Esth., IX, 20-23, 26-30. Le second livre des Machabées, XV, 37, qui la mentionne accidentellement, atteste par là même qu'on la célébrait en Judée au temps de Nicanor, vers 160 avant J.-C., et Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 13, au Ier siècle de notre ère. On n'a pu donner aucune explication sérieuse de l'origine de cette fête en dehors de celle que donne le texte sacré. Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. IV, p. 590. Cf. Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Testament,* in-8°, Berlin, 1878, p. 301. Même ceux qui attaquent le caractère historique du récit sont obligés de le reconnaître : « Le but du livre d'Esther est manifeste : il doit expliquer l'origine de la fête des Purim et exposer les motifs pour lesquels on doit l'observer. » Driver-Rothstein, *Einleitung,* p. 517. Comment alors cette origine pourrait-elle être fausse et ces motifs imaginaires ? Comment l'auteur pourrait-il dire aux lecteurs : Voilà ce qui s'observe parmi vous depuis l'époque de Xerxès Ier, Esth. I, lorsque rien de cela ne serait vrai ? Cf. K. G. Kelle, *Vindiciæ Estheris, libri sacri ad castigatam historiæ interpretandi normam exactæ,* in-4°, Freiberg, 1820; Mich. Baumgarten, *De fide libri Estheræ,* in-8°, Halle, 1839; J. G. Herbst, *Einleitung in die heiligen Schriften des alten Testaments,* 1842, t. II, part. I, p. 254-258; P. E. Faivre, *Le livre d'Esther et la fête des Pourim,* in-8°, Montauban, 1893.

VII. Canonicité. — Le livre d'Esther a toujours été compris dans le canon. Voir Canon, col. 140, 147, etc. L'omission de ce livre dans quelques catalogues anciens est accidentelle ou sans conséquence. Les Juifs l'ont toujours accepté comme canonique, quoique le Talmud de Jérusalem raconte, *Megilloth,* 70, 4, qu'un certain nombre d'anciens firent des difficultés sur la célébration de la fête de Phurim, parce qu'elle n'était pas sanctionnée par la loi de Moïse. A la suite de la Synagogue, la grande majorité des Pères l'a regardé comme un livre inspiré. Les attaques contre sa canonicité ont commencé avec le protestantisme. Luther, dans ses *Tischreden,* 59, *Opera,* édit. Walch, t. XXII, 1743, col. 2080, disait qu'il désirerait que « ce livre n'existât point ». Les rationalistes modernes lui reprochent de n'avoir point le même caractère religieux que les autres livres de l'Ancien Testament, parce qu'on n'y trouve pas le nom de Dieu. « Le livre d'Esther, dit Zunz, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden,* in-8°, Berlin, 1832, p. 14-15, demeure un monument remarquable de l'esprit non-prophétique. Quoiqu'il ait assez de place pour nommer le roi de Perse cent quatre-vingt-sept fois et le royaume de Perse vingt-six fois, il n'a jamais trouvé l'occasion de mentionner une seule fois le nom de Dieu. » Le fait est certain pour la partie que nous ne possédons plus qu'en hébreu, et l'on en a donné diverses explications; mais, quoi qu'il en soit, le reproche ne s'applique pas à la partie deutérocanonique du livre, qui complète la partie protocanonique. Elle se compose surtout de documents et de morceaux mentionnés ou indiqués dans la partie protocanonique; or ces morceaux contiennent, entre autres choses, des prières qui sont remplies du plus pur sentiment religieux. Il est vrai que cette partie d'Esther est celle dont la canonicité est la plus contestée; mais la tradition chrétienne établit solidement qu'elle fait corps avec l'ensemble et est inspirée comme le reste. C'est ce qu'a démontré en particulier J. Langen, *Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther,* qui a recueilli, p. 3-11, les textes des Pères et des docteurs sur ce sujet. Voir aussi B. Welte, *Specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher das alten Testaments,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1844, p. 265; Kaulen, *Einleitung in das alte Testament,* Abth. II, 1881, p. 229; Id., dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* t. IV, 1886, col. 923.

VIII. Commentaires. — Il existe trois Targums d'Esther. Voir Targum. Voir aussi S. Gelbhaus, *Das Targum Scheni zum Buche Esther* (t. I de *Die Targumliteratur vergleichend agadisch und kritisch philologisch beleuchtet*), in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1893. La traduction

de ce Targum, d'après P. Cassell, est reproduite en extraits, dans J. Winter et A. Wünsche, *Die jüdische Litteratur,* 3 in-8°, Trèves, t. I, 1894, p. 73-79. — On possède plusieurs commentaires rabbiniques : L. H. d'Aquin, *Raschii scholia in librum Esther,* in-4°, Paris, 1622. Les commentaires rabbiniques de Menahem ben Chelbo, de Tobie ben Éliézer, de Joseph Kara, de Samuel ben Meir et d'un anonyme, ont été publiés par A. Jellinek, *Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern, zum ersten Male herausgegeben,* in-8°, Leipzig, 1855. — Le livre d'Esther, à cause de son contenu, a plus intéressé les anciens Juifs que les premiers chrétiens; aussi n'en trouve-t-on point de commentaires dans les œuvres des anciens Pères. Ce n'est qu'assez tard qu'on a commencé à l'expliquer séparément. — Parmi les commentateurs chrétiens, en dehors des commentaires généraux de l'Écriture, on peut nommer : Rhaban Maur, *Expositio in librum Esther,* t. CIX, col. 635-670; G. Sanctius, *In libros Ruth,... Esther commentarii,* in-f°, Lyon, 1628; D. de Celada, *In Estherem,* in-f°, Lyon, 1648, 1658; Venise, 1650; O. Bonartius, *In Estherem commentarius litteralis et moralis,* in-f°, Cologne, 1647; Léandre Montanus, *Commentaria litteralia et moralia in Esther,* in-f°, Madrid, 1647; * E. Ph. L. Calmberg, *Liber Estheræ illustratus,* in-4°, Hambourg, 1837; * O. Fr. Fritzsche, *Zusätze zum Buch Esther,* dans *Handbuch zu den Apokryphen,* t. I, 1851, p. 69-108; J. A. Nickes, *De Estheræ libro,* Rome, 1856-1858; * Bertheau, *Ezra, Nehemia und Esther,* in-8°, Leipzig, 1862; 2e édit., par Ryssel, 1887; J. Langen, *Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1862; B. Neteler, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther,* in-8°, Munster, 1877, p. 137-191, 200-207; * P. Cassell, *Das Buch Esther, mit dem Targum Scheni,* Berlin, 1878; trad. anglaise, Édimbourg, 1888; * C. F. Keil, *Chronik,... Esther,* in-8°, Leipzig, 1870, p. 603-659; * A. H. Sayce, *Introduction to the Books of Ezra, Nehemiah and Esther,* in-12, Londres, 1885; Gillet, *Tobie, Judith et Esther,* in-8°, Paris, 1879; * S. Oettli, *Das Buch Esther,* dans Strack et Zöckler, *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften, Altes Testament,* t. VIII, Nordlingue, 1889, p. 227-254; * Fr. W. Schultz, *Die Bücher Esra, Nehemia und Esther* (t. IX du *Theologisch-homilitisches Bibelwerk* de J. P. Lange), in-8°, Bielefeld, 1876; * Al. Raleigh, *The Book of Esther,* in-8°, Londres, 1880; * G. Rawlinson, *Esther,* dans le *Speaker's Bible,* t. III, 1873, p. 469-499; * J. M. Fuller, *The Rest of Esther,* dans la même collection, *Apocrypha,* t. I, 1888, p. 361-402; * G. Rawlinson, *Ezra, Nehemiah and Esther* (dans le *Pulpit-Commentary*), in-8°, Londres, 1880; * J. W. Haley, *The Book of Esther, a new translation with critical notes,* in-8°, Andover, 1885. — Voir aussi J. Oppert, *Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses,* in-8°, Paris, 1864; M. Dieulafoy, *Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus,* in-8°, Paris, 1888; Id., *L'Acropole de Suse,* in-4°, Paris, 1892, p. 360-389; Scholz, *Die Namen im Buche Esther,* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1890, p. 209-264. — La librairie Hachette a publié à Paris, grand in-f°, 1882, *L'histoire d'Esther traduite de la Sainte Bible,* par Lemaistre de Sacy (sans notes), avec des illustrations par Bida. Les illustrations sont remarquables au point de vue artistique; mais, au point de vue archéologique, elles sont inexactes, parce qu'elles reproduisent les données des monuments assyro-chaldéens, au lieu de celles des monuments perses. F. VIGOUROUX.

ESTHON (hébreu : *'Eštôn;* Septante : 'Ἀσσαθών), fils de Mahir, descendant de Caleb, dans la tribu de Juda. I Par., IV, 11, 12. Parmi ceux qui sont appelés ses fils on rencontre, mêlés avec des noms de personnes, des noms de lieu, comme Bethrapha, t. I, col. 1712; on veut marquer par là que des descendants d'Esthon fondèrent ou habitèrent ces localités.

ESTIENNE Robert, imprimeur célèbre, né à Paris en 1503, mort à Genève le 7 septembre 1559, se distingua dans la connaissance des lettres latines, grecques et hébraïques. Il travailla d'abord sous la direction de son père, Henri Estienne; puis, après la mort de celui-ci, avec Simon de Colines, que sa mère avait épousé en secondes noces. Il n'avait que dix-neuf ans lorsque celui-ci lui confia le soin d'une édition latine du *Nouveau Testament,* qui parut à Paris, en 1523, in-16. Quelques améliorations, qu'il avait prétendu apporter au texte, lui valurent toutes les sévérités des docteurs de Sorbonne. Il n'en continua pas moins à étudier avec ardeur les Saintes Écritures. En 1526, il fonda une imprimerie sous son nom, rue Saint-Jean-de-Beauvais, et deux ans plus tard épousa Pétronille ou Perrette, fille de Joseph Bade, professeur et imprimeur renommé. Il publia alors : *Biblia sacra, latine, vulgatæ editionis, ex veteribus exemplaribus emendata; accedunt ad calcem interpretationes hebraicorum, græcorum et latinorum nominum,* in-f°, Paris, 1528. Il s'efforça de publier un texte correct; mais les notes sommaires des chapitres lui valurent de nouveau les reproches de la Sorbonne, contre laquelle d'ailleurs il était protégé par la bienveillance déclarée de François Ier. En 1532, nouvelle édition de la Bible : *Biblia sacra, latine, vulgatæ editionis, ex veteribus exemplaribus emendata : accedunt breves in eadem annotationes, ex doctissimis interpretationibus et hebræorum commentariis; interpretatio propriorum nominum hebraicorum, index rerum et sententiarum Veteris et Novi Testamenti,* in-f°, Paris, 1532. Cette édition fut reproduite dans une Bible publiée en 1534, in-8°. Quatre ans plus tard paraissait en deux volumes in-f° : *Biblia sacra, latine, vulgatæ editionis ad fidem vetustissimorum codicum mss. et editionum antiquarum emendata : adjectis ad marginem quamplurimis variantibus lectionibus ex illis collectis.* Le texte est en outre accompagné de courtes notes exégétiques, de même que dans les éditions du *Nouveau Testament latin,* in-8°, de 1541 : *Novum Testamentum, latine, cum brevibus variarum translationum annotationibus, adjecta veterum latinorum exemplarium manuscriptorum diversa lectione : cum præfatione Roberti Stephani.* D'autres éditions, in-16, paraissaient en 1543 et 1545. De 1539 à 1544, il publiait une *Bible hébraïque* en quatre volumes in-4°, et pour ce travail il employait les magnifiques caractères que Guillaume Le Bé avait gravés sur l'ordre de François Ier. Ce prince, pour récompenser Robert Estienne de tous ces travaux, le nommait son imprimeur pour les langues hébraïque et latine, et quelques années plus tard lui accordait le même titre pour le grec. En 1546, nouvelle *Bible hébraïque,* 8 in-8°. En même temps, il continuait ses publications de Bibles latines. En 1545, paraissait en caractères très petits et très nets : *Biblia sacra, latine, duplici distincta columna, quarum alteram occupat versio latina vulgata, alteram vero nova translatio Tigurina, adjectis annotationibus Francisci Vatabli, excerptis studio Roberti Stephani, cum variis lectionibus ad marginem,* 2 in-8°. L'année suivante, il éditait le *Novum Testamentum græcum,* in-16, Paris, 1546, édition qu'on désigne sous le nom de *O mirificam,* des premiers mots de la préface. Une seconde édition, reconnue comme supérieure, était imprimée en 1549. Pour l'une et l'autre, on s'était servi des magnifiques caractères grecs de Garamond. Robert Estienne avait pris pour base de son travail la dernière édition d'Érasme (1535), corrigée par le texte de la Polyglotte de Complute, et en quelques passages d'après des manuscrits. La 3e édition, *editio regia,* in-f°, 1550, reproduit en marge les variantes de quinze manuscrits de

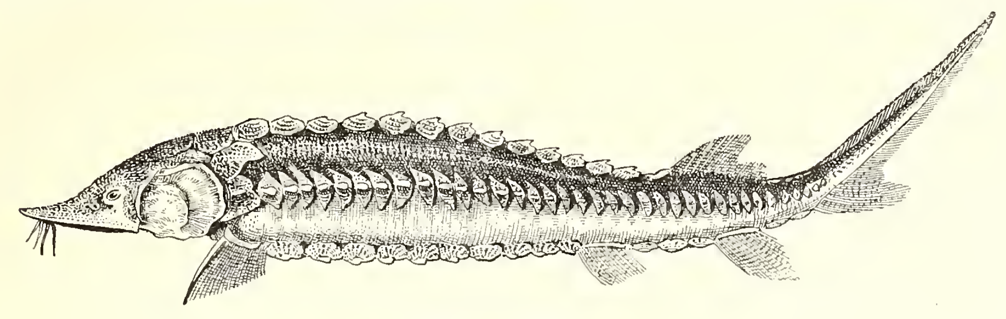
Paris. Toutes ces éditions des Livres Sacrés lui avaient attiré, non sans quelques raisons, les sévérités de la Sorbonne. Henri II continuait à le protéger, mais ne le défendait pas avec la même ardeur que son prédécesseur François I[er]. Robert Estienne se retira alors à Genève, où il possédait déjà une imprimerie. Il se déclara aussitôt le partisan zélé des doctrines de Calvin. Le premier livre qu'il fit paraître dans cette ville fut le *Novum Testamentum græcum cum duplici interpretatione D. Erasmi et veteris interpretis; Harmonia item evangelica et copioso indice*, 2 in-16, Genève, 1551. Pour la première fois, le texte est séparé en versets chiffrés. En 1553, il publiait la Bible en français, revue par Calvin, in-f°. En 1556-1557, parut une nouvelle édition de la Bible latine, 2 in-f° : *Biblia utriusque Testamenti latine, Vetus juxta editionem vulgatam et versionem Sanctis Pagnini cum annotationibus quæ dicuntur Vatabli; Novum secundum vulgatam veterem et novam Theodori (cujus hæc est prima editio) cum ejus notis, additis quoque notis Claudii Baduelli in libros Veteris Testamenti quos protestantes vocant apocryphos*. Sur les diverses éditions de la Bible publiées par ce célèbre imprimeur, et dont nous avons mentionné les principales, Richard Simon porte ce jugement : « Il est certain que Robert Estienne n'a pas agi avec assez de sincérité dans la plupart des éditions de la Bible qu'il a données au public et qu'il a voulu imposer en cela aux théologiens de Paris. D'autre part, il semble que les mêmes théologiens de Paris auraient pu traiter avec plus de douceur et de charité Robert Estienne à l'occasion des nouvelles traductions de la Bible qu'il fit imprimer avec des notes fort utiles, bien qu'il y en eût, en effet, quelques-unes qui seules méritassent d'être condamnées. » (*Histoire critique de l'Ancien Testament*, 1685, p. 328.) Robert Estienne publia divers autres travaux, parmi lesquels : *Nomina hebræa, chaldæa, græca et latina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium cæterorumque locorum quæ in Bibliis leguntur, restituta, cum latina interpretatione; descriptio locorum ex cosmographis; et index rerum et sententiarum quæ in Bibliis continentur*, in-8°, Paris, 1537; *Phrases hebraicæ, seu loquendi genera hebraica quæ in Veteri Testamento passim leguntur, et commentariis Hebræorum, aliisque doctissimorum virorum scriptis explicata, thesauri linguæ hebraicæ altera pars*, in-8°, Paris, 1538; ces deux ouvrages se trouvent à la suite de plusieurs éditions de la Bible latine; *Jobus, sive de constantia libri IV poetica metaphrasi explicata*, in-8°, Paris, 1538; *Les Pseaulmes de David, tant en latin qu'en françois; les deux translations traduictes de l'hebrieu, respondantes l'une à l'autre, verset à verset, notez par nombres*, in-8°, Genève, 1552; *Les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, le livre de la Sapience, l'Ecclesiastique et les Pseaulmes de David, tant en latin qu'en françois: les deux translations traduictes de l'hebrieu*, in-8°, Genève, 1552; *In Evangelium secundum Matthæum, Marcum et Lucam commentarii ex ecclesiasticis scriptoribus collectæ, novæ Glossæ ordinariæ specimen*, in-f°, Genève, 1553 : c'est un commentaire formé d'extraits des principaux auteurs de la réforme. En 1552, il publia contre la Sorbonne un écrit où il raconte tous ses démêlés avec les théologiens de cette faculté : *Responsio ad censuras theologorum Parisiensium, quibus Biblia a Roberto Stephano, typographo regio, excusa calumniose notarunt;* lui-même prit soin de faire la traduction de cet ouvrage : *Les censures des théologiens de Paris par lesquelles ils avoyent faulsement condamné les Bibles imprimées par Robert Estienne, imprimeur du Roy; avec la réponse d'iceluy Robert Estienne : traduictes du latin en françois par le même*, in-8°, Paris, 1552. — L'ouvrage de Robert Estienne qui rendit le plus de services fut sans contredit la publication de ses Concordances. Il se proposait de combler les lacunes des éditions précédentes, et il indiqua les références au moyen de la division par versets, qu'il avait introduite depuis peu dans les éditions de la Bible. Voir CONCORDANCES, col. 897. Il donna pour titre à cet ouvrage : *Concordantiæ Bibliorum utriusque Testamenti, Veteris et Novi, novæ integræ, quas revera majores appellare possis*, in-f°, 1555. — Voir Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti gr.*, p. 49; Rosenmüller, *Handbuch die Literatur der Biblische Kritik*, t. III, p. 220; Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne, ou Histoire de la famille des Estienne et de leurs éditions*, 2 in-8°, Paris, 1837-1838; Crapelet, *Robert Estienne, imprimeur royal, et le roi François I[er]*, in-8°, Paris, 1839; E. Werdet, *Histoire du livre en France*, III[e] partie, t. I (1864), p. 220; *Journal des savants*, 1841, p. 29. B. HEURTEBIZE.

ESTIUS Guillaume van Est (ou Hessels), théologien catholique, né à Gorcum en 1542, mort à Douai le 20 septembre 1613. Après avoir commencé ses études à Utrecht, il se fit recevoir docteur à Louvain, en 1580. Il professa la théologie à Douai, fut supérieur du séminaire de cette ville, et pendant dix-huit ans chancelier de l'Université. Son principal ouvrage a pour titre : *In omnes divi Pauli et septem catholicas apostolorum Epistolas commentarii*, 2 in-f°, Douai, 1614-1616. Il fut terminé après la mort de Guillaume Estius par son collègue, le professeur Barthélemy Petri, qui ajouta les notes sur le chapitre V de la première Épître de S. Jean et sur les deux autres Épîtres du même apôtre. Ce commentaire, remarquable à bien des titres, eut de nombreuses éditions à Cologne, à Paris, à Rouen, à Mayence, 7 in-8°, 1841-1845, et 3 in-8°, 1858-1860. On doit cependant signaler au point de vue doctrinal quelques idées qui se rapprochent trop de celles de Baius, son maître. Ses sentiments furent néanmoins toujours très catholiques, et Benoît XIV l'appelle *Doctor fundatissimus*. Citons encore de cet auteur : *Annotationes in præcipua difficiliora loca Sanctæ Scripturæ*, in-f°, Anvers, 1621. Tous ces travaux de Guillaume Estius sur la Sainte Écriture furent réunis en 3 volumes in-f°, publiés à Venise, en 1659. — Voir André Hoy, *Elogium amplissimi viri D. Guilielmi Estius*, en tête de la première édition de son commentaire sur les Épîtres; Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 313. B. HEURTEBIZE.

ESTRADE (hébreu : *kîyyôr;* Septante : βάσις; Vulgate : *basis*), sorte de plate-forme ou tribune, élevée par Salomon au milieu du parvis (*hâ-'ăzârâh*) du Temple et où se tint le roi pour la cérémonie de la Dédicace. II Par., VI, 13. C'est à genoux sur cette estrade qu'il adressa à Dieu la belle prière conservée dans II Par., VI, 14-42. Le texte sacré ne nous renseigne qu'imparfaitement sur la forme de cette estrade : il nous dit simplement qu'elle était en bronze (*neḥôšéṭ*) et avait cinq coudées de longueur et autant de largeur (environ 2 mètres 65), et trois coudées (ou à peu près 1 mètre 60) de largeur. De l'indication de ces dimensions, il résulte qu'elle était de forme carrée; et la matière dont elle était faite porte à croire qu'elle avait été érigée là d'une manière durable, et non pas seulement pour la cérémonie de l'inauguration du Temple. Elle était posée sans doute sur le sol.

ESTURGEON, poisson de la famille des sturioniens, rappelant le squale par sa forme générale (fig. 609). Son corps, qui peut atteindre de un à cinq mètres de longueur, porte sur le dos et sur le ventre une série de petites plaques osseuses distantes l'une de l'autre; sur les côtés sont deux autres rangées de plaques plus petites, mais deux fois plus nombreuses que les précédentes. La tête se termine par un museau assez pointu, au-dessous duquel s'ouvre un bouche très large. L'esturgeon com-

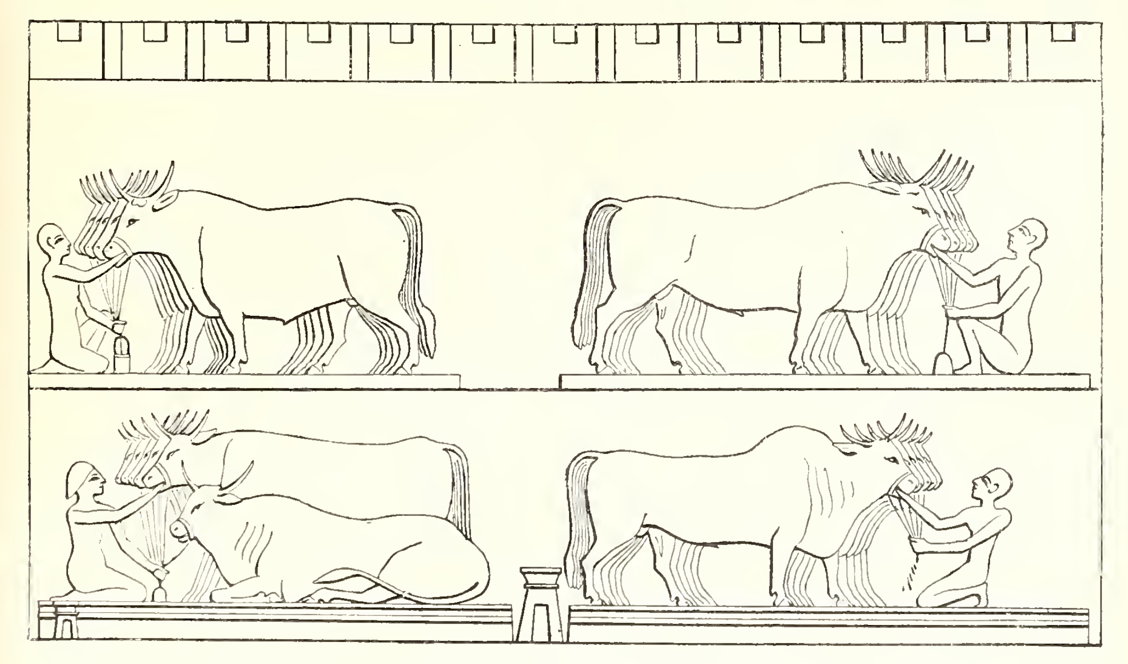
mun, *acipenser sturio,* a le corps d'un brun verdâtre. On le rencontre particulièrement dans la Méditerranée et la mer Rouge. Sa chair est délicate et recherchée. Il se nourrit de poissons plus petits, harengs, maquereaux, morues et même saumons; mais il n'a que des cartilages au lieu de dents et est tout à fait inoffensif. — La Sainte Écriture ne nomme aucun poisson. Néanmoins l'esturgeon devait être connu des Hébreux, puisqu'il habite dans les eaux de la Palestine et remonte le Nil au printemps. Il se trouvait dans les conditions nécessaires pour pouvoir servir de nourriture, Lev., XI, 9, 10, et devait être un de ceux que Salomon avait décrits dans son livre sur les poissons. III Reg., IV, 33. — Quelques-uns ont supposé, mais sans preuve, que le poisson qui avait failli dévorer le jeune Tobie sur les bords du Tigre, Tob., VI, 2, était un esturgeon. H. LESÊTRE.



609. — L'esturgeon.

ÉTABLE, endroit où on loge le bétail. L'étable diffère de l'écurie en ce que l'écurie est particulièrement destinée aux chevaux et aux ânes, tandis que l'étable sert spécialement à abriter les bœufs, les brebis et les chèvres.

I. ÉTABLES A BŒUFS. — 1° *Noms.* — 1. Elles sont appelées dans Habacuc, III, 17, *refâtîm* (Septante : φάτναι; Vulgate : *præsepia*). C'est le seul passage de la Bible hébraïque où ce mot se rencontre; mais on le trouve aussi dans le Talmud, *Baba bathra,* II, 3; VI, 4. *Réfét* paraît signifier proprement « un râtelier pour fourrage », et par extension « étable ». — 2. Le nom le plus ordinaire des étables à bœufs dans l'Ancien Testament est *marbêq,* de *râbaq,* « lier, attacher. » Tanchum (Th. Haarbruecker, *Tanchumi Hierosolymitani Commentarium arabicum ad librorum Samuelis et Regum locos graviores,* in-8°, Leipzig, 1844, texte arabe, p. 50, latin, p. 51) explique ainsi ce mot : « *Rabaq* signifie en arabe la corde avec laquelle on attache le veau à l'engrais; *marbêq* est le nom du lieu où est attaché le veau qu'on engraisse, et *'égél marbêq,* celui du veau à l'engrais. » Dans tous les endroits de l'Écriture où on lit *marbêq,* il est question des veaux à l'engrais, *'égél marbêq,* I Sam. (I Reg.), XXVIII, 24 (Septante : δάμαλις νομάς; Vulgate : *vitulum pascualem*); Jer., XLVI, 21 (Septante : μόσχοι σιτευτοί; Vulgate : *vituli saginati;* cf. Luc., XV, 23, 27, 30); Mal., III, 20 (IV, 2) (Septante : μοσχάρια ἐκ δεσμῶν; Vulgate :

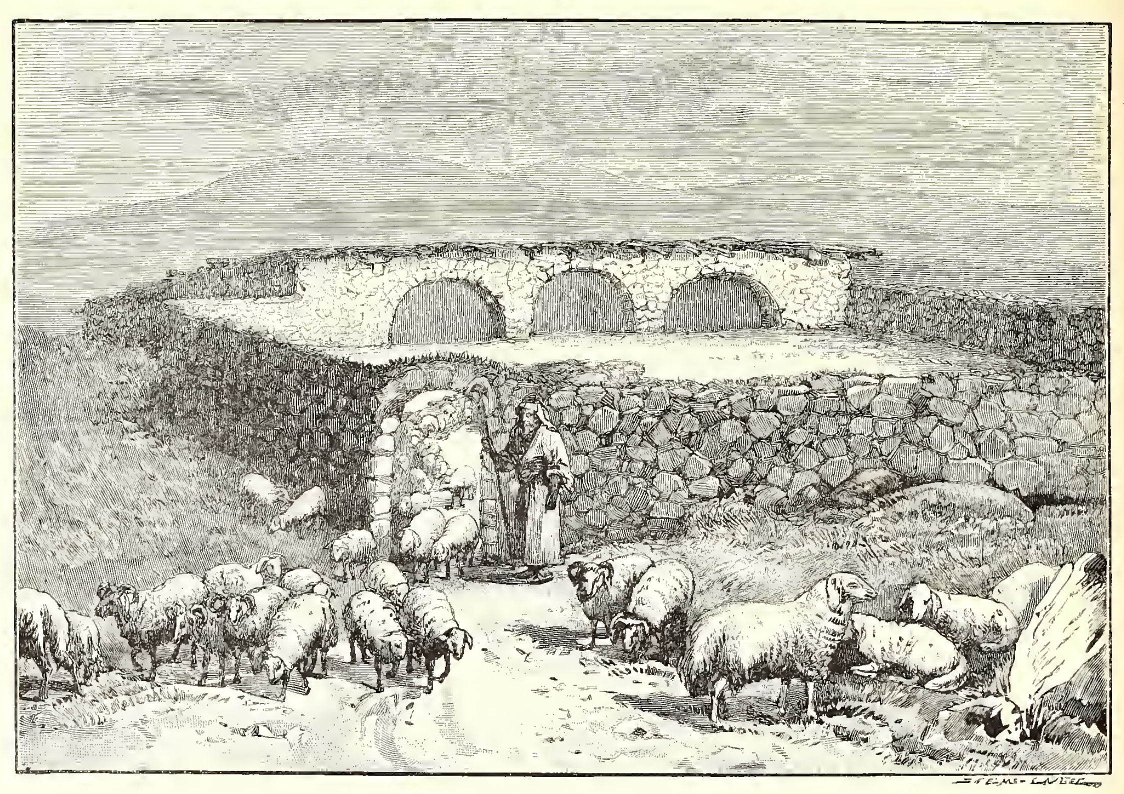


610. — Étable à bœufs dans l'ancienne Égypte. Tell el-Amarna. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. I, p. 370.

vituli de armento); Amos, VI, 4, *'ăgâlîm miṭṭôk marbêq,* « les veaux [pris] du milieu de l'étable » (Septante: μοσχάρια ἐκ μέσου βουκολίων; Vulgate: *vitulos de medio armenti*). — Dans le premier passage cité, I Reg., XXVIII, 24, le texte dit que la pythonisse d'Endor, qui tue le veau gras pour le roi Saül, avait cet animal dans sa maison. En Palestine, aujourd'hui encore, l'étable fait, en effet, souvent partie de la maison, et quelquefois il n'y a même qu'un seul logis pour la famille et pour l'âne ou la vache à qui un coin est réservé. Les grands propriétaires seuls, tels que les rois et autres personnages importants, devaient avoir des étables spéciales, séparées de leur habitation. — 3. *'Êbûs,* de *'âbas,* « nourrir, engraisser, » Prov., XV, 17, signifie à la fois « crèche » et « étable ». Job, XXXIX, 12 (19); Prov., XIV, 4; Is., I, 3.

2° *Forme.* — Nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement direct sur la façon dont les étables étaient disposées en Palestine. Nous connaissons seulement par les monuments de la vallée du Nil les étables à bœufs égyptiennes. Elles se composaient d'un hangar où l'on mettait ces animaux à l'abri, et d'une cour où étaient fixés des pieux ou bien des anneaux pour les tenir attachés lorsqu'ils mangeaient, pendant le jour (fig. 610).

II. Étables pour les brebis. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Les bergeries pour le petit bétail sont assez souvent mentionnées dans l'Écriture. Ce sont des lieux enclos, fermés soit par des murs de pierres brutes, soit par des palissades, où les brebis sont ordinairement parquées en plein air, selon l'usage de l'Orient. Ces parcs de troupeaux portent en hébreu les noms suivants : — 1. *Gedêrâh,* Num., XXXII, 16, 24, 36 (Septante : ἔπαυλις; la Vulgate a traduit deux fois en termes différents le mot *gedêrâh* au ỳ. 16 : *Caulas ovium fabricabimus et stabula jumentorum;* de même ỳ. 24 : *Ædificate... caulas et stabula ovibus ac jumentis.* Dans ces deux endroits, comme au ỳ. 36, le texte hébreu porte simplement : *giderôṭ ṡ'ôn,* « des parcs pour les troupeaux de brebis, » ainsi que l'a traduit la Vulgate au ỳ. 36 : *Caulas pecoribus suis*); I Sam. (I Reg.), XXIV, 4 (Septante : ἀγέλας; Vulgate : *caulas*); Soph., II, 6 (Septante: μάνδρα; Vulgate: *caulæ*). — 2. *Boṣrâh,* « clôture, » Mich., II, 12 (Septante : ἐν θλίψει; Vulgate : *in ovili*). — 3. *Dôber,* « lieu de pâturage, » Mich., II, 12 (Septante : κοίτη; Vulgate : *caulæ*). — 4. *Miklâh,* « clôture, » Hab., III, 17 (Septante : μάνδρα ; Vulgate : *ovile*) ; Ps. L (XLIX), 9 (Septante : ποίμνια ; Vulgate : *greges,* « troupeaux »), LXXVIII (LXXVII), 70 (Septante : ποίμνια; Vulgate: *greges*). — 5. Les bergeries sont appelées II Par., XIV, 15, *'ôhŏlê miqnéh,* « les tentes du troupeau, » ce qui indique, non plus un parc, mais un abri couvert comme une tente (Septante : σκηνὰς κτήσεων; Vulgate : *caulas ovium*). — Le mot *caula* se lit quatre autres fois dans notre version latine dans des endroits où le texte original ne parle pas expressément de bergeries : — 1. et 2. La Vulgate, paraphrasant ou interprétant le texte original, a employé le mot *caulæ,* « parc pour le bétail, » dans deux passages où l'hébreu parle simplement des « troupeaux ». Gen., XXIX, 7; Deut., XXVIII, 4. — 3. Dans Isaïe, LXV, 4, *caulæ* traduit *nâvéh,* « lieu où habitent les troupeaux, pâturage. » Cf. Ezech., XXV, 5. — 4. Enfin dans Ézéchiel, XXV, 4, saint Jérôme a rendu par *caulas* le mot *tîrâh,* qui désigne un campement de nomades fermé par des barrières d'épines ou par une sorte de mur, ce que les Arabes appellent un douar.



611. — Bergerie orientale moderne.

2° *Les bergeries dans le Nouveau Testament.* — 1. Notre-Seigneur, en saint Jean, X, 1, 16, nomme trois fois la bergerie αὐλή (Vulgate : *ovile*). Le mot grec désigne, comme *gedêrâh,* un enclos en plein air où l'on

enferme les troupeaux. C'est le terme dont se sert Homère en parlant de la bergerie des Cyclopes; la description qu'il en fait convient parfaitement aux bergeries de la Palestine. *Odys.*, IX, 181-185. Les bergers qui gardaient leurs troupeaux la nuit, dans les environs de Bethléhem, Luc., II, 8, lors de la naissance du Sauveur, devaient les tenir enfermés dans ces sortes de parcs. La description qui va être donnée de ces bergeries orientales fera comprendre les détails de la parabole du bon Pasteur en saint Jean, X, ainsi que ce qui en est dit dans les autres passages des Écritures.

III. DESCRIPTION D'UNE BERGERIE EN ORIENT. — La bergerie orientale consiste essentiellement dans un espace enclos, comme l'indiquent la plupart des noms qui lui sont donnés. Ces parcs sont souvent placés près des cavernes, qui abondent en Palestine. Cf. I Reg., XXIV, 14. M. Thomson dit à ce sujet : « J'en ai vu un grand nombre à l'entrée des cavernes; et, en vérité, il n'y a pas dans le pays une grotte habitable où l'on ne remarque, en avant, un parc ou bercail, enclos en entassant, les unes sur les autres, des pierres détachées de manière à former un mur circulaire, qu'on recouvre d'épines pour garantir davantage le troupeau contre les voleurs et les bêtes fauves. Pendant les orages et durant la nuit, les troupeaux s'abritent dans la caverne; le reste du temps, ils demeurent dans ce bercail fermé. » W. M. Thomson, *The Land and the Book. Southern Palestine*, in-8°, Londres, 1881, p. 313. Les parcs des troupeaux sont en effet toujours clos par des murs ou par des palissades d'épines, par crainte des bêtes féroces et des voleurs. Quand ils ne sont pas placés près d'une caverne, il y a dans les bergeries actuelles, en Syrie, au fond du parc en plein air, une étable grossièrement bâtie, basse, à toit plat (fig. 611), qu'on appelle *mârâh*, et où l'on enferme le troupeau quand les nuits sont froides, depuis le mois de novembre jusque vers Pâques. Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, sur Joa., X, 1, dans ses *Works*, 2 in-f°, Londres, 1684, t. II, p. 575; B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., 1848, t. II, p. 661. Lorsque le temps est beau, chèvres et brebis restent en plein air. On pénètre dans la clôture par la porte qu'on voit sur la figure 611. Les voleurs cherchent à y pénétrer par un autre endroit que par la porte, Joa., X, 1, afin d'échapper à la vigilance de celui qui la garde et que l'évangéliste appelle *ostiarius*, θυρωρός. Joa., X, 3. — D'après le Talmud, *Becoroth*, f° 38 *b*, pour payer la dîme des brebis, on les enfermait dans leur parc, et l'on y ouvrait une petite porte où elles ne pouvaient passer que l'une après l'autre; on les faisait alors sortir par cette porte, en comptant depuis un jusqu'à dix; chaque dixième était marquée d'une marque rouge, et l'on disait : « Voici la dîme. »

IV. L'ÉTABLE DE BETHLÉHEM. — Saint Luc, II, 17, raconte que Notre-Seigneur, après sa naissance, fut placé dans une crèche (φάτνη; Vulgate : *præsepium*). Il était donc né dans une étable. Voir t. I, fig. 146, col. 573. L'évangéliste nous explique que Jésus naquit en ce lieu, Luc., II, 17, parce que Marie et Joseph n'avaient point trouvé de place dans le caravansérail de Bethléhem (κατάλυμα; Vulgate : *diversorium*. Voir col. 254). Le caravansérail ou khan dont il est question ici est probablement celui qui avait été élevé par Chamaam. Voir col. 516. La tradition nous apprend que la sainte famille, ne pouvant s'installer dans le khan, se réfugia dans une grotte naturelle, σπήλαιον, disent saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 70, t. VI, col. 657, et Origène, *Cont. Cels.*, I, 51, t. XI, col. 756; ἄντρον, dit Eusèbe, *De Vit. Constant.*, III, 41, t. XX, col. 1101; *specus*, dit saint Jérôme, *Epitaph. Paulæ*, *Epist.* CVIII, 10; *Epist.* LVIII *ad Paulin.*, t. XXII, col. 884, 581; elle servait d'étable, suivant un usage assez commun dans le pays. Voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1692-1693; Mislin, *Les Saints Lieux*, édit. de 1858, t. III, p. 486-500. Les nombreux changements qui ont été faits à cette grotte, enfermée aujourd'hui dans l'église de la Nativité, ne permettent pas de dire ce qu'elle a été autrefois. Voir V. Guérin, *La Judée*, t. I, p. 143-159.

V. LE *STABULUM* DU BON SAMARITAIN. — La Vulgate, dans la parabole du bon Samaritain, dit qu'il conduisit le blessé qu'il avait rencontré sur la route de Jérusalem à Jéricho *in stabulum* (πανδοχεῖον), et qu'il en confia le soin au *stabularius* (τῷ πανδοχεῖ). Luc., X, 34-35. Le *stabulum* n'est pas autre chose dans ce passage que le caravansérail, et le *stabularius* est le gardien du caravansérail. *Stabulum* en latin ne signifie pas seulement « étable », mais aussi un lieu où on loge hommes et bêtes, et le *stabularius* est celui qui loge. La Vulgate se sert de ces deux mots, parce que le caravansérail, qui n'avait pas de nom spécial en latin, sert effectivement de logement pour les bêtes en même temps qu'il abrite les voyageurs. Voir CARAVANSÉRAIL, col. 251, 255. F. VIGOUROUX.

ÉTAIN (hébreu : *bedîl*; Septante : κασσίτερος; Vulgate : *stannum*), métal grisâtre, plus léger mais plus dur que le plomb, qui ne se présente dans la nature qu'à l'état de combinaison avec l'oxygène ou avec le soufre. — Le *bedîl* est bien l'étain : c'est ce qui ressort de la simple énumération de métaux de Num., XXXI, 22, et de Ezech., XXII, 18, 20; XXVII, 12, où il faut remarquer de plus la place du *bedîl* à côté du plomb. C'est du reste la traduction des Septante, κασσίτερος, et de la Vulgate, *stannum*, pour les endroits où ce mot se rencontre. Le nom même, *bedîl*, paraît d'ailleurs dérivé du nom sanscrit de l'étain, *pâtîrâ*, comme aussi son nom grec, κασσίτερος, vient du sanscrit *kastîra*. A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, 2e édit. (sans date), in-8°, Paris, t. I, p. 210-213. — Quant au lieu de provenance de l'étain, on ne connaissait anciennement que l'Hindou-Kousch et les monts Altaï à l'orient, et l'Espagne avec l'Armorique et la Grande-Bretagne à l'extrémité de l'occident. G. Bapst, *L'étain dans l'antiquité*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1888, p. 355-356. C'est probablement de caravanes venues de l'extrême Orient que les Madianites avaient acheté l'étain que les Israélites, à l'époque de Moïse, trouvèrent parmi leurs dépouilles. Num., XXXI, 22. Voir BRONZE, t. I, col. 1949. — Plus tard, les Hébreux purent le recevoir des Phéniciens; car il venait de Tharsis sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII, 12. Tharsis, pour les Hébreux, était l'Espagne et l'extrémité de l'Occident. Même en identifiant Tharsis avec l'Espagne, on n'en devrait pas conclure que tout l'étain apporté à Tyr venait de ce seul pays; les Phéniciens pouvaient aller le chercher sur les côtes de Bretagne et dans le pays de Cornouailles et les îles appelées pour cela *Cassitérides*. Pline, *H. N.*, XXXIV, 47; Diodore de Sicile, V, 38; Strabon, III, II, 9. Au retour, il fallait passer par l'Espagne; de sorte que tout l'étain paraissait provenir de ce pays. G. Bapst, *L'étain dans l'antiquité*, p. 364-365, et t. I, col. 1949. — L'étain devait arriver ordinairement déjà travaillé, et c'est ainsi que les Hébreux pouvaient surtout le connaître. Cependant ils avaient remarqué que divers métaux sont unis au minerai d'argent et que la fusion sépare l'argent d'avec les scories d'étain, comme aussi de cuivre, de fer et de plomb. Ezech., XXII, 18. Aussi est-il dit dans une comparaison : « Israël, qui était autrefois un métal précieux, n'est plus maintenant que scories d'étain, de plomb, restées dans le creuset. » Ezech., XXII, 18, 20. — Κασσίτερος, comme *stannum*, outre le sens particulier d'étain, désigne encore le *plumbum nigrum* mêlé avec l'argent, comme une impureté dans le minerai. Pline, *H. N.*, XXXIV, 47. Il en est ainsi de *bedilim*, le pluriel de *bedîl*. « J'ôterai toutes les impuretés (*bedilim*) qui sont en toi, » est-il dit, Is., I, 25, comme parallèle à : « Je te purifierai de toutes les scories (*sigim*). » Les Septante n'ont pas rendu l'image, mais seulement le sens de la phrase, en mettant ἀνόμους, « les prévaricateurs. » Le terme *bedîl* n'a pas non plus la signification spéciale d'étain, mais paraît désigner le plomb,

dans l'expression « la pierre de *bedîl* », c'est-à-dire le fil à plomb placé dans la main de Zorobabel. Zach., IV, 10. Les anciens confondaient parfois l'étain et le plomb sous la même dénomination; ou bien le plomb employé pour cet instrument était mélangé avec de l'étain pour acquérir plus de dureté, de solidité. — Dans l'éloge de Salomon, rapporté par le texte grec de l'Ecclésiastique, XLVII, 18, il est dit que de son temps l'or et l'argent étaient communs comme l'*étain* et le plomb :

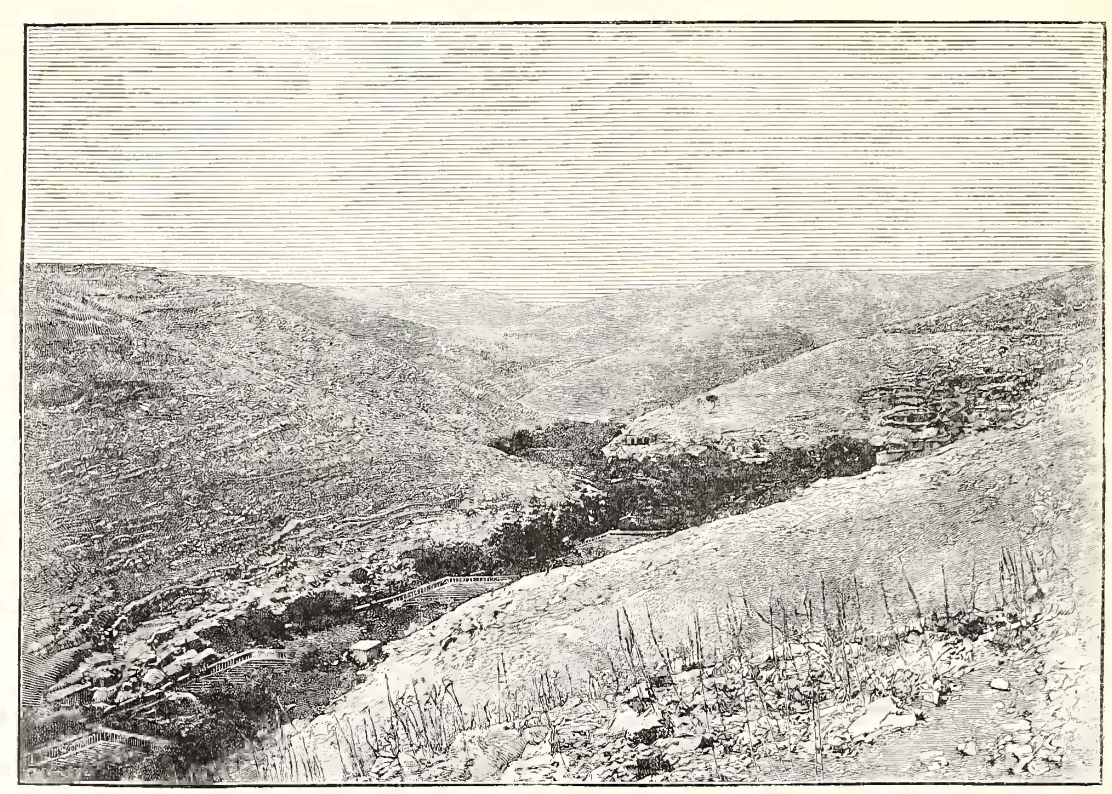
> Tu as amassé l'or comme l'*étain* (κασσίτερος),
> Tu as accumulé l'argent comme le plomb.

Au lieu de l'étain, la Vulgate, XLVII, 20, a *aurichalcum*, « le cuivre. » Mais les deux versions se trompent également : le texte original récemment découvert porte ברזל, *barzel*, « le fer. » A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, in-4°, Oxford, 1897, p. 34, ℣. 18c. Voir Bronze. E. Levesque.

ÉTAM, nom de deux villes de Palestine et d'un rocher.

1. ÉTAM (hébreu : *'Êṭâm ;* Septante : Αἶταν ; *Codex Alexandrinus*, Αἰτάμ, Jos., XV, 60; 'Ητάμ, Jud., XV, 8; Αἰτάν; *Codex Alexandrinus*, Αἰτανι, II Par., XI, 6), ville de la tribu de Juda.

I. Identification. — Étam, dans la version des Septante, Jos., XV, 60, est nommée parmi les villes assignées à la tribu de Juda. Elle est du nombre de onze villes mentionnées dans l'ordre suivant : « Théco, et Éphrata, qui est Bethléhem, et Phagor, et Aitan (transcription de saint Jérôme : *Ætham*), et Coulon, et Tatam, et Soris, et Gallem, et Baiter, et Manocho, onze villes et leurs villages. » Ce passage est particulier aux Septante et ne se trouve ni dans le texte hébreu ni dans les autres versions; il n'en est pas moins un document historique, paraissant indiquer Étam dans le voisinage de Thécué, de Bethléhem et de Phagor. Étam est citée, II Par., XI, 6, entre Bethléhem et Thécué. La région (χωρίον) appelée Étam est, d'après Josèphe, *Ant. iud.,* VIII, VII, 3, distante de Jérusalem de deux schènes (ou soixante stades, c'est-à-dire onze kilomètres un quart); elle est remarquable par l'abondance des eaux et la fertilité de ses jardins. Les explorateurs modernes sont généralement d'accord à reconnaître dans le nom de *'Aïn-'Etân*, gardé par une fontaine située à quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem, près de l'ouadi *'Urṭâs*, le nom biblique d'Étam; ils sont d'avis que c'est dans les environs de ce



612. — Ouadi-Ourtâs. — Village d'Ourtâs. — Khirbet el-Khoukh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

'Aïn-'Etân, situé, en effet, entre Bethléhem et *Téqua'* (Thécué), à sept kilomètres au nord de *Beit-Fadjur* (Phagor) et à près de douze kilomètres au sud-sud-ouest de Jérusalem, qu'il faut chercher l'emplacement de la ville de même nom.

Robinson, Van de Velde, Conder, Armstrong et plusieurs autres croient trouver Étam au village actuel d'Ourṭâs (fig. 612), situé sur le côté nord de la vallée du même nom, à un kilomètre au nord-ouest du 'Aïn-'Etân. Victor Guérin, F. de Saulcy, Socin et quelques autres le voient dans un khirbet couvrant le sommet d'une colline sise du côté sud de la même vallée, à cinq cents mètres du village d'Ourṭâs et à l'est de la fontaine de 'Etân. Un berger l'a désignée à V. Guérin sous le nom de *Khirbet el-Khûkh ;* c'est le nom que lui donnent généralement les habitants du pays. *Khûkh* est un mot arabe désignant la « prune » et la « pêche ». Cette ruine, à cause de son peu d'étendue, paraît à ce savant occuper une partie seulement de l'antique ville d'Étam. Rien n'empêche d'admettre que des habitations établies aux

environs et dépendantes de la ville augmentaient son importance; un groupe de maisons, dans ces conditions, pouvaient, dès les temps anciens, se trouver à la place où est aujourd'hui 'Ourṭâs; le khirbet *el-Khûkh* pouvait être l'acropole de la ville. Toutefois un grand nombre de localités désignées dans l'Écriture sous le nom de villes et même de villes fortes, n'occupaient pas un emplacement plus vaste que celui de la ruine dont nous parlons. Comme il n'existe pas dans tous les alentours d'autre ruine plus considérable, et que le site d'Ourṭâs ne se prête nullement à être fortifié et défendu, il ne semble pas que l'on puisse chercher ailleurs l'ancienne ville forte d'Étam qu'au Khirbet el-Khoûkh. La région (χωρίον) d'Étam dont parle Josèphe ne paraît point différente de la vallée d'Ourṭâs, située, en effet, à peu près exactement à la distance de Jérusalem indiquée par l'historien juif, se distinguant précisément par la fertilité de ses jardins, par l'abondance des eaux qui y convergent, et près de laquelle se retrouve le nom d'Étân.

II. Description. — Le *Khirbet el-Khûkh* occupe le sommet d'une colline se terminant en forme de cône. Des vallées assez profondes l'environnent comme d'un vaste fossé naturel. Ses flancs recèlent plusieurs grottes et des cavernes sépulcrales. La ville, d'après l'étendue de ses ruines, pouvait contenir un millier d'habitants. Le village d'Ourṭâs est distant de cette colline de moins d'un kilomètre. Il est situé au-dessous du chemin qui vient de Bethléhem, en suivant le côté nord de la vallée. Ses maisons descendent comme par gradins jusqu'au bas de la montagne. Elles sont généralement de misérable apparence, mal entretenues et tombant en ruines. Ses habitants, tous musulmans, n'atteignent pas le nombre de trois cents. Au pied du village jaillit une source abondante d'eau limpide et saine; elle est appelée *'Aïn 'Urṭâs.* Ces eaux se rendaient jadis, par un canal dont les restes sont visibles en plusieurs endroits, jusqu'au *Djébel-Ferdês*, l'antique Hérodium. Elles passent aujourd'hui dans un petit bassin de dix mètres de longueur sur six de large, en grande partie ruiné. Un peu plus bas, un second bassin de onze mètres de côté, formé de belles pierres et bien conservé, recevait aussi une partie des eaux de la fontaine par un canal pratiqué sur le flanc de la montagne. On a trouvé, il y a quelques années, tout à côté une grande salle ruinée, où gisaient, parmi les débris, des tronçons de belles colonnes de marbre blanc et des chapiteaux corinthiens. Les gens de l'endroit nomment cette ruine *El-Ḥammân*, « le bain, » parce que cette construction paraît, en effet, avoir eu cette destination. Sur un des contreforts de la montagne, en face du village d'Ourṭâs, à l'ouest, s'élève une construction d'assez gracieuse apparence et environnée d'un mur élevé; elle est destinée à être habitée par une communauté de religieuses.

La vallée d'Ourṭâs a son origine à deux kilomètres à l'ouest du village. Elle se dirige d'ouest à est l'espace de trois kilomètres; prenant alors la direction du sud-est, elle change de nom et devient l'ouadi *eṭ-Ṭâḥûnéh*, « la vallée du Moulin. » Depuis 'Ourṭâs presque jusqu'à ce point, la vallée est un grand jardin dont la végétation luxuriante contraste avec la nudité pierreuse des montagnes qui le resserrent au nord et au sud et paraissent le fermer de toutes parts. Les amandiers, les cognassiers, les citronniers, les orangers et les grenadiers y croissent à côté des pêchers, des poiriers, des pruniers, des pommiers et des noyers. Toutes les espèces de légumes y sont cultivées avec succès, et on a pu obtenir dans le cours d'une année jusqu'à cinq récoltes successives de pommes de terre. La prodigieuse fertilité de ce jardin est due sans doute à la nature du sol, à la température tiède de la région, protégée par les montagnes qui l'environnent contre la rigueur des vents; mais surtout à l'abondance de l'eau fournie spécialement par les trois grands bassins, *El-Burak,* connus des Européens sous le nom de Vasques ou Étangs de Salomon. Voir t. I, col. 799 et fig. 190, *ibid.* Ces bassins occupent toute la partie supérieure de la vallée, au-dessus de la colline El-Khoûkh. A quelques pas de la piscine, en face de son angle nord-ouest, est un grand château de forme rectangulaire, avec des murs crénelés et flanqué d'une tour carrée à chacun de ses angles. Il a été bâti au XVIIe siècle, pour y loger les soldats chargés de la garde des bassins. L'intérieur en est maintenant fort délabré. Il est désigné sous le nom de *Qala'at el-Burak,* « le château des Vasques. » — Destinés à capter les caux des pluies de l'hiver, comme on le voit par des canaux à ciel ouvert qui descendent des montagnes voisines, les trois bassins devaient recueillir en outre les eaux de toutes les sources importantes de la région. Celle qui leur a toujours apporté le tribut de ses eaux est le *'Aïn Ṣâleḥ.* Voir t. I, col. 799. Une seconde source jaillit au sud du château et unit son eau à celle qui va se déverser dans le canal du *'Aïn Ṣâléḥ.* Une troisième source abondante sort dans la chambre du bassin inférieur. La quatrième, *'Aïn 'Etân,* captée dans une chambre à voûte cintrée, construite à deux cents pas du grand bassin, envoie ses eaux par un canal à un petit réservoir disposé au nord de ce bassin et destiné à recevoir également les eaux des autres sources qui devaient être conduites plus loin. Un canal long de huit kilomètres amène du sud, en passant par l'ouadi *Deir el-Benât*, les eaux des sources de l'ouadi *el-Biâr,* « la vallée des Puits. » Un autre canal prend les eaux des fontaines de *'Arrûb*, à dix kilomètres des Vasques, près de la route d'Hébron, et leur fait parcourir, par d'innombrables circuits à travers les montagnes, un espace de quarante-cinq kilomètres avant de les amener aux bassins d' *'Urṭâs.* Toutes ces eaux auraient été surabondantes pour l'arrosage des jardins; elles étaient destinées principalement au service du Temple et aux besoins de Jérusalem. On peut suivre encore les canaux, en grande partie ruinés aujourd'hui, partant des Vasques, qui conduisaient ces eaux par de longs détours jusqu'au *Ḥarâm eš-Šérîf,* qui a remplacé l'ancien Temple. Voir Aqueduc, t. I, col. 798-803.

III. Histoire. — Samson, après avoir incendié les moissons des Philistins, alla habiter une caverne du rocher d'Étam. Les Philistins pénétrèrent sur le territoire de Juda pour s'emparer de lui. Trois mille hommes de la tribu vinrent à Étam, à la caverne où était Samson, le lièrent et le conduisirent aux Philistins. Jud., XV, 8-13. Le rocher d'Étam, selon V. Guérin, n'est autre que la colline rocheuse sur laquelle se trouve le *Khirbet el-Khûkh.* Le récit de Josèphe, *Ant. jud.,* V, VIII, 8, faisant d'Étam un rocher fortifié, πέτρα ὀχυρά, confirme cette opinion. Cependant, d'après Conder et d'autres, le rocher d'Étam serait différent de la forteresse d'Étam; il faudrait le chercher aux environs de *Beit-'Aṭâb*, et voir le refuge de Samson dans quelqu'une des cavernes des montagnes des environs. Nous ne voyons aucune raison solide pour supposer l'existence d'un second Étam. La Bible, en nommant Étam de la tribu de Juda, semble l'indiquer comme s'il était seul. — Une croyance répandue chez les Juifs, les chrétiens et les musulmans, attribue au roi Salomon la création des jardins d'Étam, la construction des piscines et de plusieurs des aqueducs et des autres travaux exécutés pour capter les eaux des sources. Le monarque ferait allusion à ces jardins lorsque, parlant de sa bien-aimée, Cant., IV, 12, il dit d'elle: « C'est un jardin fermé, ma sœur, mon épouse, c'est un jardin fermé; » et il parlerait de la fontaine 'Aïn Ṣâléḥ, lorsqu'il ajoute: « [Elle est] une fontaine scellée. » Fondés sur cette croyance, depuis plusieurs siècles les pèlerins chrétiens ont coutume d'appeler le 'Aïn Ṣâléḥ *Fons signatus*, « la fontaine scellée, » et les jardins d'Ourṭâs *Hortus conclusus*, « le jardin fermé. » Il semble même que c'est cette dénomination d'*hortus*, acceptée des Arabes, qui se continue sous la forme *'Urṭâs.* Salomon aurait eu encore spécialement en vue les mêmes jardins et les

mêmes œuvres, lorsqu'il dit, dans l'Ecclésiaste, II, 4-6 : « Je me suis fait des choses magnifiques... Je me suis créé des jardins et des vergers, que j'ai remplis de toutes sortes d'arbres; je me suis construit des réservoirs d'eau pour arroser mes bosquets et mes plantations. » Cette opinion, en tant qu'elle attribue à Salomon l'établissement de jardins à Étam, aujourd'hui 'Ourṭâs, est du moins d'une très grande probabilité, parce qu'elle s'appuie sur un passage de Josèphe qui peut être considéré comme l'expression de l'antique tradition du peuple juif: « Escorté de ses gardes armés et munis d'arcs, dit cet historien, le roi, monté lui-même sur un char et revêtu d'un manteau blanc, avait coutume, à l'aube naissante, de sortir de Jérusalem. Or il y avait un endroit éloigné de deux schènes de la ville et appelé Étam. Grâce à ses jardins et à l'abondance de ses eaux courantes, ce lieu était à la fois plein de charme et de fertilité. C'est là que Salomon se faisait transporter. » *Ant. jud.*, VIII, VII, 3. Le Talmud fait déjà remonter la création des œuvres hydrauliques d'Étam au temps de l'établissement du premier Temple. *Yoma*, 31 *b; Zebahim*, 54 *b*. La nécessité d'y amener des eaux abondantes a dû, en effet, se faire sentir dès le principe, et l'on ne comprendrait pas que Salomon, avec les moyens dont il disposait, n'y eût pas pourvu. Les autres rois de Juda ont pu développer son œuvre; mais il paraît difficile de faire descendre l'origine de ces travaux jusqu'après la captivité de Babylone. — Roboam, fils et successeur de Salomon, pour se prémunir contre les tentatives du roi d'Israël, fit fortifier en Juda un grand nombre de localités; Étam fut du nombre. II Par., XI, 6. — Quelques écrivains ont cru pouvoir attribuer à Ponce Pilate les travaux d''*Urṭâs*. Josèphe raconte, en effet, que ce procurateur provoqua de grands troubles, en s'emparant des fonds du trésor sacré, appelé *qorbân*, pour conduire des eaux à la ville. Il les avait fait venir d'une distance de quatre cents stades. *Ant. jud.*, XVIII, III, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 4. L'historien désigne, selon toute vraisemblance, l'aqueduc de *'Arrûb*, dont le parcours jusqu'à Jérusalem est de près de soixante kilomètres ou trois cent vingt stades; mais il peut parler d'une simple restauration. La création de ce canal aurait-elle été l'œuvre de Pilate, il n'en résulterait pas que les piscines et les autres canaux, dont les ruines indiquent une grande différence de structure, fussent de lui. — Les piscines et les aqueducs ont souvent été restaurés dans la suite des temps. Il est difficile de déterminer quelles parties sont de l'œuvre primitive et quelles parties appartiennent aux diverses restaurations. Le canal, qui, il y a quelques années, avait cessé d'amener les eaux d'Ourṭâs au *Ḥarâm eš-Šérif*, a été restauré en 1898 et les y conduit de nouveau. — Voir V. Guérin, *La Judée*, Paris, 1869, t. III, p. 104-119; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4°, Londres, 1883, p. 43 et 83. L. HEIDET.

2. ÉTAM (hébreu : *'Êṭâm;* Septante : Αἰτάν), village (hébreu : *ḥâṣêr;* ce qui correspond au *douar* des Arabes d'Afrique) de la tribu de Siméon (probablement aussi ℣. 4, ou père = fondateur). I Par., IV, 32. Il n'est pas contenu dans la liste parallèle de Josué, XIX, 7. Aussi quelques auteurs ont-ils cru qu'il était mis pour Athar (hébreu : *'Éṭér;* Septante : 'Ιεθὲρ), le troisième nom de cette dernière. Mais dans ce cas il devrait occuper la même place, au lieu de se trouver en tête de la liste : Athar ou Éther, en effet, est, dans Josué, XV, 43; XIX, 7, placé près d'Asan. Cf. Keil, *Chronik*, Leipzig, 1870, p. 70. On l'a aussi à tort confondu avec Étam de Juda, Jos., XV, 60 (texte grec); II Par., XI, 6, qui, cité avec Bethléhem, Coulon, Thécué, etc., était plus haut, dans le district montagneux. Voir ÉTAM 1. Le village de Siméon fait partie d'un groupe qui est déterminé principalement par Remmon, qu'on identifie généralement avec *Khirbet Oumm er-Roumâmim*, au nord de Bersabée. C'est donc dans ces parages qu'il faudrait le chercher. Voir AÏN 2, t. I, col. 315; ASAN, t. I, col. 1055. Conder a proposé de le reconnaître dans *Khirbet 'Aïtoun*, au sud de Beit Djibrîn. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III, p. 261; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 62. Il n'est pas sûr que la tribu de Siméon remontât jusque-là. A. LEGENDRE.

3. ÉTAM (ROCHER D') (hébreu : *Séla' 'Êṭâm;* Septante : Πέτρα 'Ητάμ; Vulgate : *Silex Etam*), rocher situé près d'Étam, dans lequel se trouvait une caverne où Samson s'était réfugié après avoir battu les Philistins. Jud., XV, 8, 11. Ramathléchi était dans le voisinage, probablement au-dessous, au bas de la montagne, non loin de Bethléhem, dans la tribu de Juda. Jud., XV, 8-17. Voir ÉTAM 1, col. 1994.

ÉTANG. La Vulgate rend par le mot *stagnum*, « étang, » l'hébreu *'ăgâm*, Ps. CVI (hébreu, CVII), 35; CXIII (CXIV), 8; Is., XXXV, 7; XLI, 18; XLII, 15, et le grec λίμνη, II Mach., XII, 16; Luc., V, 1, 2; VIII, 22, 23, 33; Apoc., XIX, 20; XX, 9, 14, 15; XXI, 8. Dans d'autres passages cependant elle a traduit le même terme par *paludes*, « marais, » Exod., VII, 19; VIII, 5 (hébreu, 1); Is., XIV, 23; Jer., LI, 32. On trouve dans les Septante les pluriels λίμναι, Ps. CVI, 35; CXIII, 8; ἕλη, Exod., VII, 19; VIII, 5; Is., XXXV, 7; XLI, 18; XLII, 15, et συστήματα, Jer., LI, 32. L'expression hébraïque indique donc d'une façon générale des eaux « stagnantes », où croissent les roseaux, par opposition aux eaux courantes du « torrent », *naḥal*, ou de la « rivière », *nâhâr*. Elle désigne des bassins naturels, distincts par là même des réservoirs artificiels creusés dans le sol et entourés de murs, comme la « piscine », *berêkâh*, le *birket* arabe. L'Écriture du reste, parlant des eaux de l'Égypte, Exod., VII, 19; VIII, 5, a bien soin de distinguer les *'ăgammîm*, « étangs, » des *naharôṭ* ou bras du Nil, des *ye'ôrîm*, canaux, et des amas d'eaux laissées par le fleuve, *kol miqvêh mayim*, mares et bourbiers. — Dans le Nouveau Testament, la Vulgate a traduit par *stagnum* le grec λίμνη, « lac, » appliqué justement par saint Luc, V, 1, 2; VIII, 22, 23, 33, au lac de Tibériade. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*, 2e édit., p. 54; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 182. Nous lisons aussi *stagnum* Apoc., XIX, 20; XX, 9, 14, 15; XXI, 8, et de là est venue l'habitude de traduire ces passages de saint Jean par « étangs de feu »; mais « lacs de feu » serait plus exact. — Pour la signification précise et la distinction des termes hébreux qui concernent les eaux, on peut voir Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 509-516. — Sur les étangs artificiels et entourés de maçonnerie, destinés à conserver l'eau des sources, voir PISCINE. — Sur les étangs ou vasques de Salomon, voir t. I, col. 798, 799.

A. LEGENDRE.

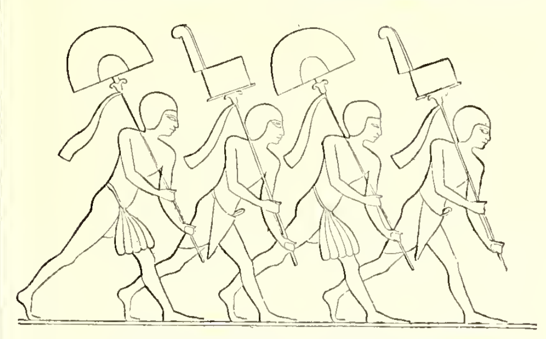
ÉTÉ (*qayiṣ*, de *qûṣ*, « couper, » le temps où l'on coupe la moisson; Septante : θέρος; Vulgate : *æstas*), la saison la plus chaude de l'année dans notre hémisphère boréal. Pour nous elle commence en juin, au solstice, et se termine à l'équinoxe de septembre; chez les Hébreux cette saison n'était point délimitée avec précision, et le mot *qayiṣ* désigne en général la saison chaude, celle où l'on coupe les moissons déjà mûries. En Palestine, la température de l'été varie suivant l'altitude. A Jérusalem et dans les régions montagneuses du pays, la moyenne de la température se maintient, du commencement de mai à la fin d'octobre, entre 22° et 26°, avec maximum en juillet. Dans les pays de plaine, la chaleur est beaucoup plus forte et les moissons se font un mois plus tôt qu'à Jérusalem. La vallée du Jourdain a des températures encore plus élevées, à cause de la dépression et de l'encaissement du sol. La moyenne de l'été est de 28° pendant le jour dans la plaine de Génézareth; elle va en

croissant à mesure qu'on descend la vallée, et atteint jusqu'à 43° à l'ombre sur les bords de la mer Morte. La pluie ne tombe pour ainsi dire jamais durant cette période de mai á octobre. En réalité, l'été occupe en Palestine les six ou sept mois les plus chauds de l'année; le reste appartient à la saison plus tempérée, à laquelle l'été succède ou laisse la place presque sans transition. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 27-30; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 96. — La Sainte Écriture parle plusieurs fois de l'été. C'est Dieu qui a fait l'été et l'hiver, Ps. LXXIII (LXXIV), 17, les deux saisons qui se partagent l'année en Palestine. L'été est l'époque de la moisson. Jer., VIII, 20. Le sage en profite pour amasser son bien, Prov., X, 5, à l'exemple de la fourmi. Prov., VI, 8; XXX, 25. Le paresseux, qui ne laboure pas durant l'hiver, ne récolte rien pendant l'été (hébreu : *qâṣîr,* à la moisson). Prov., XX, 4. Durant cette chaude saison, l'encens exhale son parfum. Eccli., L, 8. La neige et la pluie seraient choses tout à fait extraordinaires à cette époque. Prov., XXVI, 1. Aussi des eaux vives qui coulent l'été aussi bien que l'hiver sont-elles le symbole d'une grande bénédiction. Zach., XIV, 8. Les riches avaient une maison d'hiver et une maison d'été. Am., III, 5. Saint Jérôme, *Comm. in Amos,* II, 3, t. XXV, col. 1022, explique que l'une était tournée au midi et l'autre au nord, pour obtenir la chaleur ou la fraîcheur selon la saison. — Églon, roi de Moab, se reposait dans sa « chambre de fraîcheur », *'ăliyaṭ hammeqêrâh,* « chambre d'été, » d'après les versions, quand Aod vint le mettre à mort. Jud., III, 20. Notre-Seigneur dit que l'été est proche quand les rameaux du figuier s'attendrissent, que les feuilles apparaissent, Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28, et que le fruit commence à se montrer. Luc., XXI, 30. Les fruits du figuier commencent, en effet, à pousser avant les feuilles, au plus tôt vers la fin de février en Palestine; les feuilles poussent un mois après. Tristram, *The natural history,* p. 351. — Dans un passage où les versions parlent de l'été, le texte hébreu nomme le temps des semailles, *zéra',* qui est plutôt l'hiver. Gen., VIII, 22. Par contre, là où le psalmiste dit que sa vigueur dépérit aux chaleurs de l'été, les versions lisent *qôš,* « épine, » au lieu de *qaîṣ.* Ps. XXXI (XXXII), 4. Voir SAISONS.

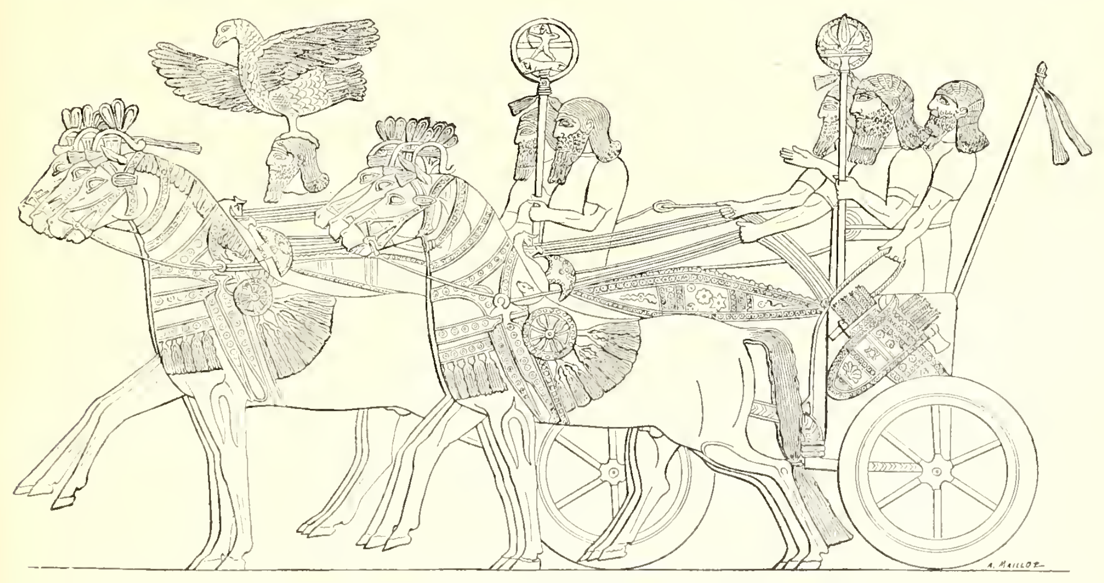
H. LESÊTRE.

ÉTENDARD, bannière militaire sous laquelle les soldats s'assemblent pour s'exercer et combattre.

I. ÉTENDARDS JUIFS. — La langue hébraïque a trois


613. — Étendards égyptiens. El-Amarna. XVIIIe dynastie. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 92.

mots différents pour désigner les étendards ou enseignes militaires : *dégél, 'ôṭ, nês.* Si la signification précise de ces trois termes ne ressort pas clairement de leur étymologie, elle est clairement indiquée par leur emploi dans la Bible.


614. — Étendards assyriens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 22.

1° Le *dégél* était une grande bannière qui groupait pour les marches et les campements dans le désert trois tribus, dont l'assemblage formait comme un corps d'armée. Num., I, 52; II, 2, 3, 18, 25; X, 14 et 25. Les anciennes versions l'ont toutes entendu du corps d'armée, de la division militaire, marchant sous son drapeau (Septante, Symmaque et Théodotion : τάγμα, ἡγεμονία; Vulgate : *turma*). Cette signification résulte d'ailleurs de la racine, qui, Cant., VI, 4 et 9, désigne une armée rangée sous son étendard (Vulgate : *acies ordinata*), et plusieurs commentateurs donnent au verbe *dâgal,* Ps. XX, 6, le sens de « lever l'étendard en signe de triomphe ». Cf. Is., LIX, 19. Comme la première mention de ces étendards suit de très près l'exode, on peut penser que les Hébreux les avaient empruntés aux Égyptiens, et que leurs étendards ressemblaient à ceux de l'armée égyptienne. Voir

Fillion, *Atlas archéologique de la Bible,* 1886, pl. LXXXVI, fig. 12 et 13. D'après les rabbins, les quatre étendards du peuple juif se distinguaient par la couleur et les emblèmes dont ils étaient ornés. Les tribus de Juda, d'Issachar et de Zabulon avaient un lion pour emblème, sur un drapeau ayant la couleur de la sardoine; celles de Ruben, Siméon et Gad, avaient un homme ou une tête d'homme sur un étendard de couleur rubis; Éphraïm, Manassé et Benjamin, avaient le taureau pour emblème, sur un drapeau de couleur hyacinthe; enfin Dan, Aser et Nephthali, avaient l'aigle sur un fond de saphir. Voir le Targum du



615. — *Aquiliferi.* D'après Fröhner, *La colonne Trajane,* pl. 102.

Pseudo-Jonathan, Num., II, 2. — Le *dégél* est pris au sens métaphorique, Cant., II, 4: l'épouse compare l'amour de son époux à un étendard sous lequel elle marche, à la bannière qu'elle suit. Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 320-321.

2° Le *'ôṭ* (Septante : σημεῖον; Vulgate : *signum*) était un étendard plus petit que le *dégél,* le drapeau propre à chaque tribu et peut-être même aux portions de tribus, appelées « maisons des pères ». Num., II, 2. Le Psalmiste, Ps. LXXIII, 4, décrivant la prise de Jérusalem par les Chaldéens, dit : « Ils ont placé leurs étendards comme étendards, » c'est-à-dire ils ont déployé leurs étendards à la place de ceux des Israélites. On ignore la nature des *'ôṭôṭ* hébreux; on peut supposer qu'ils ressemblaient à ceux que les Égyptiens et les Assyriens donnaient aux simples détachements de leurs armées. Voir Fillion, *Atlas archéologique de la Bible,* 1886, pl. LXXXVIII, fig. 2.

3° Quant au *nês* (Septante : σημεῖον; Vulgate : *signum, vexillum*), ce n'était pas un drapeau portatif, mais un objet élevé, planté en terre et destiné à être vu de loin pour servir de signal ou de point de ralliement. On le dressait le plus souvent sur une montagne ou une haute colline. Is., XIII, 2; XVIII, 3; XXX, 17. En même temps les trompettes sonnaient le rappel au pied du signal. Ce signal convenu faisait connaître aux soldats du même coup l'appel aux armes et le lieu du rassemblement. Jer., IV, 21; LI, 27. Voir t. I, col. 980. Parfois aussi il servait à rallier les fugitifs. Jer., IV, 6; Ps. LIX, 6. On ne connaît pas exactement la nature de ces signaux. Par analogie avec d'autres objets qui sont désignés par le même nom, on peut penser qu'ils étaient composés simplement d'un pieu ou d'une perche, qui était fichée en terre et à laquelle on attachait comme à une hampe un lambeau d'étoffe voyante, de pourpre, par exemple, ou quelque autre objet qui pût être agité par le vent. — Le *nês* a plusieurs fois dans l'Écriture un sens métaphorique, et il désigne un emblème symbolique. Ainsi, après la victoire remportée sur les Amalécites, Moïse érigea un autel comme mémorial, et il le nomma (d'après l'hébreu) : « Jéhovah est ma bannière. » Exod., XVII, 15. La protection de Jéhovah envers son peuple fidèle est un étendard qui assure la délivrance et sauve les fugitifs. Ps. LIX, 6; Is., XI, 12. Sa vengeance contre les Juifs coupables lui fera agiter son étendard pour appeler contre eux les armées ennemies. Is., V, 26. Le peu de Juifs qui échapperont aux Assyriens seront, comme le mât d'un vaisseau en détresse, le signal qui avertira les hommes de la justice de Dieu et de la vérité de ses menaces. Is., XXX, 17. Le rejeton de la tige de Jessé, c'est-à-dire le Messie, sera comme un étendard autour duquel se rallieront les peuples païens. Is., XI, 10. Cette image a été encore employée par Isaïe pour annoncer le Messie ou l'Église, son royaume, qui seront comme un étendard déployé, afin d'appeler et de réunir sous ses plis toutes les nations de la terre. Is., XLIX, 22; LXII, 10.



616. — *Manipulus.* D'après Fröhner, *La colonne Trajane,* pl. 47.

II. ÉTENDARDS ÉTRANGERS. — 1° Isaïe parle des étendards de l'armée assyrienne. Pour ranimer la confiance en Dieu chez ses contemporains, qui comptaient plutôt sur les forces égyptiennes, le prophète prédit la défaite des ennemis de son peuple, et il assure que les étendards de leur armée, loin de servir à rallier les fugitifs, précipiteront leur déroute et leur fuite. Is., XXXI, 9 (texte hébreu). Jérémie, pour rappeler les Juifs à la pénitence, leur annonce la punition qui les frappera, s'ils ne se convertissent. Il décrit les ravages causés en Judée par les armées chaldéennes, et de Jérusalem assiégée il aperçoit déjà l'étendard des ennemis et il entend le son de leurs trompettes de guerre. Jer., IV, 21. Voir Fillion, *Atlas archéologique de la Bible,* 1883, pl. LXVII, fig. 5. — 2° Bien que les étendards et les enseignes militaires des Romains ne soient pas nommés dans l'Écriture, les Juifs les ont vus à Jérusalem même, après la prise de cette ville par Sabinus, procurateur du légat de Syrie, et les soldats romains tenaient garnison dans la tour Antonia. Chaque *légion* avait pour enseigne principale une *aigle* d'argent ou de bronze aux ailes déployées, placée au sommet de la hampe (voir t. I, fig. 8, col. 75). Le soldat qui portait cette enseigne se nommait *aquilifer.* Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines,* Paris, 1873, p. 43 et 44. Les étendards particuliers à chaque portion de la légion étaient désignés sous le nom commun de *signa militaria,* et les officiers qui les portaient étaient des *signiferi.* Rich, *op. cit.,* p. 583 et 584. L'infanterie des légions était divisée en trente *manipuli* ou compagnies, dont chacune avait son enseigne propre, qui avait été à l'origine une poignée de foin au bout d'une perche, *manipulus,* et qui plus tard fut surmontée d'une main humaine. Voir t. I, col. 994. La cavalerie se divisait en dix *turmæ,* et chaque *turma*

avait son *vexillum*. Voir t. I, col. 995. Le *vexillum* fut toujours l'enseigne unique et particulière de la cavalerie romaine. C'était une pièce d'étoffe carrée, attachée par le haut à une traverse horizontale. Le cavalier qui le portait s'appelait *vexillarius*. Chaque cohorte avait son *signum* ou son *vexillum* particulier, selon que les soldats qui la formaient marchaient à pied ou à cheval. Les troupes auxiliaires eurent aussi leur *vexillum*, et les



617. — *Vexillarius*. D'après Fröhner, *La colonne Trajane*, pl. 34.

vétérans leur drapeau séparé. Tite-Live, VIII, 8; Tacite, *Hist.*, I, 41; II, 83, 100; cf. *Ann.*, I, 36. Quelques enseignes portaient entre autres dessins l'image de l'empereur, entourée d'une guirlande de lauriers. Végèce, *Mil.*, I, 7. Pilate profita de la nuit pour les faire entrer à Jérusalem. Comme la loi mosaïque interdisait absolument toute figure humaine, les Juifs réclamèrent avec tant d'insistance, que Pilate fit rapporter ces enseignes à Césarée. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 1; *Bell. jud.*, II, IX, 2. Sur le caractère idolâtrique des enseignes romaines, *propria legionum Numina*, comme s'exprime Tacite, *Ann.*, II, 17, voir ABOMINATION, t. I, col. 74, et fig. 8, col. 75.

E. MANGENOT.

ÉTERNITÉ, attribut en raison duquel Dieu n'a ni commencement ni fin. Le nom d'Éternel a été constamment donné à Dieu par les Juifs et les chrétiens. Gen., XXI, 33; Bar., IV, 7; Dan., VI, 26, XIII, 42; Eccli., XVIII, 1; II Mach., I, 25; Rom., VI, 26. La Sainte Écriture exprime aussi l'éternité de Dieu par des figures et des comparaisons. Le nombre de ses années ne saurait être compté. Job, XXXVI, 26. Il reste à jamais, pendant que les impies passent. Ps. IX, 8. Il habite l'éternité. Is., LVII, 15. Il est l'Ancien des jours. Dan., VII, 9. Il est celui qui était, qui est et qui sera. Apoc., I, 4. Cette éternité sans commencement est aussi attribuée au Christ, considéré comme Dieu. Mich., V, 2; Joa., VIII, 58; Hebr., I, 8. La raison de l'éternité de Dieu, c'est, disent les théologiens, qu'il possède l'être par lui-même; d'où il est nécessaire qu'il soit toujours. C'est une des vérités marquées par le nom de Jéhovah : « Je suis celui qui suis. » Exod., III, 14.

L'éternité dont nous venons de parler n'appartient qu'à Dieu. Seul, il n'a ni commencement ni fin. Le ciel et la terre, c'est-à-dire toutes les créatures, ont, au contraire, été faites au commencement. Gen., I, 1. Elles n'ont donc point toujours existé. Pour Dieu, il est le principe et la fin, le premier et le dernier. Apoc., I, 8; XXI, 6; XXII, 13; Voir t. I, col. 1. Cependant il a donné à ses créatures intelligentes, non pas sans doute d'être sans commencement, mais de vivre sans fin. Leur immortalité est exprimée assez souvent dans l'Écriture, par le terme d'« éternité ». Dan., XII, 2; Eccli., XVIII, 22, XXIV, 31; II Mach., VII, 9; Matth., XVIII, 8; XIX, 16; Jude, 6, 7, etc. — La même expression est aussi appliquée au règne sans fin qui est promis au Christ. Dan., II, 44; IX, 24; Luc., I, 32.

A. VACANT.

ÉTERNUEMENT (hébreu : *'ătîšâh;* Septante : πταρμός; Vulgate : *sternutatio*), mouvement subit et convulsif du diaphragme, qui oblige les poumons à expulser l'air brusquement et bruyamment par le nez et la bouche. Le mot hébreu reproduit par onomatopée le bruit de l'éternuement. — Job, XLI, 9, dit que l'éternuement du crocodile fait jaillir la flamme. Quand l'homme éternue, l'air expulsé entraîne avec lui et projette violemment au dehors les parties liquides qu'il rencontre sur son passage. De même le crocodile, quand il lève sa tête hors de l'eau, rejette brusquement, comme s'il éternuait, le liquide contenu dans sa gueule et ses fosses nasales. Ce liquide, vivement projeté au dehors, ressemble à de la vapeur, et même, sous les rayons du soleil, prend les teintes de l'arc-en-ciel pour le spectateur convenablement placé, et ressemble à la flamme. H. LESÊTRE.

ÉTHAÏ. Nom de trois personnages dans la Vulgate.

1. **ÉTHAÏ** (hébreu : *'Iṭṭay;* Septante : Σεθθεί; *Codex Alexandrinus :* 'Εθθεί, dans II Reg., XV, 19, 22, et 'Εθθεί, dans II Reg., XVIII, 2, 5, 12), Philistin, né à Geth, d'où son nom de Géthéen. Il s'était attaché à David et était devenu un de ses plus fidèles serviteurs. II Reg., XV, 19-22. Durant la guerre contre Absalom, le roi lui confia le tiers de son armée. II Reg., XVIII, 2, 5, 12.

2. **ÉTHAÏ**, Benjamite, fils de Ribaï, I Par., XI, 31, appelé plus justement Ithaï, II Reg., XXIII, 29. Voir ITHAÏ.

3. **ÉTHAÏ** (hébreu : *'Aṭṭay;* Septante : 'Ιεθθεί; *Codex Alexandrinus :* 'Ιεθθί), un des fils de Roboam, roi de Juda, qu'il eut de Maacha, la petite-fille d'Absalom. II Par., XI, 20. Ce nom propre se retrouve dans les inscriptions palmyréniennes sous la forme עתי, et, en composition, עתנתן, עתעקב.

1. **ÉTHAM** (hébreu : *'Êṭâm;* Septante : 'Οθώμ, Exod., XIII, 20; Βουθάν, Num., XXXIII, 6), deuxième station des Israélites partant de Ramsès pour aller vers la mer Rouge. Exod., XIII, 20; Num., XXXIII, 6. La première fut Soccoth, probablement non loin du lieu de départ. La seconde se trouvait « à l'extrémité du désert » qui portait le même nom, *midbar-'Êṭâm*, « désert d'Étham, » Num., XXXIII, 8, et que les Hébreux, après le passage miraculeux de la mer, parcoururent pendant trois jours avant d'arriver à Mara. La situation de ce point n'est pas facile à déterminer. On peut affirmer cependant qu'il était sur la route directe d'Égypte en Palestine, c'est-à-dire celle qui, longeant la Méditerranée, conduisait à Gaza, dans le pays des Philistins. C'est, en effet, celle que suivirent au début les fugitifs,

jusqu'au moment où, à Étham précisément, Dieu les fit changer de direction, par un brusque mouvement vers le sud. Exod., XIV, 2. Voilà pourquoi, croyons-nous, quelques auteurs ont tort de placer cette étape au sud des lacs Amers. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 55; Keil, *Genesis und Exodus*, Leipzig, 1878, p. 448. Les Hébreux, en quittant Ramsès, suivirent naturellement les bords du canal d'eau douce qui, longeant l'ouadi Toumilat, se dirige dans sa première partie d'ouest en est, vers le lac Timsah. Comme le point de départ était en somme peu éloigné de la frontière du désert où ils devaient aller, ils arrivèrent facilement, après une première étape qui fut courte, « à Étham, qui est à l'extrémité [occidentale] du désert, » situé entre l'Égypte et la Palestine. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 404-405. Étham devait donc se trouver dans le voisinage, peut-être dans la ligne même des fortifications élevées de ce côté par les pharaons contre les Arabes nomades. Les découvertes égyptologiques ont, en effet, confirmé l'existence d'une grande muraille qui allait de la mer Rouge à la Méditerranée et défendait le pays contre les invasions de certaines bandes asiatiques. Un papyrus de Berlin en suppose l'érection du temps de l'Ancien Empire. Ces fortifications s'appelaient en égyptien , *χetem, χetam*, et en copte ϧⲱⲧⲙ, ⲧⲱⲙ, *tôm, tom*, mots qu'on cherche à rapprocher de l'hébreu אֵתָם, *'Êṭâm*, et du grec 'Οθώμ. Cf. G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 2e édit., Leipzig, 1881, p. 521-522 (dans la carte intercalée entre les pages 72 et 73, l'auteur place Étham à l'est et presque à la hauteur du lac Ballâh). Cette opinion est acceptée par bon nombre d'auteurs actuellement. On peut se demander cependant pourquoi les Hébreux, qui avaient dans leur langue le correspondant exact, comme orthographe et comme signification, de l'égyptien *χetam*, c'est-à-dire חָתַם, *ḥâṭâm*, « enfermer, » ont modifié ce mot, comme s'il leur avait été étranger. — M. E. Naville, *The store-city of Pithom*, Londres, 1885, p. 23-24, voit dans Étham une région plutôt qu'une ville ou une forteresse. Ce serait, d'après lui, « le pays d'*Atima, Atma* ou *Atuma*, » dont parlent les papyrus, habité par les Schasou nomades, et dans lequel MM. de Rougé, Chabas et Brugsch auraient à tort reconnu « le pays d'Édom ». Il trouve ainsi plus naturel le nom donné au « désert d'Étham ».

A. LEGENDRE.

2. **ÉTHAM (DÉSERT D')** (hébreu : *midbâr-'Êṭâm;* les Septante n'ont mis que ἡ ἔρημος, « le désert »), région que les Hébreux, après le miraculeux passage de la mer Rouge, parcoururent pendant trois jours avant d'arriver à Mara. Num., XXXIII, 8. Pour la signification du mot *midbâr*, voir DÉSERT, col. 1387. C'est une partie du désert de Sur. Exod., XV, 22. Elle se trouvait ainsi à la pointe nord-ouest de la péninsule Sinaïtique, tout près de l'Égypte, et elle tirait son nom d'Étham, pour ceux qui regardent cet endroit comme une ville ou une forteresse. Voir ÉTHAM I. Cependant, comme elle s'étendait fort loin au sud, M. E. Naville, *The store-city of Pithom*, Londres, 1885, p. 24, se demande si cette ville pouvait lui valoir sa dénomination, si en outre une cité égyptienne pouvait donner son nom à un désert habité par une population sémitique, et dont la plus grande partie était sur la côte opposée de la mer. Voilà pourquoi il assimile Étham à « la région d'Atuma » dont parlent les papyrus. Quoi qu'il en soit, il est probable que ce territoire commençait vers les lacs Ballah et Timsah, pour descendre vers la pointe du golfe de Suez et se confondre avec le désert de Sur, comme il résulte de la comparaison entre Exod., XV, 22, et Num., XXXIII, 8. Voir SUR. A. LEGENDRE.

ÉTHAN. Hébreu: *'Êṭân*. Nom de plusieurs personnages.

1. **ÉTHAN** (Septante : Γαιθάν, III Reg., IV, 27; Αἰθάμ; *Codex Alexandrinus :* Αἰθάν, I Par., II, 6), un des quatre fils de Mahol, que Salomon surpassait en sagesse. III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11). Sur cette dénomination des fils de Mahol, voir CHALCOL, t. II, col. 505. On identifie généralement *'Êṭân, Hêmân, Kalkol* et *Darda'* de III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11), avec les personnages de même nom, *'Êṭân, Hêmân, Kalkôl* et *Dâra'*, ou mieux *Darda'*, de I Par., II, 6. Il faut pour cela entendre « fils de Zara » de ce dernier passage dans le sens de « descendants de Zara ». Dans III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11), Éthan est appelé l'Ezrahite, *hâ'ézrâḥi*, que le *Codex Alexandrinus* traduit par 'Εζραηλίτης, « Israélite, » comme s'il y avait *hâ'ézrâḥ*, « l'indigène. » Mais le *Vaticanus* a Ζαρεΐτης, c'est-à-dire descendant de Zara : ce qui est probablement le sens du nom patronymique, *'ézrâḥi*. Éthan de III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11), est ainsi appelé descendant de Zara, comme dans I Par., II, 6. Il reste cependant une certaine difficulté d'expliquer l'*aleph* prosthétique devant le nom de *Zéraḥ*, qui ne paraît pas usité en pareil cas. Le Psaume LXXXIX est attribué à Éthan l'Ezrahite, Ps. LXXXIX (Vulgate, LXXXVIII), I, comme le Psaume précédent à Héman l'Ezrahite : ce qui peut bien s'entendre d'Éthan fils d'Ezra. Mais il faut renoncer à vouloir identifier cet Éthan l'Ezrahite avec Éthan le fils de Cusi ou Casaia de I Par., VI, 44 (hébreu, 25), et I Par., XV, 17. Ce dernier est lévite, fils de Mérari ; le premier est descendant de Juda. Voir ÉTHAN 3 et EZRAHITE.

2. **ÉTHAN**, lévite, descendant de Gerson et ancêtre d'Asaph le chanteur. I Par., VI, 42 (hébreu, 27). Dans la généalogie des Gersonites, ℣. 21, le nom d'Éthan paraît remplacé par celui de Joah.

3. **ÉTHAN**, lévite, descendant de Mérari, chef de cette famille à l'époque de David. I Par., VI, 44 (hébreu, 25). Il est dit en cet endroit fils de Cusi (*Qîšî*); le nom de son père, dans I Par., XV, 17, est donné sous la forme *Qušayhu* (Vulgate : *Casaia*). Le Idithun (*Yedûṭûn*) associé à Asaph et à Héman dans I Par., XXV, 1, et II Par., XXXV, 15, paraît bien être le même personnage qu'Éthan. Voir IDITHUN. Dans le transport de l'arche à Jérusalem, David répartit les lévites en différents chœurs ; Éthan, avec Héman et Asaph, jouait des cymbales d'airain. I Par., XV, 19. E. LEVESQUE.

4. **ÉTHAN** (hébreu : *'Êṭân ;* Septante : Ἠθάμ), nom propre qu'on trouve dans la Vulgate au Ps. LXXIII (hébreu, LXXIV), 15. Les versions grecque et latine ont pris ici un nom commun pour un nom propre ; car, en réalité, *'êṭân* est un substantif qui signifie « perpétuité », en sorte que l'expression *nahărôṭ 'êṭân* veut dire « des fleuves perpétuels » ou intarissables. Le même mot est employé ailleurs pour caractériser la force d'un torrent, par opposition aux courants temporaires, facilement desséchés. Tel est le sens de *naḥal 'êṭân* (Septante : χειμάῤῥους ἄβατος ; Vulgate : *torrens fortis*) dans Amos, V, 24. C'est ainsi que l'ont entendu Aquila et le traducteur syriaque en le rendant par des termes synonymes de « fort ». L'idée, du reste, est parfaitement conforme au contexte. Après avoir supplié Dieu de penser à son peuple ; après avoir rappelé que l'ennemi a accumulé les ruines, tout profané et incendié, le psalmiste se demande si le Seigneur ne va pas se venger ; il est tout-puissant, et il l'a prouvé jadis. Parmi les merveilles divines, l'auteur sacré mentionne principalement le passage de la mer Rouge, ℣. 13 ; puis, au ℣. 15, les rochers fendus au désert pour en faire sortir une eau abondante, et, par contraste, les fleuves rapides desséchés pour livrer passage aux Hébreux :

C'est toi qui as fait jaillir la source et le torrent,
Toi qui as mis à sec les *fleuves intarissables*.

Le pluriel est une généralisation poétique. Le Jourdain

est suffisamment désigné. Le chaldéen a ainsi paraphrasé le dernier vers : « Tu as desséché le gué des rivières de l'Arnon, et le gué du Jabbok et du Jourdain, qui sont puissants. » A. LEGENDRE.

ÉTHANIM (hébreu : *'êtânîm;* Septante : ἀθανιν, ἀθανείμ; Vulgate : *ethanim*), septième mois de l'année religieuse des Juifs, de trente jours, comprenant la fin de septembre et le commencement d'octobre. Ce nom, qui signifie « ruisseaux qui coulent, courants », convient à la saison des pluies. Il a été retrouvé dans une inscription phénicienne de l'île de Chypre, écrite en encre noire et rouge. C'est pourquoi M. Derembourg pense qu'il est plutôt phénicien qu'hébreu, et qu'il a été introduit en Israël par les ouvriers tyriens qui travaillèrent à la construction du Temple de Jérusalem. Il n'est, en effet, mentionné qu'une fois dans la Bible, précisément au sujet de la dédicace de ce Temple, III Reg., VIII, 2, et il y est précédé de *yéraḥ*, nom phénicien du mois. Cf. *Corpus inscript. semit. Phœnic.*, 1881, t. I, p. 94; Sayce, *La lumière nouvelle,* trad. Trochon, Paris, 1888, p. 95 et 98. Le mois d'ethanim fut appelé plus tard *tišri,* quand les Juifs commencèrent leur année civile au septième mois de l'année religieuse. C'est dans ce septième mois qu'avaient lieu les fêtes des Trompettes, de l'Expiation et des Tabernacles, Lev., XXIII, 24-43, et qu'on annonçait l'année jubilaire, Lev., XXV, 9; qu'on acheva de recueillir, par ordre d'Ézéchias, les revenus des prêtres, II Par., XXXI, 7; que Godolias fut tué, IV Reg., XXV, 25; Jer., XLI, 1, et que mourut le prophète Hananie, Jer., XXVIII, 1; qu'Aggée, II, 2, prédit la restauration du Temple de Jérusalem, et qu'Esdras rétablit le culte de Jéhovah, I Esdr., III, 1; II Esdr., VIII, 1-14; enfin que Jonathas fut investi du souverain pontificat. I Mach., X, 21. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum,* Paris, 1897, p. 516-517. E. MANGENOT.

ETHBAAL (hébreu : *'Éṯba'al;* Septante : Ἰεθεβάαλ; *Codex Alexandrinus :* Ἰαβάαλ), roi de Sidon, père de Jézabel, femme d'Achab, roi d'Israël. III Reg., XVI, 31. Ethbaal signifie littéralement « avec Baal », c'est-à-dire celui qui jouit de la faveur de Baal. Josèphe le nomme Ἰθώβαλος, *Ant. jud.*, VIII, XIII, 1, et Εἰθώβαλος, *Cont. Apion.*, I, 18, « Baal [est] avec lui. » Le prisme de Sennachérib, dit de Taylor, col. II, ligne 48, mentionne un roi de Sidon appelé *Tu-ba-'-lu,* c'est-à-dire Ithobaal ou Ethbaal. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 90. Josèphe parle aussi d'un autre roi phénicien du même nom, contemporain de Nabuchodonosor, *Ant. jud.*, X, XI, 1; *Cont. Apion.*, I, 21. Cf. Eusèbe, *Chron. arm.*, I, XI, 6, t. XIX, col. 131. — On s'accorde généralement à admettre que le père de Jézabel était un prêtre d'Astarthé dont il est question dans un précieux passage de Ménandre d'Éphèse, conservé par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 18. « Ithobal, prêtre d'Astarté, dit-il, tua [l'usurpateur Phélès et lui succéda sur le trône de Tyr]. Il vécut 68 ans et en régna 42. » Tyr et Sidon étaient soumis à cette époque au même souverain. *Ant. jud.*, VIII, XIII, 1. D'après la liste de succession royale donnée par Ménandre, Ethbaal a occupé le trône de Phénicie cinquante ans après la mort d'Hiram, contemporain de Salomon, et par conséquent les premières années du règne d'Achab ont coïncidé avec les dernières de celui du meurtrier de Phélès. C'est sans doute en sa qualité de prêtre d'Astarthé qu'Ethbaal avait inspiré à sa fille Jézabel le zèle ardent qui la distingua en faveur de l'idolâtrie phénicienne.

F. VIGOUROUX.

ÉTHÉCA, mot hébreu (*'attiq*), employé par Ézéchiel dans la description du Temple et conservé sous cette forme par saint Jérôme, dans la Vulgate, Ezech., XLI, 15, 16. Le même mot a été employé par le prophète, Ezech., XLII, 3, 5, mais dans ces deux derniers endroits le traducteur l'a rendu par *porticus,* « portique, » c'est-à-dire galerie couverte et soutenue par des colonnes. Ce sens est adopté par bon nombre de commentateurs; toutefois il n'est pas certain. Saint Jérôme lui-même en a adopté un autre dans son commentaire de ce passage, *In Ezech.,* XLI, 15, t. XXV, col. 403, où il lit *ecthete* (ἐκθέτας), et explique ce terme par *solaria,* toit en forme de terrasse des maisons orientales. « En Palestine, écrit-il à Sunnia et Frétella, *Epist.* CVI, 63, t. XXII, col. 859, on n'a pas des toits inclinés, mais des δώματα, qu'on appelle à Rome *solaria,* c'est-à-dire des toits plats, soutenus par des poutres transversales. » Cette seconde signification est moins probable que celle de « portique », parce que le toit du Temple de Jérusalem n'était pas plat, tandis qu'autour des parvis il y avait des portiques. Joa., X, 23; Act., III, 11; V, 12.

ÉTHÉEL (hébreu : *'Iṯî'êl;* Septante : Αἰθιήλ; *Codex Sinaiticus :* Σεθιήλ), Benjamite, fils d'Isaïa, dans la liste des ancêtres de Sellum. II Esdr., XI, 7.

ÉTHÉI (hébreu : *'Aṭṭay;* Septante : Ἐθθεί; *Codex Alexandrinus :* Ἰεθθί), fils de Jéraa, esclave égyptien, et de la fille de Sésan; il eut pour fils Nathan. I Par., II, 35, 36.

ÉTHER (hébreu : *'Éṯér;* Septante : *Codex Vaticanus,* Ἰθακ, Jos., XV, 42; Ἰεθέρ, Jos., XIX, 7; *Codex Alexandrinus,* Ἀθέρ, Jos., XV, 42; Βεθέρ, Jos., XIX, 7; Vulgate : *Ether,* Jos., XV, 42; *Athar,* Jos., XIX, 7), ville primitivement attribuée à Juda, Jos., XV, 42; donnée ensuite à Siméon. Jos., XIX, 7. Elle fait partie du troisième groupe de la « plaine » ou Séphélah, et elle est mentionnée entre Labana et Asan. Jos., XV, 42. Dans la liste parallèle de I Par., IV, 32, on trouve à sa place *Thochen* (hébreu : *Ṭôkén*; Septante : Θοκκά). Quel texte faut-il préférer? Y a-t-il faute de copiste ou deux noms pour une même localité? Nous ne savons. On a cru à tort que, dans ce dernier passage, Éther était remplacé par Étam. Voir ÉTAM. Cf. Keil, *Chronik,* Leipzig, 1870, p. 70-71. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 119, 255, disent qu'Éther de Siméon était encore, de leur temps, « un très gros bourg, nommé *Iethira,* Ἰεθειρά, dans l'intérieur du Daroma, près de Malatha. » Mais ils confondent avec Jéther, aujourd'hui *Khirbet 'Attir,* au sud-ouest d'*Es-Semu'a,* Esthamo. Cf. *Onomastica,* p. 133, 266. — Les explorateurs anglais ont proposé d'identifier l'antique cité dont nous parlons avec *Khirbet el 'Atr,* village ruiné, dont il ne reste plus que quelques arasements, et situé à peu de distance au nord-ouest de *Beit-Djibrîn,* l'ancienne Éleuthéropolis. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 261, 279; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 63. Il est certain qu'à prendre le groupe dont fait partie Éther dans Jos., XV, 42, il y a correspondance exacte tant au point de vue philologique qu'au point de vue topographique. D'un côté, en effet, l'arabe العتر, *El-'Atr,* ou, sans l'article, *'Atr,* reproduit parfaitement l'hébreu עֶתֶר, *'Éṯér,* avec *aïn* initial. De l'autre, les villes de ce groupe semblent rayonner autour de Beit-Djibrin; citons seulement : Nésib (*Beit-Nousib*), Céila (*Khirbet Qîla*) et Marésa (*Khirbet Mer'asch*). Voir JUDA, tribu et carte. Si maintenant l'on examine les localités qui accompagnent Athar dans la liste concernant Siméon, Jos., XIX, 7, on est contraint de la chercher plus bas, dans un cercle déterminé principalement par Remmon (*Oumm er-Roumâmîm*), à trois heures au nord de Bersabée. Il est probable d'ailleurs que la tribu de Siméon ne remontait pas si haut que *Beit Djibrîn.* — Dans ces conditions, ne pourrait-on pas distinguer Éther de Juda, identique à *El-'Atr,* d'Éther de Siméon, dont le vrai nom serait Thochen ou peut-être

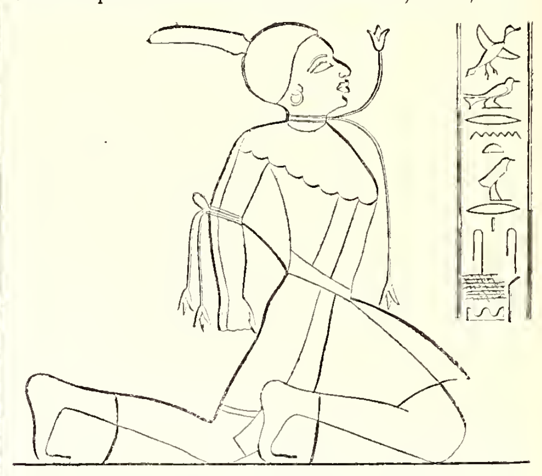
Athach? On trouve, en effet, parmi les villes auxquelles David envoya des présents après sa victoire sur les Amalécites, une localité mentionnée seulement I Reg., xxx, 30, et appelée Athach (hébreu : *'Aṭâk*). Comme elle est précédée d'Asan, qui est généralement accompagnée d'Éther, Jos., xv, 42; xix, 7, on suppose qu'il y a eu changement dans la dernière lettre, et qu'au lieu de *'Aṭâk*, il faut lire *'Éṭér* ou *'Aṭâr*. Mais on peut aussi justement supposer que *'Aṭâk* est la vraie leçon. Les versions anciennes, I Reg., xxx, 30, sont, en effet, en faveur du *caph* final : *Codex Alexandrinus*, 'Αθάγ; paraphrase chaldaïque, *'Aṭak;* version syriaque, *Ta'nak*. Le texte des Paralipomènes, avec *Ṭôken*, se rapproche davantage de cette forme. Les versions syriaque et arabe mettent même ici *'Atken* et *Adkûn*. C'est au moins une conjecture qu'il est permis de signaler.

A. Legendre.

ÉTHI (hébreu : *'Aṭṭây;* Septante : 'Εθοί; *Codex Alexandrinus :* 'Εθθεί), le sixième des vaillants guerriers gadites, qui se joignirent à David pendant son séjour au delà du Jourdain. I Par., xii, 11.

ÉTHIOPIE (hébreu : *Kûš;* Septante : Αἰθιοπία; Vulgate : *Æthiopia*). Sur le nom hébreu de *Kûš*, voir Chus, col. 743-745.

I. Géographie. — La Bible hébraïque, les Septante et la Vulgate emploient, la première le mot géographique *Kûš*, les deux autres le mot Éthiopie, tantôt dans un sens large, tantôt dans un sens strict. — 1° Dans le sens le plus large, Kûš-Éthiopie désigne la partie de l'Asie où habitèrent d'abord les descendants de Chus le Chamite. Gen., ii, 13. Le chapitre x de la Genèse énumère, ŷ. 7-10, les diverses contrées de l'Asie où s'établirent les Couschites. Les Éthiopiens dont il est question II Par., xxi, 16, et qui étaient voisins des Arabes, sont des Couschites asiatiques, d'après les uns, et, d'après les autres, les Couschites africains qui habitaient à l'ouest du golfe Persique, vis-à-vis de l'Arabie. — Dans tous les autres passages de l'Écriture qui nous parlent de Kûš-Éthiopie, les auteurs sacrés entendent toujours une région de l'Afrique, située au sud de l'Égypte; mais, même alors, ils donnent à cette expression géographique une acception plus ou moins étendue. — 2° Tantôt ils comprennent dans ce mot, comme le font les monuments égyptiens sous le nom de *Keš* ou *Kaš* (H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, t. ii, 1858, p. 4), les pays que nous appelons aujourd'hui la Nubie, le Sennaar, le Kordofan et l'Abyssinie septentrionale; mais ils en déterminent avec précision la frontière du nord, qu'ils placent à Syène (*Assouan*). Ezech., xxix, 10. — L'Éthiopie a été mal connue dans l'antiquité, même des Grecs et des Romains. Cf. Pline, *H. N.*, v, 8, 43; Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine*, in-4°, Paris, 1863, p. 171. Au delà de l'Éthiopie, dont on ignorait les limites, on supposait qu'il n'y avait plus que des monstres. Vivien de Saint-Martin, *ibid.*, p. 188-191. — 3° Tantôt et le plus souvent le nom de Kûš-Éthiopie s'applique particulièrement au royaume de Méroé, c'est-à-dire à la région comprise entre l'Astaboras (l'*Atbara* actuel) à l'est, l'Astapus ou Nil Bleu (*Bahr el-Asrek*) au sud-ouest et le Nil à l'ouest, depuis la jonction du Nil Blanc et du Nil Bleu jusqu'à son confluent avec l'*Atbara*. Comme cette région était ainsi entourée de rivières, les anciens l'appelaient une île. Pline, *H. N.*, vi, 35, etc. — Les prophètes font allusion aux cours d'eau qui arrosaient l'Éthiopie, Is., xviii, 1; Soph., iii, 10, et la Vulgate, Ps. lxxiii, 14, aux crocodiles qu'on y rencontre; mais l'hébreu ne nomme pas l'Éthiopie dans ce dernier passage. — La ville de Beroua, appelée par les Grecs Méroé, qui donna son nom au pays, s'élevait sur la rive droite du Nil, non loin de la frontière septentrionale du royaume. On admet assez communément aujourd'hui que c'est le royaume de Méroé qui est désigné dans les prophètes sous le nom de *Sebâ'*, Saba, Is., xliii, 3; xlv, 14 (*Sebâ'im*); Ps. lxxi (lxxii), 10. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, II, x, 2; Strabon, XVI, iv, 8, 10. C'est en confondant le *Šebâ'* d'Arabie avec le *Sebâ'* d'Éthiopie, quoique l'orthographe soit différente en hébreu, qu'on a fait de la reine de Saba (*Sebâ'*), qui visita Salomon, I (III) Reg., x, 1, une reine d'Éthiopie. Cette confusion se trouve déjà dans Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, vi, 5. — La reine d'Éthiopie, Candace, dont on lit le nom dans les Actes, viii, 27, était une reine de Méroé. Voir Candace, col. 129-131. — L'ancien royaume de Méroé était célèbre par sa fertilité. Héliodore, *Æthiop.*, x, 5. Il abondait en pierres précieuses, Job, xxviii, 19; en mines d'or, de cuivre, de fer et de sel. Diodore de Sicile, i, 33; Strabon, XVII, ii, 2. Il produisait une grande quantité de dattes. On en exportait l'ivoire et l'ébène. Ezech., xxvii, 15. Sa



618. — Captif éthiopien. xxe dynastie. Médinet-Abou. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. iii, Bl. 209.

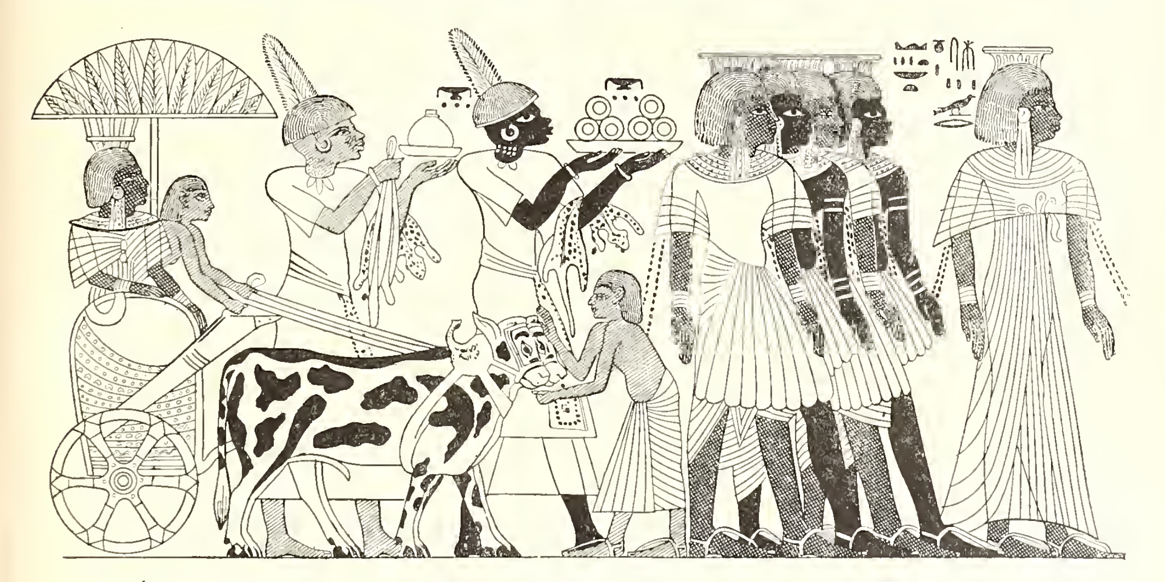
capitale, renommée pour son oracle de Jupiter Ammon, Hérodote, ix, 29, était surtout importante par son commerce. Elle servait d'entrepôt aux caravanes qui y affluaient de toutes parts, de la Libye, de l'Égypte et des ports de la mer Rouge. H. Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. ii, 1858, p. 4. Voir, sur ses ruines, Frd. Cailliaud, *Voyage à Méroé*, 4 in-8°, Paris, 1826-1827, t. ii, p. 142-175.

La ville de Méroé avait supplanté l'ancienne ville de Napata, qui avait eu ses jours de gloire, principalement à l'époque de la XXVe dynastie égyptienne, et à partir de la XXIIe. Napata, en égyptien *Nap, Napi, Napit*, était bâtie au pied d'une colline, là où l'on voit aujourd'hui les ruines de Djébel Barkal, sur les bords du Nil, entre la troisième et la quatrième cataractes. Elle existait déjà du temps des Amenhotep et était le chef-lieu d'un des nomes de la province égyptienne d'Éthiopie. Lorsqu'elle fut devenue capitale, ses souverains cherchèrent à en faire comme une autre Thèbes, et elle devait plus tard donner des pharaons à l'Égypte elle-même. Un des généraux d'Auguste, Petronius, la ruina pour toujours en la livrant aux flammes. D'après quelques égyptologues, la ville de Napata est nommée dans Isaïe, xix, 13, sous la forme *Nôf* (Vulgate : *Memphis*). H. Brugsch, *Die Geographie des alten Aegypt*, t. i, p. 290; Id., *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte*, in-f°, 1879-1880, p. 336. — Les prophètes, qui nous parlent assez souvent des Éthiopiens (fig. 618), les décrivent comme des hommes de haute stature, Is., xlv, 14, *viri sublimes*, et fort redoutables. Is., xviii, 2; Jer., xlvi, 9. Hérodote, iii, 2, 114, dit aussi qu'ils « sont les plus grands et les plus beaux des hommes ». Cf. Scylax, *Peripl.*, 112, dans les *Geographi græci minores*,

édit. Didot, t. I, p. 91; Pline, *H. N.*, VII, 2, etc. Jérémie, XIII, 23, fait allusion à la couleur de leur peau; les monuments égyptiens les représentent rouge-brun. Cf. Strabon, I, II, 27; XV, I, 24. Les nègres, du reste, ne devaient pas être rares parmi eux. — Habacuc, III, 7, parle des tentes de *Kûšân*. — Jérémie mentionne dans ses prophéties un Éthiopien, Abdémélech, qui prit sa défense auprès du roi Sédécias, dont il était l'eunuque. Jer., XXXVIII, 7-13. La conquête de l'Égypte par des rois éthiopiens avait établi à cette époque plus de rapports entre eux et les Juifs; mais ceux-ci les considéraient toujours comme un peuple lointain, dont Dieu s'occupait à peine. « N'êtes-vous pas pour moi, dit le Seigneur aux Israélites infidèles, comme les fils des Éthiopiens? » Amos, IX, 7.

II. HISTOIRE. — Les Éthiopiens doivent être, au moins en partie, des Couschites, qui, d'émigrations en émigrations, après s'être établis en Arabie, Gen., X, 7, traversèrent la mer Rouge et s'établirent dans cette partie de l'Afrique, qui en était voisine, II Par., XXI, 16, et à laquelle ils donnèrent leur nom. Ptolémée, IV, 7, 27, mentionne les descendants couschites d'Hevila, sous le nom d'*Avalitæ* ou *Abalitæ*, à l'extrémité méridionale du golfe Persique. On admet généralement que les Sabéens couschites, qui habitaient l'Arabie, s'établirent aussi dans le royaume de Méroé (Nubie septentrionale), de sorte que la ville de Méroé était appelée Saba par les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, II, X, 2. Cf. J. D. Michaelis, *Spicilegium geographiæ Hebræorum exteræ*, 2 in-4°, Gœttingue, 1769-1780, t. I, p. 179. — On doit observer d'ailleurs que le nom d'Éthiopien est plutôt une désignation géographique qu'ethnographique. Dans l'antiquité et aujourd'hui encore, on le donnait à des peuples de race fort différente, qui habitaient au sud de l'Égypte. Les Abyssiniens actuels, qui se donnent comme les Éthiopiens, ne sont nullement les Couschites de la Bible; ce sont des Sémites qui, partis de l'Arabie méridionale, se sont établis au sud de la Nubie. — Sur les populations antiques de l'Éthiopie, voir G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 394, 477; G. Sergi, *Africa, Antropologia della stirpe camitica*, in-8°, Turin, 1897, p. 68-95; W. Max Müller, *Who were the ancient Ethiopians?* dans les *Oriental Studies*, in-8°, Boston, 1894, p. 72-85.

L'histoire primitive de l'Éthiopie est complètement inconnue. D'après les récits des Grecs (Diodore de Sicile, III, 3), c'est aux Éthiopiens que les Égyptiens auraient dû leur civilisation, mais les monuments indigènes établissent le contraire : à mesure qu'on remonte le cours du Nil, les ruines que l'on trouve sur la route sont d'un art inférieur et de date plus récente, d'où il ressort que c'est l'Éthiopie qui a étudié, copié l'Égypte. H. Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, in-8°, Leipzig, 1877, p. 9-10; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 13. — Les pharaons jetèrent de bonne heure un œil de convoitise sur l'Éthiopie. Le second roi de la VIe dynastie, Papi Ier Merira, soumit ce pays à son autorité. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, 1895, p. 416. Ses successeurs ne purent cependant conserver sa conquête; mais, sous la XIIe dynastie, les Osortésen et les Aménemhat envahirent l'Éthiopie. Osortésen III construisit un fort à Semnéh, pour tenir ce pays sous le joug. G. Maspero, *Histoire ancienne*, 4e édit., p. 104-107. Sous la XVIIIe dynastie égyptienne, les pharaons sont tantôt les alliés, tantôt les ennemis des Éthiopiens. Ahmés, le vainqueur des Hyksos, avait épousé une princesse éthiopienne et obtenu le concours de la famille royale dans sa guerre contre les rois pasteurs. Son fils Amenhotep Ier, son petit-fils Thotmès Ier, Thotmès III, Amenhotep II, Amenhotep III et Ramsès Ier remportèrent des avantages divers sur l'Éthiopie (fig. 619). Mais sous Ramsès II (Sésostris), de la XIXe dynastie, une révolte générale éclata dans ce dernier pays, et le pharaon, encore jeune, s'y signala par des exploits qu'amplifièrent les auteurs grecs. Hérodote, II, 102; Strabon, XV, 2. Josèphe, *Ant. jud.*, X, II, 1-2, raconte une légende d'après laquelle Moïse aurait battu les Éthiopiens à la tête d'une armée égyptienne et aurait épousé une princesse du pays. Cf. Num., XII, 1. L'Éthiopie resta soumise aux Égyptiens jusqu'à la fin de la XXe dynastie. Les prêtres d'Amon-Ra, qui s'y étaient retirés de Thèbes, d'où les avaient chassés les pharaons de la XXIIe dynastie, y établirent un royaume indépendant, dont la capitale fut Napata. A l'époque de la XXIIIe dynastie, l'Éthiopie devait commencer à prendre sa revanche sur l'Égypte et à lui faire payer les humiliations qu'elle lui avait infligées, et c'est à partir de ce moment que nous trouvons des allusions assez fréquentes dans l'Écriture au royaume et aux rois d'Éthio-



619. — Éthiopiens apportant le tribut au pharaon. XVIIIe dynastie. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 117.

pie. Le pharaon Sésac (XXIIe dynastie) avait des Éthiopiens parmi ses soldats, lorsqu'il envahit le royaume de Juda, sous Roboam, fils de Salomon. II Par., XII, 3. — Le second livre des Paralipomènes, XIV, 9-13; XVI, 8, raconte un événement qui eut lieu sous Asa, second



620. — Asarhaddon, roi de Ninive, vainqueur de Tharaca, roi d'Égypte et d'Éthiopie. Stèle de Sendjirli. Musée de Berlin. D'après une photographie.

successeur de Roboam (voir ASA, t. I, col. 1052) : l'invasion en Palestine d'un roi éthiopien nommé Zara, qui fut battu par le roi de Jérusalem. Sa campagne suppose qu'il avait soumis l'Égypte ou y avait au moins quelque pouvoir. Voir ZARA. — Sous les dynasties suivantes, la XXIIIe et la XXIVe, il y eut en Égypte de grandes divisions, dont nous retrouvons les traces dans l'Écriture. Is., XIX, 11-13. Le roi pontife de Napata, Piankhi Mériamen, dont la famille était d'origine égyptienne, les mit habilement à profit pour établir son autorité en Égypte. Ce dernier pays s'était morcelé entre une vingtaine de princes, jaloux les uns des autres. Quelques-uns d'entre eux s'adressèrent à Piankhi Mériamen, pour qu'il les soutînt contre leurs adversaires. Il en profita pour s'emparer de toute la vallée du Nil, et il domina depuis les sources du Nil Bleu jusqu'à la Méditerranée. Son second successeur, Schabak (Sabakon), fonda la XXVe dynastie égyptienne, qui fut ainsi une dynastie d'origine éthiopienne. C'est principalement par elle que l'histoire biblique a des points de contact avec l'histoire de l'Éthiopie. Plusieurs des rois qui la composent sont nommés dans l'Écriture, qui ne sépare pas l'Égypte de l'Éthiopie, Is., XX, 3-5, à cause de l'union des deux royaumes. Les allusions que font les prophètes au règne des pharaons éthiopiens étaient restées jusqu'ici fort obscures; mais elles ont été éclaircies par les monuments cunéiformes, qui nous racontent les campagnes des rois de Ninive contre l'Égypte. Le fondateur même de la XXVe dynastie, Schabak, est mentionné dans l'Écriture sous la forme *Sô'* (Vulgate : *Sua*), défigurée par la transcription hébraïque et massorétique. IV Reg., XVII, 4. Le dernier roi d'Israël, Osée, conclut avec lui une alliance contre les Assyriens, dont les progrès ne menaçaient pas moins l'Égypte que la Palestine; mais le pharaon n'intervint pas assez promptement pour sauver Samarie et Israël. Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 537-542. Il devint lui-même tributaire de Sargon, roi de Ninive. Ayant voulu porter secours à Hannon, roi de Gaza, contre les Assyriens, il fut battu à Raphia, en 719 avant J.-C. *Ibid.*, p. 587-588. Le prophète Isaïe, XVIII-XX, avait prédit ces événements. *Ibid.*, p. 592-594. Voir SUA. — Schabak eut pour successeur son fils Schabatak; mais celui-ci fut vaincu, pris et tué par un autre Éthiopien, Tharaca, qui réunit sous son sceptre l'Égypte avec l'Éthiopie. Son nom se lit dans la Bible. IV Reg., XIX, 9; Is., XXXVII, 9. Il était contemporain de Sennachérib et essaya d'arrêter la marche envahissante du roi de Ninive, au moment où celui-ci menaçait Jérusalem. La ruine miraculeuse de l'armée assyrienne sauva Juda et l'Égypte. IV Reg., XIX, 35. Cependant Tharaca ne devait pas être aussi heureux plus tard contre Asarhaddon, fils et successeur de Sennachérib. Le roi de Ninive fit contre lui une première campagne et le battit, la septième année de son règne (674-673). Dans une seconde campagne, la dixième année de son règne (671-670), il lui fit plus de mal encore. Il pénétra en Égypte par Péluse et battit si complètement les Éthiopiens, que Tharaca dut s'enfuir jusqu'à Napata. — Une stèle d'Asarhaddon, érigée par ce roi vers 670 avant J.-C. à Sendjirli, où elle a été trouvée en 1888, raconte cette seconde campagne contre Tharaca et représente le pharaon vaincu; il se reconnaît à l'urœus placé sur son front; à genoux devant le roi de Ninive, qui le tient attaché avec une corde aux lèvres, en même temps qu'un autre roi syrien, il rend hommage au vainqueur (fig. 620). Asarhaddon dit dans son inscription :

38. Tarqâ (Tharaca)
39. roi d'Égypte et de Kûš (Éthiopie)... depuis la ville d'Ishupri
40. jusqu'à la ville de Memphis, sa capitale, pendant une marche de quinze jours, je battis tous les jours
41. en nombre innombrable (dans la personne de) ses soldats. Lui-même, je l'attaquai cinq fois avec la pointe de la lance
42. dans un combat mortel. Memphis, sa capitale, j'assiégeai pendant une demi-journée,
43. au moyen (d'instruments de siège), je la pris, je la ravageai, je la détruisis,
44. je la brûlai par le feu...
45. La racine de Kûš j'extirpai de l'Égypte.

E. Schrader, *Inschrift Asarhaddon's,* dans *Ausgrabungen in Sendschirli* (*Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen*), Heft, XI, in-f°, 1893, p. 41. Cf. *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 67-70. Asarhaddon accomplit ainsi complètement les prophéties d'Isaïe, XIX, 2-23, contre l'Égypte et l'Éthiopie. — Tharaca essaya bien de reconquérir l'Égypte; il y réussit même d'abord, mais le fils et successeur d'Asarhaddon, Assurbanipal, battit les Éthiopiens à Kar-Banit. L'infatigable Tharaca reprit l'offensive, lorsque Assurbanipal fut retourné à Ninive. Il était parvenu à s'emparer de Thèbes et de Memphis, quand il fut, dit-on, arrêté par un songe dans sa marche victorieuse, et il revint sur ses pas pour aller mourir en Éthiopie (666 avant J.-C.), *ibid.,* p. 79, après un règne de vingt-six ans sur l'Égypte et de près de cinquante sur l'Éthiopie. Voir THARACA. — La lutte ne cessa pas avec sa mort. Son beau-fils, Urdaman, fut proclamé roi à Thèbes et réunit ainsi le sceptre de l'Égypte et de l'Éthiopie. Ce fut pour peu de temps. Assurbanipal, après l'avoir défait dans le Delta, le poursuivit jusqu'à Thèbes, s'empara de cette ville et la saccagea sans pitié. Le prophète Nahum, III, 8-10, fait allusion à ce désastre et à l'impuissance des forces de *Kûš* pour l'empêcher. Urdaman s'enfuit jusqu'à Kipkip en Éthiopie (665), et avec lui finit la domination éthiopienne en Égypte. L'empire d'Assurbanipal s'étendit ainsi jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. Cf. Judith, I, 9. — Sous la XXVe dynastie, Psammétique Ier et Psammétique II firent des incursions en Éthiopie, comme les anciens pharaons. Du temps d'Éphrée (voir ce mot), Nabuchodonosor envahit l'Égypte, à l'exemple des rois d'Assyrie dont il avait conquis l'héritage, et il poussa sa campagne jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. Cf. Jer., XLVI, 9; Ezech., XXIX, 10; XXXIV, 5-9; Soph., II, 12; Hab., III, 7. — Après la prise de Babylone par Cyrus, les rois de Perse voulurent à leur tour s'emparer de l'Égypte. Lorsque Cambyse, fils de Cyrus, fit la conquête de ce pays, il conduisit son armée jusqu'à Méroé et, d'après les historiens grecs, lui donna ce nom en mémoire de sa mère (Diodore de Sicile, I, 33), de sa femme ou de sa sœur (Strabon, XVII, I, 5; cf. Is. XLIII, 3); mais la domination perse n'y fut pas durable. Le livre d'Esther, I, 1; VIII, 9; XIII, 1; XVI, 1, fait allusion aux conquêtes des Perses, qui s'étendirent jusqu'à l'Éthiopie. — Dans la prophétie de Daniel, XI, 43, les Éthiopiens figurent, comme mercenaires sans doute, ou soldats auxiliaires, de même que II Par., XII, 3; Ezech., XXXVIII, 5, dans les troupes du roi d'Égypte, que devait vaincre Antiochus IV Épiphane. — Ce pays n'est plus nommé dans l'Écriture qu'à l'occasion de la reine Candace, Act., VIII, 27, dont l'eunuque fut converti par saint Philippe, réalisant ainsi la prophétie du Psalmiste, LXVII (LXVIII), 32 : « L'Éthiopie (*Kûš*) s'empresse de tendre ses mains vers Dieu. » Voir aussi Is., XI, 11; XLIII, 3; XLV, 14; Soph., III, 10; Ps. LXXI (LXXII), 9; LXXXVI (LXXXVII), 4.

F. VIGOUROUX.

ÉTHIOPIEN (hébreu : *Kûšî;* Septante: Αἰθίοψ; Vulgate : *Æthiops*), habitant de l'Éthiopie ou originaire de ce pays. Voir ÉTHIOPIE. L'Écriture mentionne spécialement la femme éthiopienne de Moïse, Num., XII, 1; voir ÉTHIOPIENNE; le roi éthiopien Zara, II Par., XIV, 9; l'esclave éthiopien Abdémélech, Jer., XXXVIII, 7; et l'eunuque éthiopien de la reine Candace, Act., VIII, 17. Voir ZARA, ABDÉMÉLECH, CANDACE et EUNUQUE.

ÉTHIOPIENNE (FEMME) de Moïse. Il est raconté dans les Nombres, XII, 1, que Marie et Aaron murmurèrent contre leur frère Moïse à cause de la femme éthiopienne (*kûšit*) qu'il avait prise. Divers exégètes ont supposé que cette femme n'était pas différente de Séphora, mais comme celle-ci était Madianite, Exod., II, 16, il est plus vraisemblable que Moïse avait réellement épousé une Éthiopienne. D'après une légende juive, rapportée par Josèphe, *Ant. jud.,* X, II, 1-2, Moïse aurait fait, pendant qu'il était en Égypte, une campagne contre les Éthiopiens, et se serait marié avec une princesse du pays; mais le texte hébreu signifie plutôt, Num., XII, 1, que le mariage de Moïse avec une Éthiopienne eut lieu dans le désert et non avant la sortie d'Égypte.

ÉTHIOPIENNE (LANGUE). La langue éthiopienne ou ghe'ez est aujourd'hui langue morte; elle a disparu lentement de l'usage à partir du XIVe siècle, laissant la place à ses deux dérivés : le tigré et le tigriña et aussi à l'amharique. Elle est restée néanmoins la langue sacrée et savante des Abyssins : la Bible est étudiée dans le vieux texte ghe'ez, et toute la liturgie se célèbre dans la même langue. Le nom de « langue éthiopienne » ou de « langue ghe'ez » lui est donné par les Abyssins, parce qu'eux-mêmes aiment à s'appeler Éthiopiens ou encore *'Aghe'âzeyân* (pluriel de *'aghe'âzî,* équivalent de *ghe'ez*).

Le ghe'ez appartient incontestablement à la famille des langues dites sémitiques; il en a tous les caractères essentiels, lexicographiques, morphologiques et syntaxiques. Comparé aux autres langues sémitiques, c'est avec l'arabe qu'il a les rapports les plus intimes.

1. ÉCRITURE GHE'EZ. — Comme toutes les écritures sémitiques, l'écriture ghe'ez n'eut d'abord que des consonnes, laissant au lecteur le soin de trouver les voyelles. L'alphabet éthiopien compte vingt-six lettres, dont voici la forme, l'ordre et la valeur comparée avec l'arabe et avec notre prononciation française.

Hôy	ሀ	ه	*h.*
Lau	ለ	ل	*l.*
Ḥauet	ሐ	ح	*ḥ* (aspiration forte).
Mây	መ	م	*m.*
Šauet	ሠ	س (originairement ش)	*s* (originairement *š,* qui se prononçait comme *ch* dans cheval).
Re'es	ረ	ر	*r.*
Sât	ሰ	س	*s.*
Qâf	ቀ	ق	*q.*
Bêt	በ	ب	*b.*
Tau	ተ	ت	*t.*
Ḫarem	ኀ	خ	*ḫ* (aspiration gutturale).
Nahâs	ነ	ن	*n.*
'Alef	አ	ا	' (esprit doux).
Kâf	ከ	ك	*k.*
Uauê	ወ	و	*u.*
'Ayen	ዐ	ع	' (esprit rude).
Zay	ዘ	ز	*z.*
Yaman	የ	ي	*y.*
Dant	ደ	د	*d.*
Gamel	ገ	-(غ)	*g* (dur) ou *gh.*
Ṭayet	ጠ	ط	*ṭ.*
Ṗayet	ጰ	—	*ṗ.*
Ṣaday	ጸ	ص	*ṣ* (*s* emphatique).
Ṣapâ	ፀ	ض	*ḍ* (prononcez *ts*).
'Af	ፈ	ف	*f.*
Pesâ	ፐ	—	*p.*

L'alphabet éthiopien dérive de l'ancien alphabet himyarite ou sabéen. Historiquement, rien de plus naturel; les Éthiopiens, comme on l'a dit, sont originaires du pays de Saba; ils ont donc apporté avec eux la langue et l'écriture de leurs ancêtres. Il n'y a du reste qu'à jeter un coup d'œil sur un alphabet sabéen pour reconnaître qu'à l'origine les deux peuples avaient une même écriture. Voir Alphabet, t. i, fig. 109, col. 414. — A une époque relativement récente, les Éthiopiens, comme les autres Sémites, éprouvèrent la nécessité de compléter leur alphabet en y adjoignant des signes spéciaux pour les voyelles. Toutefois, au lieu de représenter leurs voyelles par des signes distincts des consonnes, ils les exprimèrent par une simple modification de la consonne ou par l'adjonction d'un petit appendice placé à côté de la consonne, qui, dans sa forme simple ou primitive, fut regardée comme ayant la valeur de *a* ajouté à la valeur consonantique. Il en est résulté que l'alphabet éthiopien s'est transformé en un véritable syllabaire, puisque chaque consonne a toujours une valeur syllabique, et jamais, à proprement parler, une valeur purement consonantique. Les voyelles éthiopiennes étant au nombre de sept : *a, û, î, â, ê, e, ô*, on a, dans un alphabet éthiopien complet, sept fois les vingt-six consonnes, au total cent quatre-vingt-deux signes. Le tableau suivant nous les donne tous et plus clairement que ne le ferait aucune explication.

Avec *a*	— *û*	— *î*	— *â*	— *ê*	— *e*	— *ô*
ሀ	ሁ	ሂ	ሃ	ሄ	ህ	ሆ
ለ	ሉ	ሊ	ላ	ሌ	ል	ሎ
ሐ	ሑ	ሒ	ሓ	ሔ	ሕ	ሖ
መ	ሙ	ሚ	ማ	ሜ	ም	ሞ
ሠ	ሡ	ሢ	ሣ	ሤ	ሥ	ሦ
ረ	ሩ	ሪ	ራ	ሬ	ር	ሮ
ሰ	ሱ	ሲ	ሳ	ሴ	ስ	ሶ
ቀ	ቁ	ቂ	ቃ	ቄ	ቅ	ቆ
በ	ቡ	ቢ	ባ	ቤ	ብ	ቦ
ተ	ቱ	ቲ	ታ	ቴ	ት	ቶ
ኀ	ኁ	ኂ	ኃ	ኄ	ኅ	ኆ
ነ	ኑ	ኒ	ና	ኔ	ን	ኖ
አ	ኡ	ኢ	ኣ	ኤ	እ	ኦ
ከ	ኩ	ኪ	ካ	ኬ	ክ	ኮ
ወ	ዉ	ዊ	ዋ	ዌ	ው	ዎ
ዐ	ዑ	ዒ	ዓ	ዔ	ዕ	ዖ
ዘ	ዙ	ዚ	ዛ	ዜ	ዝ	ዞ
የ	ዩ	ዪ	ያ	ዬ	ይ	ዮ
ደ	ዱ	ዲ	ዳ	ዴ	ድ	ዶ
ገ	ጉ	ጊ	ጋ	ጌ	ግ	ጎ
ጠ	ጡ	ጢ	ጣ	ጤ	ጥ	ጦ
ጰ	ጱ	ጲ	ጳ	ጴ	ጵ	ጶ
ጸ	ጹ	ጺ	ጻ	ጼ	ጽ	ጾ
ፀ	ፁ	ፂ	ፃ	ፄ	ፅ	ፆ
ፈ	ፉ	ፊ	ፋ	ፌ	ፍ	ፎ
ፐ	ፑ	ፒ	ፓ	ፔ	ፕ	ፖ

Quatre consonnes peuvent aussi être vocalisées en diphtongues de la manière suivante :

ቈ qua	ቊ quî	ቋ quâ	ቌ quê	ቍ que
ኈ ḫua	ኊ ḫuî	ኋ ḫuâ	ኌ ḫuê	ኍ ḫue
ኰ kua	ኲ kuî	ኳ kuâ	ኴ kuê	ኵ kue
ጐ gua	ጒ guî	ጓ guâ	ጔ guê	ጕ gue

En dehors de ce syllabaire, les Éthiopiens ne connaissent pas d'autre signe graphique que les deux gros points (፡) placés après chaque mot, et qui sont portés au nombre de quatre (፡፡) ou davantage à la fin des phrases. Rien n'indique, par exemple, les lettres redoublées, comme le fait le *dâgêš* en hébreu, le *tašdid* en arabe. On sait enfin que dans les écritures sémitiques il faut lire en allant de droite à gauche; l'éthiopien et l'assyrien font exception, ils se lisent comme nos langues indo-européennes, de gauche à droite.

II. Grammaire ghe'ez. — En éthiopien, comme dans les autres langues sémitiques, presque toutes les racines des mots se composent de trois lettres, et pour cette raison sont dites *trilittères*. Pour avoir une idée générale d'une langue sémitique quelconque et connaître en même temps ses caractères spéciaux et distinctifs, il suffit de jeter un coup d'œil sur les formes des trois principales espèces de mots : le pronom personnel, le verbe et le nom.

1° *Le Pronom personnel.* — Deux sortes de pronoms : pronoms séparés et pronoms suffixes. Ainsi en est-il dans toutes les langues de la famille.

Les pronoms séparés en éthiopien sont les suivants :

SINGULIER

3ᵉ pers.
- masc.
  - nomin. ውእቱ ፡ *ue'etu*, il (*ille*).
  - accusat. ውእተ ፡ *ue'eta*, lui (*illum*).
- fém.
  - nomin. ይእቲ ፡ *ye'eti*, elle (*illa*).
  - accusat. ይእተ ፡ *ye'eta*, elle (*illam*).

2ᵉ pers.
- masc. አንተ ፡ *'aneta*, tu.
- fém. አንቲ ፡ *'aneti*, tu.

1ʳᵉ pers. com. አነ ፡ *'ana*, je.

PLURIEL

3ᵉ pers.
- masc. { እሙንቱ ፡ *'emunetû* ; ውእቶሙ ፡ *ue'etômû* } eux.
- fém. { እማንቱ ፡ *'emânetû* ; ውእቶን ፡ *ne'etôn* } elles.

2ᵉ pers.
- masc. አንትሙ ፡ *'anetemu*, vous.
- fém. አንትን ፡ *'aneten*, vous.

1ʳᵉ pers. com. ንሕነ ፡ *neḥena*, nous.

Si l'on compare ces pronoms avec les pronoms des autres langues sémitiques, on verra qu'ils ressemblent plus particulièrement aux pronoms arabes. On remarquera aussi que le pronom de la 3ᵉ pers. sing., tant au masculin qu'au féminin, a une désinence spéciale pour l'accusatif. C'est là une particularité propre à l'éthiopien.

Nous verrons cependant plus loin que, pour les noms, l'arabe, comme l'éthiopien, possède la désinence dite casuelle.

PRONOMS SUFFIXES

SINGULIER				Après le nom	Après le verbe
3ᵉ personne	masculin	ሁ ፡	*hu*,	de lui,	lui.
	féminin	ሃ ፡	*hâ*,	d'elle,	elle.
2ᵉ personne	masculin	ከ ፡	*ka*,	de toi,	toi.
	féminin	ኪ ፡	*kî*,	de toi,	toi.
1ʳᵉ pers. com.	ajouté au verbe :	ኒ ፡	*nî*,		moi.
	ajouté au nom :	የ ፡	*ya*,	de moi.	

PLURIEL				Après le nom	Après le verbe
3ᵉ personne	masculin	ሆሙ ፡	*hômû*,	d'eux,	eux.
	féminin	ሆን ፡	*hôn*,	d'elles,	elles.
2ᵉ personne	masculin	ክሙ ፡	*kemû*,	de vous,	vous.
	féminin	ክን ፡	*ken*,	de vous,	vous.
1ʳᵉ personne commune		ነ ፡	*na*,	de nous,	nous.

Encore ici, c'est avec les suffixes arabes que les suffixes éthiopiens ont la plus profonde ressemblance. Dans les deux langues aussi les pronoms suffixes ont ceci de particulier que, sauf à la première personne du singulier, ils conservent à peu près constamment la même forme, qu'on les ajoute au verbe ou au nom tant singulier que pluriel.

2° *Le Verbe.* — Chez les Sémites, la racine verbale primitive, composée d'ordinaire de trois lettres, peut revêtir, au moyen du redoublement d'une ou de deux consonnes, ou bien par l'adjonction de lettres préfixes, un certain nombre de formes exprimant les variations du sens fondamental. Dans les langues grecque et latine, les voix dites active et passive peuvent donner une idée de cette diversité de forme et de sens que peut prendre un même mot; mais le nombre de ces formes est beaucoup plus considérable chez les Sémites, et particulièrement en assyrien, en arabe et en éthiopien. — On a coutume, dans l'étude de la conjugaison, de partir de la 3ᵉ pers. sing. masc. du parfait, qui nous présente le verbe à son état le plus simple. Les formes les plus ordinaires du verbe éthiopien sont les suivantes; nous les adaptons à la racine *qatal*, « il a tué, » qui sert si souvent d'exemple dans les grammaires.

I. Formes simples

1. Fondamentale :	ቀተለ ፡	*qatala.*
2. Intensive :	ቀተለ ፡	*qattala.*
3. Affective :	ቃተለ ፡	*qâtala.*

II. Formes causatives

1. Simple :	አቅተለ ፡	*'aqetala.*
2. Intensive :	አቀተለ ፡	*'aqattala.*
3. Affective :	አቃተለ ፡	*'aqâtala.*

III. Formes réflexives

1. Simple :	ተቀተለ ፡	*taqatela.*
2. Intensive :	ተቀተለ ፡	*taqattala.*
3. Affective :	ተቃተለ ፡	*taqâtala.*

IV. Formes réflexives-causatives

1. Simple :	አስተቀተለ ፡	*'asetaqetala.*
2. Intensive :	አስተቀተለ ፡	*'asetaqattala.*
3. Affective :	አስተቃተለ ፡	*'asetaqâtala.*

Il ne reste plus ensuite qu'à conjuguer chacune de ces formes dans ses différents temps, qui sont le parfait et l'imparfait pour l'indicatif, suivis d'un subjonctif et d'un impératif. — Si de nouveau l'on compare nos formes verbales avec les formes analogues des autres langues sémitiques, on constatera une fois de plus que l'éthiopien se rapproche plus particulièrement de l'arabe.

3° *Le Nom.* — 1. *Du genre.* — Les noms en éthiopien sont du genre masculin ou féminin. Il n'y a pas de forme spéciale pour le neutre. Les noms féminins, substantifs ou adjectifs, sont généralement terminés en ት, précédé ou non de la voyelle *a*, donc : *at* ou *t*.

2. *Du nombre.* — Pratiquement il n'en existe que deux, le singulier et le pluriel. Comme chez les Arabes, le pluriel est de deux sortes : pluriel interne ou brisé et pluriel externe. Le pluriel interne s'obtient par une modification que l'on fait subir au mot, à peu près de la même manière qu'on a vu plus haut pour les diverses formes verbales. Le même mot peut avoir un nombre considérable de pluriels brisés; c'est ici pour la langue, non pas une richesse, — la diversité des formes ne modifiant pas le sens du mot, — mais un encombrement. Le pluriel externe se forme par l'adjonction d'une finale, *ân* pour le pluriel masculin, *ât* pour le pluriel féminin, par exemple : አብድ ፡ *'abed* (insensé), donne au pluriel masculin : አብዳን ፡ *'abedân ;* au pluriel féminin : አብዳት ፡ *'abedât.* Ce dernier genre de pluriel se trouve dans toutes les langues sémitiques.

3. *Désinences casuelles.* — L'hébreu, le chaldéen et le syriaque n'ont pas de désinences casuelles; l'assyrien et l'arabe en possèdent trois, qui correspondent au nominatif, au génitif et à l'accusatif. L'éthiopien n'en a que deux : le nominatif, qui est la forme ordinaire du mot, et l'accusatif qui est en *a*, sauf dans les mots terminés en *ê*, *ô*, *â*, qui restent invariables, et dans les mots terminés en *î*, dont l'accusatif est en *ê*.

4. *État construit.* — Quand un nom est mis en rapport d'annexion avec un autre nom, comme dans l'exemple classique : *liber Petri*, les Sémites font subir une modification, non pas au second mot, *nomen rectum*, comme le font les Latins et les Grecs, mais au premier, *nomen regens*. L'état de ce mot ainsi modifié est appelé « état construit », par opposition à l'état ordinaire, qui est dit « état absolu ». Les modifications à introduire dans un nom par suite de l'état construit sont déterminées par des lois assez complexes dans quelques-unes des langues sémitiques, notamment en hébreu. En éthiopien, au contraire, comme en arabe, la modification introduite par l'état construit est assez simple; il suffit de donner au mot la désinence même de l'accusatif, dont nous avons plus haut indiqué les lois.

5. *Adjonction des suffixes au nom et au verbe.* — Nous avons fait connaître ci-dessus les pronoms personnels dits suffixes. Ils sont ainsi nommés parce qu'ils se soudent au mot qu'ils accompagnent, nom ou verbe. Joint au nom,

le suffixe joue le rôle de pronom possessif, ou mieux de pronom personnel mis au génitif. *Liber meus, tuus, suus,* se rend plutôt chez les Sémites par *liber meî, tuî, ipsius;* mais ce *meî, tuî, ipsius,* ne doit faire qu'un avec le mot précédent; il s'y adjoint après avoir fait subir tout d'abord au nom, dans la plupart des cas, des modifications plus ou moins profondes. La même chose se passe quand un pronom personnel est régi par un verbe, comme quand je dis : *dilexit me;* ce *me* régime doit s'unir à *dilexit,* être son pronom suffixe à l'accusatif. Les modifications à introduire soit dans le nom, soit dans le verbe, pour recevoir ou s'adjoindre le suffixe, sont parfois assez complexes, notamment dans les langues hébraïque, chaldéenne et syriaque. En éthiopien, les lois à suivre sont, comme en arabe encore, beaucoup plus simples. Le nom et le verbe ne peuvent, en effet, subir d'altération que dans leur voyelle finale. Il est inutile d'entrer ici dans le détail des lois à suivre; on peut assez juger par ce qu'on vient de dire du caractère de l'éthiopien comme langue sémitique ou comme langue particulière dans la famille sémitique.

III. Littérature. — La littérature éthiopienne est encore à l'heure actuelle presque totalement inédite. M. L. Goldsmicht, qui a dressé le catalogue des textes parus jusqu'en 1892, a compté, en dehors des textes bibliques, à peu près une quarantaine d'ouvrages ou opuscules imprimés en langue ghe'ez. (*Bibliotheca Aethiopica vollständiges Werzeichnis und ausführliche Beschreibung sämmtlicher Aethiopischer Druckwerke,* in-8°, Leipzig, 1893.) Tout le reste est donc enfoui dans les manuscrits de nos grandes bibliothèques. Il est très probable que nos bibliothèques d'Europe possèdent des exemplaires de la plus grande partie des ouvrages ghe'ez existant aujourd'hui. M. Antoine d'Abbadie, qui avait si admirablement fouillé les trésors littéraires de l'Abyssinie, écrivait, en effet, au début de 1859 : « Mon Catalogue contient des notices sur environ six cents ouvrages différents, ou probablement plus des trois quarts de ceux qui existent encore en Éthiopie. » (*Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie,* in-4°, Paris, 1859, Préface, p. xv.)

Les principaux dépôts européens de manuscrits éthiopiens sont les suivants : le British Museum, qui possède environ 450 manuscrits; la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford en comptait 35 en 1846; la Bibliothèque Nationale de Paris, 170 en 1877; la collection de M. d'Abbadie, à Abbadia, 234 en 1859; la Vaticane, 71 en 1832; la Bibliothèque Impériale de Vienne, 24 en 1862; la Bibliothèque municipale de Francfort, 22; la Bibliothèque de l'université de Tubingue, 31; la Bibliothèque Impériale de Pétersbourg, 7, et l'Institut asiatique du ministère des affaires étrangères de la même ville, 5. Ces chiffres nous sont fournis par M. Zotenberg, dans son *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale,* Avertissement, in-4°, Paris, 1877, p. iv-v.

Presque tous les ouvrages contenus dans ces manuscrits appartiennent à la littérature ecclésiastique. En première ligne, il faut placer les textes de la version ghe'ez de la Bible. Voir Éthiopienne (version) de la Bible. Puis viennent les livres apocryphes, quelques commentaires de la Bible, les recueils liturgiques et rituels, un certain nombre de traités de théologie et des collections de canons, les Vies des saints, qui sont en nombre considérable, et enfin les annales qui nous racontent l'histoire de l'Éthiopie. Bien que la plus grande partie de cette littérature se compose de traductions d'ouvrages écrits originairement en grec ou en arabe, ce serait faire œuvre utile que de publier une sorte de Bibliothèque éthiopienne en texte ghe'ez, accompagné d'une traduction et d'annotations.

IV. Bibliographie. — Les principaux ouvrages à consulter, outre ceux qui ont été nommés au cours de cet article, sont les suivants : Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892; J. Halévy, *Études sabéennes. Examen critique et philologique des inscriptions sabéennes connues jusqu'à ce jour,* in-8°, Paris, 1875; Joseph et Hartwig Derenbourg, *Les monuments sabéens et himarites du Louvre décrits et expliqués,* in-4°, Paris, 1886; Eb. Schrader, *De linguæ æthiopicæ cum cognatis linguis comparatæ indole universa,* in-4°, Gœttingue, 1860; A. Dillmann, *Grammatik der äthiophischen Sprache,* in-8°, Leipzig, 1857, 2e édit., 1899; F. Prætorius, *Grammatica æthiopica,* in-12, Leipzig, 1886; Aug. Dillmann, *Lexicon linguæ æthiopicæ,* in-4°, Leipzig, 1865. L. Méchineau.

ÉTHIOPIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. De tous les monuments de la littérature éthiopienne, la version de la Bible est le plus précieux pour sa valeur doctrinale et pour les services qu'il peut rendre à la critique biblique, et aussi au point de vue littéraire.

I. Le canon des Écritures chez les Éthiopiens. — Les manuscrits éthiopiens contenant tous les livres de la Bible en un seul volume sont très rares; il n'en existe pas en Europe, croyons-nous. M. Antoine d'Abbadie, qui étudia si longtemps sur place les choses d'Éthiopie, nous dit dans son *Catalogue,* p. 108, n'avoir jamais entendu parler en Abyssinie que de deux Bibles complètes en un seul volume, et il témoignait à l'auteur de cet article en avoir vu un exemplaire, mais un seul. On ne s'étonnera pas de cette extrême rareté des Bibles complètes, si l'on considère les dimensions que les scribes abyssins ont coutume de donner à tous les caractères de leur alphabet. Pour connaître le nombre exact des livres reçus au canon éthiopien, force nous est donc de grouper ensemble plusieurs exemplaires manuscrits des Écritures, ou bien d'interroger directement les écrivains ou les documents qui ont parlé des livres tenus pour sacrés.

D'après M. Antoine d'Abbadie, *ibid.,* on serait d'accord, en Éthiopie, à fixer ce nombre à quatre-vingt-un; on appellerait même la Bible « Les quatre-vingt-un livres » (*ibid.,* p. 76), bien qu'il y ait ensuite des divergences sur la manière de parfaire ce chiffre. Au début du xvie siècle, le roi David disait aussi au P. Alvarez qu'il possédait quatre-vingt-un livres des Écritures. Ludolf, *Historia æthiopica,* l. iii, c. iv, Francfort, 1681. Et tel est bien, en effet, le nombre indiqué dans plusieurs documents éthiopiens, par exemple, dans les Canons des Apôtres (*Catal.* d'Abbadie, n° 65, 4), dans le *Ḥatatâ Qedeset,* « Saint examen » (*ibid.,* n° 96, 6), dans le document intitulé par M. Zotenberg : *Nombre des livres de la Bible,* « d'après les Pères de Nicée et Georges, fils d'Amid. » (*Catal.,* n° 50, fol. 19, v°, p. 51.) Il n'est pas rare cependant, il faut l'avouer, de trouver une numération différente. Voir Dillmann, *Ueber den Umfang des Bibelkanons der abyssinischen Kirche,* dans Ewald's *Jahrbücher der bibl. Wiss.,* t. v, p. 144-151; *Aethiopische Bibelübersetzung,* dans Herzog's *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. i, p. 205; Goldschmidt, *Bibliotheca æthiopica,* Leipzig, 1893, p. 8-10; cf. A. d'Abbadie, *Catalogue,* n° 65, 3. Cette différence dans la manière de compter vient de ce que quelques auteurs groupent ensemble plusieurs livres que les autres séparent, ou bien encore de ce qu'ils ne comptent pas au nombre des Livres Saints tels ou tels apocryphes compris dans les quatre-vingt-un. Quoi qu'il en soit, si l'on vient au détail, sur les quatre-vingt-un livres composant la Bible, on en trouve quarante-six pour l'Ancien Testament et trente-cinq pour le Nouveau. Les quarante-six livres de l'Ancien Testament comprennent nos trente-huit livres protocanoniques; cinq des deutérocanoniques, à savoir : Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch; enfin les trois livres apocryphes des Jubilés. Tel est le dénombrement que nous trouvons, par exemple, dans un des Canons des Apôtres publiés par Fell, si nous séparons Baruch de Jérémie, pour le mettre en place de

l'Ecclésiastique, qui s'y trouve mentionné deux fois et donc une fois de trop. (*Canones Apostolorum æthiopice*, Leipzig, 1871, p. 24. M. Goldschmidt a reproduit le texte éthiopien de ce canon dans sa *Bibliotheca æthiopica*, p. 8-9.) D'autres documents, au contraire, remplacent les trois livres des Jubilés par trois autres apocryphes dits des Machabées. (Bibl. Nat., nº 50, fol. 19, vº; Zotenberg, *Catal.*, p. 51; Ant. d'Abbadie, nº 65, 9. Cf. Ludolf, *Historia æthiopica*, l. III, c. IV; cet auteur ne compte que deux Machabées apocryphes.) Les trente-cinq livres du Nouveau Testament éthiopien comprennent les vingt-sept de notre Vulgate, plus les huit livres des Constitutions apostoliques, nommés encore livres de Clément. Telle est la numération du *Codex 50* de la Bibliothèque Nationale (Zotenberg, *Catal.*, p. 51.) D'autres, au lieu des huit livres de Clément, ne comptent que ses deux épîtres, ou même excluent tout apocryphe et s'en tiennent à nos vingt-sept livres canoniques. Voir Fell et Goldschmidt, *loc. cit.;* Dillmann, dans Ewald's *Jahrbücher*, t. V, p. 147 et suiv.

Les Abyssins ont-ils fait une différence entre les livres protocanoniques et les livres deutérocanoniques? Il n'y paraît aucunement, soit que l'on considère les listes qui énumèrent les livres sacrés, soit que l'on regarde leur place dans les manuscrits. Le Canon des Apôtres de Fell, par exemple, donne la disposition suivante pour les livres du Nouveau Testament : les quatre Évangiles (Matthieu, Marc, Luc, Jean), les Actes des Apôtres, les deux Épîtres de saint Pierre, les trois de saint Jean, Jacques, Jude, les quatorze Épîtres de saint Paul, l'Apocalypse, les deux épîtres de Clément. Il est évident que les sept deutérocanoniques (Hébr., Jac., II Petr., II et III Joa., Jude et Apoc.) sont mis dans ce canon sur le même pied que les protocanoniques. De même, que l'on consulte nos manuscrits, Abbadie, nºs 9, 119, 164; Paris, nºs 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, et l'on verra partout nos deutérocanoniques unis et mêlés aux protocanoniques, sans que rien indique une différence entre eux au point de vue de l'autorité divine ou de l'inspiration.

S'agit-il des sept livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament (Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch, I et II Machabées)? Nous trouvons toujours les cinq premiers rangés et confondus sans distinction avec les protocanoniques. Le même Canon des Apôtres donne, par exemple, pour l'Ancien Testament l'ordre suivant : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, quatre livres des Rois, deux des Paralipomènes, deux d'Esdras, Job, Esther, Tobie, Ecclésiaste, Psaumes, Proverbes, Ecclésiastique (pour la première fois, sous le titre de *Ecclesiæ cœtus*), Cantique, douze petits Prophètes, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ézéchiel. Et l'auteur ajoute aussitôt : « Enseignez ces [livres] à vos enfants. » Puis il continue : « Outre ces livres, il y a : la Sagesse, Judith, trois livres des Jubilés, Ecclésiastique » (pour la seconde fois, sous le titre de Jésus, fils de Sirach). La place occupée dans nos manuscrits par les mêmes livres prouve également que les Abyssins les tiennent pour canoniques au même degré que les autres. Voir, par exemple, pour Tobie, d'Abbadie, nºs 35 et 205, et Paris, nº 50; pour Judith, d'Abb., nº 35; pour la Sagesse, d'Abb., nºs 16, 30, 35, 55, 149, 202, et Paris, nº 8; pour l'Ecclésiastique, d'Abb., nºs 16, 35, et Paris, nºs 6 et 8; enfin pour Baruch, d'Abb., nºs 35, 55, 195, et Paris, nº 6.

Il ne reste de difficulté que pour les deux livres des Machabées, que l'on ne trouve pas au canon éthiopien. Il existe bien dans quelques manuscrits, par exemple, d'Abbadie, nº 55 (*Catal.*, p. 67; cf. Dillmann, *Lexicon, Proleg.*, col. XI), trois livres dits des Machabées; mais ce sont trois apocryphes, dont le sujet est complètement différent de celui des nôtres. Ils parlent du martyre de trois Juifs sous un certain roi ጺሩጻይዳን፡ [*Ṣirûṣâyedân*] (c'est-à-dire Tyr et Sidon), de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts, etc. A cette époque, c'est-à-dire en 1865, M. Dillmann en concluait que nos livres des Machabées, ou bien n'avaient jamais été traduits en éthiopien, ou bien s'étaient perdus. En parlant ainsi, le savant professeur allait trop loin, comme il devait s'en convaincre plus tard; car on possède des manuscrits ghe'ez qui nous donnent réellement le texte de nos deux livres des Machabées, par exemple les nºs 15, 28, 31 de la collection de Magdala (Brit. Mus.) ou le nº 2 de la bibliothèque de Francfort, signalé dès longtemps par Rüppell, dans *Reise in Abyssinien*, Francfort-sur-le-Mein, 1838-1840, t. II, p. 407. Seulement il paraît que ce sont là des traductions récentes, faites dans les deux ou trois derniers siècles, sur le latin de notre Vulgate. Dillmann, *Veteris Test. æthiopici*, t. V, Præfat.; cf. Wright, *Catalogue of ethiopic MSS*, p. V. Par conséquent, ces livres n'ont rien à faire avec l'ancienne version éthiopienne dont nous parlons ici. Il n'en est pas moins intéressant de noter l'existence de ces versions nouvelles; car leur acceptation actuelle en Abyssinie, comme aussi bien l'existence d'apocryphes ayant nom Machabées, semblent prouver au moins que jamais, en Éthiopie, on n'a rejeté positivement nos deux livres.

Chose curieuse et qu'il nous faut noter ici, les Juifs d'Abyssinie ou Falacha lisent aussi la Bible ghe'ez pour la partie de l'Ancien Testament. Or leur canon est complet, comme celui des Abyssins. C'est ce qui résulte d'une enquête faite par M. A. d'Abbadie à l'intention de M. Luzzato. Voir A. d'Abbadie, *Les Falasha*, dans *Archives israélites de France*, t. XII, 1851, p. 238; Luzzato, *Mémoires sur les Juifs d'Abyssinie*, dans *Archives israél.*, t. XV, 1854, p. 347-349. Cf. Trumpp, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, janvier 1878, p. 132.

Comment il se fait qu'avec nos livres canoniques les Abyssins aient mêlé et mêlent encore aujourd'hui, dans leurs listes ou dans leurs manuscrits, un certain nombre d'apocryphes ou livres non inspirés : Hénoch, Ascension d'Isaïe, Pasteur d'Hermas, livre d'Adam, livres des Jubilés, Canons ou Constitutions des Apôtres, etc., et cela sans qu'ils se rendent bien compte de la différence d'autorité de ces écrits, il n'y a pas lieu de trop s'en étonner; l'Église d'Abyssinie, restée toujours à l'écart, n'a pu profiter de la lumière dont les autres s'éclairent mutuellement, ni des secours qu'elles échangent pour compléter leurs traditions particulières.

II. Textes imprimés de la Bible éthiopienne. — Le Nouveau Testament a été publié en entier; l'Ancien, en partie seulement. Voici la liste complète des textes parus jusqu'à ce jour; nous les donnons par ordre de publication; leur nombre n'est pas tel que le lecteur ne puisse facilement distinguer ce qui appartient à chaque partie des deux Testaments ou même à chaque livre de la Bible. — *Alphabetum seu potius Syllabarium litterarum chaldæarum, Psalterium chaldæum, Cantica Mosis, Hannæ*, etc., *Canticum Canticorum Salomonis*, opera Joannis Potken, in-4º, Rome, 1513, 216 pages. Remarquons, à propos de ce titre, que l'éthiopien a reçu autrefois la dénomination fautive de chaldéen. — *Psalterium in quatuor linguis hebræa, græca, chaldæa* (i. e. *æthiopica*, ut supra), *latina*, cura Joannis Potken, in-4º, Cologne, 1518, 288 pages. C'est une réimpression de l'édition de 1513. — *Psalterium Æthiopice*, cura Joannis Potken, in-fº, Cologne, 1518. — *Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebræos tantum, cum concordantiis Evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorumdem. Missale cum benedictione incensi, ceræ*, etc. *Alphabetum in lingua... Gheez, id est libera qui a nulla alia originem duxit, et vulgo dicitur Chaldæa*. Quæ omnia Fr. Petrus (Comos) Ethyops auxilio piorum sedente Paulo III. Pont. Max. et Claudio illius regni imperatore imprimi curavit, in-4º, Rome, 1548, 226 feuillets. — *Epistolæ XIII divi Pauli eadem lingua cum versione latina*, in-4º, Rome, 1549. C'est la seconde partie du *Testamentum Novum* de Petrus Ethyops. Dans la première se trouve la quatorzième Épître de saint

Paul, l'Épître aux Hébreux, comme l'indiquait le titre. Cf. Fumagalli, *Bibliografia ethiopica*, Milan, 1893, n° 1257. — *S. Jacobi Apostoli Æpistolæ Catholicæ versio arabica et æthiopica, latinitate utraque donata.* Opera... Joh. Georg. Nisselii et Theodori Petræi, in-4°, Leyde, 1654, 32 pages. — *S. Judæ Apostoli Epistolæ Catholicæ versio arabice et æthiopice in latinitatem translata...* a Joh. Georg. Nisselio et Theodoro Petræo, in-4°, Leyde, 1654, 24 pages. — *S. Johannis Apostoli et Evangelistæ Epistolæ Catholicæ tres, arabice et ethiopice, omnes ad verbum in latinum versæ...* Cura... Joh. Georgii Nisellii et Theodori Petræi, in-4°, Leyde, 1654, 41 pages. — *Canticum Canticorum Schelomonis æthiopice. E vetusto codice summa cum cura erutum, a quam multis mendis purgatum, ac nunc primum latine interpretatum. Cui, in gratiam arabizantium, apposita est versio arabica cum interpretatione latina, ut et Symbolum S. Athanasii vocalium notis insignitum,* a Joh. Georg. Nisselio, in-4°, Leyde, 1656, 7 et 40 pages. — *S. S. Biblia Polyglotta complectentia textus originales*, etc. *Opus totum in sex tomos* (fol.) *tributum edidit* Brianus Waltonus, Londres, 1657. Walton réédite dans cette Polyglotte les textes des *Psaumes* publiés par Potken, en 1513, et le *Nouveau Testament* de l'édition de Rome de 1548. — *Psalterium æthiopice cum notis* Edmundi Castelli *variisque lectionibus,* in-f°, Londres, 1657. — *Canticum Canticorum æthiopice et latine, cura* Edmundi Castelli, in-f°, Londres, 1657. — *Novum Testamentum æthiopice, cum versione latina* Dudlei Ludolfi ab Edmundo Castello, in-f°, Londres, 1657. Extrait de la Polyglotte de Walton. — *Liber Ruth, æthiopice, e vetusto manuscripto ex Oriente allato erutus, et latinitate fideliter donatus,...* editus a J. G. Nisselio, in-4°, Leyde, 1660, 16 pages. — *Prophetia Sophoniæ, summa diligentia ad fidem vetustissimi MS. codicis fideliter in latinum versa..., in litterarii orbis commodum publici juris facta* a J. G. Nisselio, in-4°, Leyde, 1660, 8 pages. — *Prophetia Jonæ ex Æthiopico in Latinum ad verbum versa, et notis atque adagiis illustrata. Cui adjunguntur quatuor Geneseos capita, e vetustissimo Manuscripto Æthiopico, eruta nunc primum..., publicata* a M. Theodoro Petræo, in-4°, Leyde, 1660, 36 pages. — *Geneseos capita IV priora, cum versione latina duorum priorum, studio* Theodori Petræi, in-4°, Leyde, 1660. — *Prophetia Joel, Æthiopice, interpretatione Latina ad verbum donata, et perbrevi vocum Hebraicarum et Arabicarum harmonia illustrata, labore et studio* M. Theodori Petræi, Cimbri, in-4°, Leyde, 1661, 10 pages. — *Vaticinium Malachiæ, prophetarum ultimi, Æthiopice, Latino idiomate ad verbum donatum... Nunc primum publici juris factum* a M. Theodoro Petræo, Cimbro, in-4°, Leyde, 1661, 10 pages. — *Quatuor prima capita Geneseos Æthiopice et Latine, in usum studiosorum Æthiopicæ linguæ edita* a G. Chr. Bürklino, in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1696, 20 pages. — *Novum Testamentum,* Londres, 1698. Le même que celui de 1657 (supra). — *Specimen Psalterii Æthiopici... At in versione latina distinctiones textus Hebraici ad geminum ejus intellectum necessariæ adhibitæ fuerunt,* in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1699. — *Psalterium Davidis ethiopice et latine, cum duobus impressis et tribus MSS^tis Codicibus diligenter collatum et emendatum, necnon variis Lectionibus et Notis philologicis illustratum. Accedunt Æthiopice tantum Hymni et Orationes aliquot Veteris et Novi Testamenti, item Canticum Canticorum, cum variis Lectionibus et Notis,* cura Jobi Ludolf, in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1701, 4 et 428 pages. C'est le texte de Potken, 1513, revu sur trois manuscrits. — *Palæstra linguarum orientalium, hoc est : quatuor primorum capitum Geneseos, textus originalis et chaldaicus, syriacus, samaritanus, arabicus, æthiopicus, persicus, omnia cum latina versione,* cura G. Othonis, in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1702, de la page 107 à la page 120. — *Jonas Vates, æthiopice et latine, cum glossario æthiopico-harmonico in eumdem et IV Geneseos capita priora, editus* a Benedicto Andrea Staudachero, in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1706, 32 pages. — *Quatuor prima capita Geneseos Æthiopice et Latine,* studio Benedicti Andreæ Staudacheri, in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1707. — *Jonas propheta, idiomate ghez.* Edidit G. Marcel, Paris, 1802. — *Psalterium Davidis Æthiopice,* in-4°, Londres, 1815, 171 pages. Édition de la Société biblique anglaise. — *Esræ (primi) libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio æthiopica, nunc primum in medium prolata, et latine angliceque reddita* a Riccardo Laurence, in-8°, Oxford, 1820. — *Evangelia sancta Æthiopice. Ad codicum manuscriptorum fidem* edidit Th. Pell Plat, in-4°, Londres, 1826. — *Le saint Évangile de N.-S. J.-C.* (en ghe'ez), in-4°, Londres, Société biblique, 1827, 127 feuillets, sans pagination. Signé A-SS. — *Novum Testamentum Domini nostri et servatoris Jesu Christi æthiopice. Ad codicum manuscriptorum fidem edidit* Th. Pell Platt, in-4°, Londres, 1830, 732 pages. Édition de la Société biblique anglaise. — *Veteris Testamenti æthiopici tomus primus sive Octateuchus Æthiopicus. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit* Augustus Dillmann, in-4°, Leipzig, 1853. [*Pars prior quæ continet textum,* 486 pages.] *Pars posterior quæ continet apparatum criticum,* 220 pages. — *The book of Jonah in four oriental versions, namely Chaldee, Syriac, Æthiopic, and Arabic, with glossaries.* Edited by W. Wright. Londres et Leipzig, 1859. — *Veteris Testamenti Æthiopici tomus secundus, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdræ, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit* Augustus Dillmann. [*Fasciculus primus, quo continentur libri Regum I et II*], in-4°, Leipzig, 1861, 96 et 59 pages. *Fasciculus secundus, quo continentur libri Regum III et IV,* in-4°, Leipzig, 1871, 98 et 78 pages. Esdras et Esther n'ont pas paru, faute de ressources. Cf. t. I[1] part. posterior., p. 220, Postscriptum, et t. V[1], Præfat. — *Psalterium Davidis Æthiopice et Amharice,* in-8°, Bâle, 1872. Édition de la Société biblique anglaise. — *Evangelia sacra Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi. Æthiopice et Amharice,* in-8°, Bâle, 1874, 445 et 445 pages. Édition de la Société biblique anglaise. — *Epistolæ Apostolorum Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi. Æthiopice et Amharice,* in-f°, Bâle, 1878, 312 et 312 pages. Édition de la Société biblique anglaise. — *Der äthiopische Text des Joel, herausgegeben* von August Dillmann. Adjoint au travail de Merx, *Die Prophetie des Joel,* in-8°, Halle, 1879, de la page 449 à 458. — *Genesis capita I-IV, Psalmus I et CXXXVI.* Dans la Chrestomathie qui accompagne la grammaire éthiopienne de Prætorius, in-12, Leipzig, 1886. — *Dodekapropheton Æthiopum oder die zwölf kleinen Propheten der äthiopischen Bibelübersetzung nach handschriflichen Quellen herausgegeben und mit textkritischen Anmerkungen versehen* von Johannes Bachmann. Heft I, *Der Prophet Obadia,* in-8°, Halle, 1892, 52 pages; — Heft II, *Der Prophet Maleachi,* in-8°, Halle, 1893, 51 pages. — *Die Klagelieder Jeremiæ* (Lamentations) *in der äthiopischen Bibelübersetzung. Auf Grund handschritlicher Quellen mit textkritischen Anmerkungen herausgegeben* von Johannes Bachmann, in-8°, Halle, 1893, 54 pages. — *Der Prophet Iesaia nach der äthiopischen Bibelübersetzung. Auf Grund handscriftlicher Quellen herausgegeben* von Johannes Bachmann. *I Teil : Der äthiopische Text. Mit einen photographischen Specimen des Cod. Aeth. Berol. Peterm. II Nachtr. 42,* in-4°, Berlin, 1893, 108 pages. — *Veteris Testamenti æthiopici tomus quintus, quo continentur libri apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiæ, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdræ Apocalypsis, Esdræ Græcus. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit* Augustus Dillmann, in-4°,

Berlin, 1894, 2 et 221 pages. Quelques jours aprés l'achévement de ce tome v, M. Dillmann mourait. Les tomes III et IV n'ont pas paru. Dans ce tome v, les livres qualifiés d'apocryphes par M. Dillmann appartiennent á nos deutérocanoniques, sauf l'Apocalypse d'Esdras, qui est franchement apocryphe, et l'*Esdras Græcus*, qui correspond dans nos éditions de la Vulgate latine au troisiéme livre d'Esdras. On sait que le troisiéme livre d'Esdras, dont l'Église ne reçoit pas la rédaction, n'est dans la plus grande partie de sa teneur qu'une seconde version, un peu libre, du premier.

En récapitulant cette liste de publications, on voit qu'il reste encore une portion considérable de l'Ancien Testament qui n'a jamais été publiée, à savoir: I et II des Paralipoménes, I et II d'Esdras, Esther, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Jérémie (les Lamentations ont paru, ainsi que Baruch, d'ordinaire joint á Jérémie), Ézéchiel, Daniel, Osée, Amos, Michée, Nahum, Habacuc, Aggée, Zacharie, I et II des Machabées (dont le texte paraît manquer á l'ancienne version, comme on l'a dit), et enfin l'apocryphe adjoint á nos Bibles sous le titre de IVe livre d'Esdras. — On devra remarquer aussi que les manuscrits de la Bible éthiopienne étant demeurés trés rares jusque vers le milieu de ce siécle, toutes les éditions antérieures á cette époque étaient nécessairement faites sur un tout petit nombre de copies, parfois même sur une seule. Le texte demanderait donc á être revu sur les copies meilleures peut-être, en tout cas plus nombreuses, qui ont enrichi depuis quarante ou cinquante ans nos grands dépôts d'Europe.

III. Manuscrits ghe'ez existant en Europe. — Les matériaux pour préparer des éditions critiques de la Bible ne nous manquent plus. Nous avons fait le relevé de toutes nos richesses en manuscrits bibliques éthiopiens; or voici quel est le résultat général de notre examen. La plus riche collection de manuscrits ghe'ez en tout genre, la collection du British Museum, posséde á elle seule des exemplaires de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et pour chaque livre trois, quatre, cinq, dix, quinze, vingt et quelquefois jusqu'á trente exemplaires. En seconde ligne vient la bibliothéque de M. Antoine d'Abbadie, qui a légué en mourant á l'Académie des inscriptions et belles-lettres son château et sa propriété d'Abbadia, où il avait fait transporter sa belle collection de manuscrits. On y trouve un ou plusieurs exemplaires de tous les livres bibliques, sauf le second livre canonique d'Esdras et les deux Machabées authentiques. La Bodléienne d'Oxford posséde aussi toute la Bible, moins Tobie, Judith, Baruch et les deux livres des Machabées. Il ne manque á notre Bibliothéque Nationale que les livres suivants de l'Ancien Testament : Judith, Esther, les deux livres canoniques d'Esdras, Isaïe, Ézéchiel, les petits Prophétes et les deux livres des Machabées. Enfin on trouve encore un certain nombre de manuscrits bibliques á Francfort, au Vatican, á Vienne et á Pétersbourg.

IV. Textes sur lesquels a été faite la version éthiopienne. — Un théologien d'Éthiopie, qui appartient aux vingt ou trente premières années du xve siécle, abba Georges, auteur du *Maṣeḥafa Meseṭîr*, « Livre du Mystére, » a écrit sur ce sujet une page curieuse; elle résume sans doute l'opinion communément suivie au pays d'Éthiopie dans la question qui nous occupe. En voici la traduction : « Tous les livres de l'Ancien Testament avaient été traduits de l'hébreu en ghe'ez au temps de la reine du Midi, qui visita Salomon. (Inutile de faire remarquer au lecteur qu'à cette époque la plus grande partie de l'Ancien Testament n'existait pas encore.) Aussi la version éthiopienne des livres des Prophétes était pure; les Éthiopiens, en effet, suivirent la loi des Juifs avant la naissance du Christ. Mais dans la traduction qui fut faite aprés la naissance du Christ, ceux qui l'avaient crucifié changérent le texte véritable en un témoignage mensonger. Quant à la maniére dont les livres des Prophètes ont été traduits de l'hébreu en ghe'ez, on en trouve des exemples au livre des Rois, où de l'hébreu on a traduit en ghe'ez, par exemple : *'Êlôhê* par *'Amelâk* (Dieu), *'Adônâi* par *'Eghezî'* (Seigneur), *Ṣabâ'ôt* par *Hayelât* (armée). Pour le Nouveau Testament que nous avons en Éthiopie, il a été traduit tout entier du grec en ghe'ez, avant que la doctrine de Nestorius eût apparu, avant que la confession de Léon fût formée, avant qu'on eût réuni le concile des chiens, á savoir des évêques de Chalcédoine. Aussi toute la version éthiopienne de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, est pure comme l'or, éprouvée comme l'argent, immaculée comme un lait sans mélange. » Bibl. Nat., fonds ghe'ez, no 113, fol. 63-64.

Ainsi, d'aprés abba Georges, le Nouveau Testament a été traduit du grec; sur ce point, nous verrons qu'il a complètement raison. L'Ancien Testament, toujours d'aprés notre auteur, aurait été traduit directement de l'hébreu. C'est là une prétention qui ne tient pas devant une comparaison même superficielle de la version éthiopienne avec le texte. Quelques livres, il est vrai, portent l'empreinte d'une revision faite sur l'hébreu, par exemple Job et Daniel, no 7 de la Bibliothéque Nationale (voir Zotenberg, *Catalogue des mss. éthiop.*, no 7; cf. Dillmann, *Veteris Test. æth.*, t. II, fasc. II, *apparatus criticus*, p. 5); mais le fond de nos versions ghe'ez de l'Ancien Testament n'a certainement pas été pris directement sur le texte primitif, comme on le verra bientôt.

Quelques missionnaires jésuites des débuts du xviie siécle, comme Ludolf en témoigne (*Comment.* ad l. III, c. IV, n. 26), ont pensé que la Bible éthiopienne avait été traduite de l'arabe. Ludolf lui-même suivit quelque temps cette opinion, comme on le voit par une note écrite de sa main dans le no 1 de la Bibliothéque Nationale (fonds éthiopien); mais dans son Commentaire, paru en 1691, Ludolf ne pense plus que la version ait été faite de l'arabe : « Le Pentateuque manuscrit, dit-il, le Psautier et tous les livres imprimés de la Bible prouvent pleinement le contraire. » L'Ancien Testament n'a pas été, en effet, traduit d'une version arabe; il ne l'a pas été au temps de saint Frumentius, comme l'avait d'abord cru aussi Ludolf, car alors la version arabe de la Bible n'existait pas; il ne l'a pas été davantage dans la suite. De notre temps, un critique pourtant célèbre, Paul de Lagarde, a réédité cette ancienne opinion des premiers missionnaires; il a cru pouvoir soutenir que la Bible ghe'ez avait été faite ou de l'arabe ou du copte, et cela au xive siècle. P. de Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments*, 1882, p. 28; d'aprés Hackspill, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XI, 1897, p. 123. Mais Paul de Lagarde est resté seul de son avis dans le monde savant contemporain; son erreur manifeste repose sur une simple confusion entre une version et une recension. Il y a eu, en effet, comme on le verra plus loin, une recension sur des textes coptes ou arabes; mais de là á conclure qu'il n'existait pas avant ce travail une version éthiopienne, faite sur des textes qui n'étaient ni arabes ni coptes, il y a belle différence. — La vérité est, sur cette question, que la version ghe'ez fondamentale, antérieure á toute recension, repose tout entière sur un texte grec. L'Ancien Testament d'abord a été traduit du grec des Septante. C'est ce qu'a très bien démontré Ludolf, une fois revenu de son erreur, en établissant que la version éthiopienne porte les leçons, les omissions et jusqu'aux transcriptions du grec. *Comment.*, *loc. cit.* Cf. Ludolfi *Epist. ad Hottingerum*, dans la *Bibliotheca sacra* de Le Long, pars 1a, cap. 2, sectio 6a, où il donne les mêmes arguments, plus le suivant pour les Psaumes : « Dans les Psaumes (éthiopiens), les inscriptions (des Grecs) sont conservées. » *Ibid.*; cf. Ludolf, *Hist. Æth.*, l. III, c. IV, n. 2-6. On ne peut donc que souscrire á la conclusion de Ludolf. Les études de Dillmann conduisent

au même résultat. Personne ne l'a mieux prouvé que le savant éthiopisant, dans les *Apparatus critici* joints au texte de son édition de l'Ancien Testament ghe'ez.

Quant à la version du Nouveau Testament, elle a été faite également sur le grec, qui est ici le texte original. La critique aussi bien que l'histoire en tombent d'accord. Voir Michaelis, § x *Præfationis Evangelii secundum Matth. ex versione æthiopici interpretis* a Bode editi, Halle, 1749. Tout récemment M. Hackspill l'a spécialement démontré pour les dix premiers chapitres de saint Matthieu, en prenant pour base de son travail le manuscrit ghe'ez 32 de la Bibliothèque Nationale. L. Hackspill, *Die äthiopische Evangelienübersetzung* (Matth., I-IX), dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XI, 1897, p. 127-131. Ce que le jeune savant nous dit de quelques chapitres de saint Matthieu, on peut l'étendre au Nouveau Testament tout entier. C'est du reste aujourd'hui la conclusion admise par tous les critiques, à l'exception de Paul de Lagarde. La controverse ne peut plus porter désormais que sur la question de savoir quel est au juste le texte grec que suivirent les traducteurs. Le problème devient alors plus ardu, plus délicat, et il demanderait pour être tranché des études qui ne nous paraissent pas encore faites.

V. La version éthiopienne est l'œuvre de plusieurs auteurs. — C'est l'opinion la plus généralement suivie et la plus probable. Ludolf, qui l'a soutenue, appuie son sentiment sur cette raison, que les mots rares et difficiles, comme sont les noms de pierres précieuses, sont rendus de différentes maniéres dans les divers livres, et il en fournit des exemples. La topaze, dans Ps. CXVIII, 127, est rendue par le mot grec *pazjon*, le τὸ étant rejeté comme article; dans Job, XXVIII, 19, par ተንከር ፡ *tancar;* dans Apoc., XXI, 20, par ወረውሬ ፡ *waraurê.* Ludolf, *Hist. Æthiop.,* l. III, c. IV, n. 6. Dillmann, le meilleur juge de notre temps dans ces questions, ne croit pas, il est vrai, malgré quantité de variantes de ce genre par lui observées, qu'il faille conclure á des traducteurs différents en ce qui concerne la Genèse, l'Exode, les Nombres, le Lévitique, Josué, les Juges et Ruth, dont il nous a donné le texte dans son premier volume de l'Ancien Testament ghe'ez. Il pense que l'inconstance d'un traducteur primaire et unique suffit à expliquer ces variations. *Octateuchus æthiopicus.* Pars posterior, p. 22, 58, 101, 139, 189, 195, 216. Le docte critique cependant (*loc. cit.,* p. 58-61) fait une exception pour les chap. XIV et suivants de l'Exode, qu'il attribue á un second traducteur; et, s'il s'agit de l'ensemble de la Bible, c'est l'avis de Ludolf qu'il nous recommande. (*Loc. cit.,* p. 58.) Telle est, croyons-nous aussi, la seule opinion vraiment solide. On verra du reste plus loin, abstraction faite des raisons intrinsèques tirées de l'examen des textes, que, selon les données très vraisemblables des écrivains d'Éthiopie, plusieurs auteurs ont concouru á la traduction des Livres Saints.

VI. Existe-t-il en éthiopien plusieurs versions pour les mêmes livres de l'Écriture? — Nous parlons ici de versions proprement dites et non pas de simples recensions d'une même version. Plusieurs éthiopisants, en effet, et des plus considérables, tels que Ludolf et Dillmann, n'ont peut-être pas toujours sur ce point suffisamment précisé leur langage, et, — si nous les entendons bien, — ils se servent parfois, au grand détriment de la clarté, du mot « version » dans le sens de « recension ». Voir Ludolf, *Comment.,* l. III, c. IV, n. XXVIII; Dillmann, *Vet. Test. æthiopici,* t. II, pars poster., p. 3-5, et *Lexicon,* Præfatio, col. V-VI. Cette remarque faite, nous répondons que la thése de la pluralité des versions éthiopiennes pourrait trouver en sa faveur quelques arguments plausibles. Les variantes sont sans nombre dans les exemplaires manuscrits d'un même livre. Additions, omissions, expressions différentes, gloses, rien ne manque des variantes accoutumées. Qu'il me suffise de renvoyer aux exemples innombrables que nous en donne Dillmann dans ses notes critiques aux livres de l'Ancien Testament. Toutefois ces variantes ne prouvent pas nécessairement la multiplicité des versions. Les mêmes divergences se rencontrent partout, dés qu'on posséde un certain nombre de manuscrits d'un même ouvrage, et surtout d'un ouvrage fort répandu dans l'usage et le commerce des hommes. Du reste, quand on sait l'étonnante facilité avec laquelle les copistes éthiopiens ont cru pouvoir rendre par des mots plus clairs ce qui leur semblait obscur, glisser certaines gloses destinées á compléter le sens, ou supprimer ce qui leur paraissait redondant (voir Dillmann, *Vet. Test.,* t. I, pars poster., p. 13-16, 64, 99, 119, 141-143, 172-173, 192-193, 215-216; t. II, fasc. I, pars poster., p. 6-7, 36-39; fasc. II, pars poster., p. 3-4, 47-49), sans parler des revisions qui ont été faites au cours des temps, et dont nous parlerons tout à l'heure, on comprend sans peine qu'il ne suffit pas de variantes même nombreuses pour conclure à la pluralité des versions. Il faudrait, á notre avis, pour admettre cette conclusion, des divergences plus profondes que celles qu'on connaît jusqu'ici. S'agit-il des livres du Nouveau Testament, nous n'oserions plus, avec Michaelis, formuler le même jugement. Michaelis, § II *Præfationis ad Evangelium secundum Matthæum ex versione æthiopici interpretis,* editum a Bode, Halle, 1749. Car il se pourrait faire que le progrès des études ghe'ez imposât quelque jour une solution différente pour quelques-uns de ces livres, pour les Évangiles, par exemple. Cf. Ludolf, *loc. cit.;* Dillmann, *Lexicon, loc. cit.; Aethiopische Bibelübersetzung,* dans Herzog's *Real Encyklopädie.*

VII. Existence de plusieurs recensions de la version éthiopienne primitive. — 1° *Ancien Testament.* — Il dut être revisé sur l'une ou l'autre des trois recensions des Septante, qui furent faites dans l'Église grecque au IIIe siécle, á savoir : par Origène, á Césarée; par saint Lucien, à Antioche, et par Hésychius, en Égypte. Voir, dans les *Études religieuses, La critique biblique au IIIe siècle,* 1891, octobre; 1892, mars et octobre. Dillmann, en effet (*Vet. Test. æthiop.,* t. II, fasc. I, pars poster., p. 3-5), a nettement distingué de la version ancienne ou primitive un texte ghe'ez remanié à une date et par des auteurs inconnus, d'aprés un texte grec qui avait été lui-même revisé. Quelle était cette recension grecque, qui servit ainsi de base à la recension éthiopienne? Probablement celle d'Égypte, la recension d'Hésychius. L'Église d'Éthiopie, dés ses origines, a été en continuelle dépendance de l'Église d'Alexandrie. Il est donc très vraisemblable qu'elle aura pris encore en Égypte les textes qui servirent de base á sa revision; malheureusement le texte hésychien est jusqu'à présent peu connu. Mais, en attendant qu'on l'ait sûrement retrouvé, on sera fondé á croire que la recension éthiopienne en dépend. Espérons que M. Bachmann résoudra ce probléme, qu'il nous a promis d'aborder. *Dodekapropheton Æthiopum,* Heft I, *Der Prophet Obadia,* Halle, 1892, p. 9. Cf. *Études,* mars 1892, p. 451-453. Quoi qu'il en soit, nous voici déjà en présence de deux textes de l'Ancien Testament : celui que Dillmann, dans ses notes critiques sur les livres des Rois (*ibid.*) et dans *Aethiopische Bibelübersetzung* (Herzog's *Real Encyklopädie*), a nommé « la version ancienne ou primitive », et qui ne porte pas trace de revision (= Francofurtensis 604 paginas continens et 57 Abbadianus); puis le second, qui fut revisé et qu'il nomme « la version Vulgate ou seconde » (= Oxon. 3; Abbad. 137 et 197; Brit. Mus., Dillmann, *Catal.,* p. 1; Francof. 382 paginas complectens). Ce dernier texte est de beaucoup le plus répandu en Éthiopie. Pour quelques livres au moins de la Bible, nous devons également reconnaître une seconde recension, faite cette fois sur le texte hébreu. M. Zotenberg, dans son *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibl. Nationale,* n° 7, a reconnu un texte de ce genre pour les livres de Job et de Daniel,

qui furent collationnés avec le texte hébreu et une version arabe par un savant indigène nommé Mercurius. Dillmann, de son côté, admet pour les livres des Rois (= Abbad. 35) et peut-être pour tout l'Octateuque un texte revu sur l'hébreu et qu'il appelle « version troisième ». *Vet. Test. æthiop.*, t. II, fasc. I, pars post., p. 5, avec la note 1. Le texte éthiopien qui aurait servi de base à cette recension serait, d'après le savant critique, non pas la Vulgate, mais la version ancienne ou primitive. Enfin M. Bachmann, *op. cit.*, p. 8-9, semble vouloir étendre les mêmes conclusions aux livres des Prophètes.

2° *Nouveau Testament.* — Les textes éthiopiens offrent des traces de plusieurs recensions. En 1865, dans la préface de son Lexique, col. V et VI, Dillmann reconnaissait deux recensions, sinon deux versions proprement dites, dans ce qu'il appelait « version ancienne » et « version plus récente ». L'ancienne serait représentée par l'édition du Nouveau Testament de Rome, 1548; la moderne, par l'édition de Pell Platt, Londres, 1830. De qui seraient ces différentes recensions, à quelle époque ces textes auraient-ils été établis dans la teneur que nous leur voyons? Il serait difficile de le déterminer. Notons toutefois au passage la thèse de M. Guidi, qui place au XIVe siècle une quasi-recension ou correction des Évangiles. D'après le savant orientaliste, on doit reconnaître à côté d'une version primitive (= Parisiensis 32) un texte de cette même version (= Parisiensis 33), qui aurait été revu ou corrigé peu à peu à différentes époques, à partir du XIVe siècle, sur une version arabe du XIIIe, que M. Guidi nomme « recension alexandrine Vulgate ». Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico,* Rome, 1888, p. 35-37.

M. Conti Rossini a cru pouvoir préciser davantage et nous indiquer l'auteur même de la recension. Voici la thèse qu'il expose dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. X, 1895, p. 236-241. Nous trouvons parmi les métropolitains que l'Égypte a toujours fournis à l'Éthiopie depuis saint Frumentius (IVe siècle) un abba Salâmâ, distinct du premier abba Salâmâ ou Frumentius. Voir *Catalogue* Zotenberg, n. 160, p. 263, col. a. Ce moderne Salâmâ est appelé « traducteur de l'Écriture Sainte » (*ibid.*); c'est le même dont on célèbre la fête, non pas le 26 de *ḥamelê,* comme saint Frumentius, mais le 20 de *naḥasê.* Dans sa légende, on lit encore qu'il est « celui qui a traduit de l'arabe en ghe'ez l'Écriture Sainte ». *Catalogue* Zotenberg, n. 128, p. 194, col. a. Or précisément ce Salâmâ vivait à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle, et il est connu comme un lettré de valeur. Il est donc tout naturel de penser que, voyant les divergences du texte ghe'ez d'avec la version arabe d'Égypte, il en entreprit et exécuta la revision, et c'est sans doute ce travail de recension des Évangiles ghe'ez sur un texte arabe qui lui valut le nom de traducteur de l'Écriture Sainte.

Jusqu'ici la thèse de M. Conti Rossini paraît bien appuyée. Volontiers même nous croirions que c'est ce travail de recension sur l'arabe par le moderne abba Salâmâ dont on avait gardé le souvenir en Éthiopie, qui trompa les premiers missionnaires portugais et Ludolf lui-même pendant quelque temps, en leur faisant croire que la version ghe'ez avait été faite de l'arabe par abba Salâmâ, saint Frumentius. Mais conclure de là, avec M. Conti Rossini, que saint Frumentius n'a en aucune façon concouru à traduire la Bible, c'est peut-être aller trop loin, comme nous le dirons tout à l'heure. Cf. Hackspill, *Die äthiopische Evangelienübersetzung,* dans la *Zeitschrist für Assyriologie,* 1897, t. XI, p. 194-195.

Avant de terminer cette question, je veux signaler aux critiques une dernière recension, qui paraît encore peu connue. Elle est due aux missionnaires jésuites portugais du XVIIe siècle. Voir *Histoire de ce qui s'est passé au royaume d'Éthiopie es années 1624, 1625 et 1626. Tiré des lettres écrites et adressées au R. P. Mutio Viteleschi par le P. Gaspar Paez, S. J. Traduit de l'italien en françois* par P.-J.-B. de Machault, S. J., Paris. 1629, p. 225 et suiv. Il semble bien résulter de cette lettre du P. Paez que les missionnaires des débuts du XVIIe siècle ont non seulement traduit un certain nombre de nos Livres Saints en amharique ou corrigé le texte amharique antérieur de ces livres, mais encore qu'ils ont revu les Évangiles ghe'ez et les ont conformés à notre Vulgate. Nos bibliothèques peut-être ou celles d'Éthiopie recèlent des exemplaires de cette recension. Ne serait-ce pas aux mêmes travailleurs qu'il faudrait attribuer cette traduction des deux livres des Machabées, faite du latin en ghe'ez, il y a deux ou trois siècles, on ne sait par qui?

VIII. Date de la version éthiopienne primitive. — Selon Cayet (Pierre-Victor Palma, 1525-1610), nous devrions faire remonter notre version jusqu'aux temps apostoliques. (*Paradigmata de quatuor linguis orientalibus præcipuis, arabica, armena, syra, æthiopica,* Paris, 1596, p. 160.) Mais il n'en donne aucune preuve solide. Voir Le Long, *Bibliotheca sacra,* pars 1^a, cap. 2, sectio 6^a. Brian Walton, dans les *Prolegomena* de sa Polyglotte, cap. XV, *De lingua æthiopica et Scripturæ versione æthiopica,* a soutenu également que la version ghe'ez remontait à l'époque des Apôtres. Son opinion repose tout entière sur les deux points d'histoire suivants, que l'on suppose démontrés : la reine Candace du chap. VIII des Actes est une reine des Abyssins, et l'eunuque baptisé par le diacre Philippe convertit les Abyssins à la foi chrétienne. Malheureusement ni l'un ni l'autre de ces faits ne peut se soutenir. Voir Candace.

Si quelques écrivains ont trop vieilli la Bible ghe'ez, d'autres, par contre, l'ont trop rajeunie. Personne dans cette voie nouvelle n'est allé si loin que Paul de Lagarde. D'après lui, — nous avons déjà eu l'occasion de le dire, — la version éthiopienne aurait été traduite de l'arabe ou du copte après le XIVe siècle. Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des alten Testaments,* 1882, p. 28. C'est là une grossière aberration, bien étonnante dans un savant de cette valeur. Au XIVe siècle, nous avons rencontré un travail de recension; mais cette recension ne peut être confondue avec la version primitive. Gildemeister, dans une lettre à M. Gregory, datée du 20 avril 1882 (*Prolegomena ad Novum Testamentum græce,* editio 8^a, Tischendorf, t. III, p. 895), exprimait l'avis que notre version serait due à des Syriens monophysites du VIe ou du VIIe siècle. Sur quoi se fonde cette opinion? Principalement sur les deux arguments suivants. Et d'abord les chrétiens ne commencèrent guère à être nombreux en Abyssinie avant le VIe ou le VIIe siècle; et donc le besoin d'une Bible ghe'ez ne dut pas se faire sentir avant cette époque. En second lieu, certains mots de la version éthiopienne paraissent avoir une origine syriaque ou araméenne, ce qui fait supposer que les traducteurs étaient des Syriens, et sans doute des Syriens monophysites. Dans cette argumentation, on regrettera que la conséquence ne sorte aucunement des prémisses. On ne voit pas bien, en effet, pourquoi la Bible n'aurait dû être traduite qu'après une conversion en masse du peuple d'Abyssinie; et quant aux mots d'origine syriaque, même en admettant qu'ils soient bien d'origine syriaque plutôt que d'origine ghe'ez, qui nous prouve qu'ils sont entrés dans la langue ghe'ez précisément par les traducteurs de la Bible, et surtout quelle nécessité y a-t-il de supposer que ces traducteurs prétendus araméens étaient des monophysites du VIe et du VIIe siècle?

La grande majorité des auteurs, depuis Ludolf jusqu'à nos jours, s'accordent à dire que la version éthiopienne ne peut pas descendre plus bas que la fin du Ve siècle, et, ainsi formulée, cette thèse paraît bien assurée. Ce n'est pas certes que les témoignages historiques abondent pour la démontrer. Car nul auteur, soit grec, soit latin, ne peut nous renseigner sur ce sujet. On a bien cité quelquefois le passage où saint Jean Chrysostome nous dit que « les Syriens, les Égyptiens, les Indiens, les Perses, les

Éthiopiens et cent autres peuples ont traduit dans leur langue propre les dogmes » contenus dans l'Évangile de saint Jean. *In Joa. homil.* XXII, t. LIX, col. 32. Mais qui prouvera jamais que par ce mot d'« Éthiopiens », toujours si vague chez les anciens, Chrysostome entendait parler de nos Abyssins? Le premier argument sérieux qu'apportent les auteurs est le suivant. Il est certain qu'à la fin du ve siècle l'Église d'Abyssinie était fondée et que déjà elle était grande et prospère. Or une Église ne peut rester longtemps sans une traduction des Écritures. Il la faut à l'apôtre qui doit narrer au peuple l'histoire de la révélation et particulièrement l'histoire de Jésus-Christ et de ses premiers disciples. Il la faut encore pour le service de la prière et surtout pour les offices liturgiques, qui ne tardaient jamais alors à se faire dans la langue familière au peuple que l'on évangélisait. Nul doute par conséquent qu'il ait existé, à la fin du ve siècle, une version ghe'ez en Abyssinie. — Un second argument est tiré du témoignage des écrivains d'Éthiopie. Nous avons entendu plus haut abba Georges nous dire que l'Ancien Testament avait été traduit de l'hébreu en ghe'ez dès le temps de la reine de Saba. Évidemment ni la Bible ghe'ez n'a pour source immédiate l'hébreu, ni surtout elle n'a pu se faire à l'époque de Salomon. Mais quand il dit que le Nouveau Testament a été traduit par les neuf saints de Rome, si célèbres en Éthiopie, nous avons tout lieu de croire qu'il y a là une tradition fort respectable et que réellement les neuf saints ont concouru au travail de traduction des Écritures, et sans doute aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. Ces moines illustres étaient certainement qualifiés pour traduire du grec tous nos Livres Saints. Or à quelle époque vivaient les neuf saints de Rome? Précisément à la fin du ve siècle, c'est-à-dire juste à cette époque où l'on convient que la version ghe'ez était indispensable au bon fonctionnement de l'Église éthiopienne.

Ainsi raisonnent la grande majorité des critiques et des exégètes : Ludolf, *Hist. æth.*, Francfort, 1681, l. III, c. IV; *Comment. ad hist.*, Francfort, 1691, ad lib. III, cap. IV, n. XXVI; Jean Mill, *Novum Test. græcum*, Rotterdam, 1710, *Prolegomena*, p. 121; Michaelis, § IX *Præfationis ad Evangelium secundum Matth. ex versione æthiopici interpretis*, editum a Bode, Halle, 1749; Bode, *Præfatio ad Novi Testamenti versionis æthiopici interpretis latinam translationem*, Helmstadt, 1755; Dillmann, *Aethiopische Bibelübersetzung* (dans Herzog's *Real-Encyklopädie*); Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, Cambridge et Londres, 1881, Introduction, p. 86; Gregory, *Nov. Test. græce*, recensuit Tischendorf, editio 8^a major, t. III, *Prolegomena*, p. 894; Édouard König, *Einleitung in das alte Testament*, Bonn, 1893, p. 113; Goldschmidt, *Bibliotheca æthiopica*, Leipzig, 1893, p. 7; Cornill, *Einleitung in das alte Test.*, Fribourg, 1896, p. 338; Scrivener, *A plain Introd. to the criticism of the New Test.*, Cambridge, 1883, p. 409; Jülicher, *Einleitung in das Neue Test.*, Fribourg, 1894, p. 388; chez les catholiques de notre temps : Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n. 150; Kaulen, *Bibelübersetzung* [*äthiopische*], dans Wetzer et Welte's *Kirchenlexicon*, t. II, 1883; Cornely, *Cursus Scripturæ Sacræ, Introd.*, t. I, 1885, n. 142; Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico*, Rome, 1888, p. 33 et suiv.; Hackspill, *Die äthiopische Evangelienübersetzung*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XI, 1897, p. 150 et suiv. Bien plus, avec ces mêmes auteurs, sauf pourtant MM. Guidi et Hackspill, dont nous nous séparons ici, nous pensons que la version ghe'ez fut commencée avant l'arrivée des neuf saints et qu'il faut la faire remonter en partie à la seconde moitié du IVe siècle, parce que la traduction des principaux passages des Écritures et notamment des Évangiles s'impose dans la fondation d'une nouvelle Église.

Faut-il conclure de là que saint Frumence lui-même, le premier apôtre qui évangélisa l'Éthiopie, peu après 326, employa son zèle à traduire ou à faire traduire partie des Écritures? Ludolf et d'autres après lui l'ont pensé. Et cela n'est pas déraisonnable. Sans doute rien dans les traditions de l'Abyssinie ne confirme sûrement cette opinion; le Salâmâ que l'on appelle, en Éthiopie, traducteur des Écritures est bien plutôt le patriarche du même nom, qui revisa les Livres Saints au début du XIVe siècle, que le Salâmâ du IVe, autrement dit Frumentius. Mais les arguments tirés de la nécessité d'une version ghe'ez pour l'évangélisation de l'Abyssinie gardant toute leur force, à notre avis, aussi bien pour la fin du IVe siècle que pour la fin du ve, pourquoi ne penserait-on pas que l'apôtre Frumentius commença lui-même ce beau travail ou en prit du moins la haute direction?

Il est enfin un dernier point sur lequel nous nous séparons de plusieurs de ceux qui, comme nous, pensent que la version ghe'ez a été faite, en partie du moins, par les neuf saints de Rome. On a affirmé, et c'est, pensons-nous, M. Dillmann qui l'a dit le premier, que les traducteurs de la Bible éthiopienne, c'est-à-dire les neuf saints de Rome, étaient des monophysites; d'autres ont précisé davantage et ont dit, comme M. Gildemeister, que les traducteurs étaient des monophysites syriens (dans Gregory, *Prolegomena, loc. cit.*); enfin M. Guidi, *Traduzioni*, p. 34, et M. Hackspill, *Æthiop. Evang.*, p. 153, ajoutent qu'ils ont dû venir d'Arabie. En réalité, les neuf saints venaient d'Égypte et non d'Arabie, et de plus ils n'étaient pas monophysites. La Chronique des rois d'Abyssinie nous le fait entendre, en les appelant Saints de Rome et d'Égypte (R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, 1882, p. 97). Ce titre de Saints de Rome donné à des moines égyptiens n'a rien qui nous doive surprendre. En Abyssinie, comme dans tout l'Orient, les Romains et les Grecs de l'empire byzantin sont appelés Roumis; le grec même y est parfois nommé langue romaine, et l'empereur de Constantinople roi de Rome. (Voir Bibl. Nat., fonds ghez, n. 113, fol. 63-64, et d'Abbadie, *Catalogue*, n. 34.) Le fait que le nom de moines romains ait été donné et si religieusement conservé à ces saints personnages, par une Église qui s'est séparée des Grecs ou Roumis Melchites pour suivre les Jacobites d'Alexandrie, nous persuade non seulement qu'à cette époque l'Église d'Abyssinie était toujours fidèle à la vraie foi, mais que de plus ces moines eux-mêmes n'étaient pas des monophysites, comme l'a pensé M. Dillmann (*Zur Geschichte des axumit. Reichs*, Berlin, 1880, p. 26). Le passage des Chroniques, où il est dit que les saints de Rome « réformèrent la foi », selon la traduction de M. Dillmann, n'est pas de nature à infirmer notre opinion, car il faut tout lire. Le texte du n. 141 de la Bibliothèque nationale dit en effet : ወአስተረትዑ ፡ ሃይማኖተ ፡ ወሥርዓተ ፡ ምንኵስና ፡ *ua'asetarate'u hâyemânôta uasere'âta menekuesenâ*, ce qui peut se traduire par : « Ils réglèrent ce qui concerne la foi et l'observance monastique. » Ce sens, à supposer qu'il faille tant tenir compte d'une appréciation venue après coup à l'esprit d'un rédacteur monophysite, est d'autant plus admissible que, par rapport à l'observance monastique, les saints de Rome n'eurent pas à réformer, mais à établir. Jusque-là, le monachisme n'avait pas pénétré en Abyssinie, et c'est avec les neuf Saints que nous voyons apparaître les ordres religieux. Aussi tous les monastères d'Abyssinie se réclament-ils d'abba 'Aragâuî, l'un des neuf Saints, comme de leur premier fondateur. Nous avons d'ailleurs une autre preuve qui nous paraît décisive dans la question. L'un des neuf Saints, abba Panețaléuôn, fut regardé comme un homme de Dieu et consulté dans les cas les plus graves par le roi Kaleb, autrement dit Élesban. Or, l'orthodoxie d'Élesban, honoré comme saint chez les Latins aussi bien que chez les Grecs, ne saurait être mise en suspicion. Il n'est donc pas probable qu'abba Panețaléuôn, l'ami et le conseiller du saint roi, ait été un mo-

nophysite, ni par conséquent aucun de ses frères en religion.

Pour conclure cette étude, nous dirons avec M. Dillmann, *Vet. Testament. æthiop.*, t. v, *Præfatio,* que la Bible éthiopienne, considérée au point de vue critique, n'est pas sans valeur, quoiqu'elle ne soit pas exempte de défauts. Quelles que soient les variantes de ses nombreux exemplaires et la jeunesse relative de ses manuscrits, — les plus anciens sont du XIIIe siècle, — elle nous offre le même intérêt, elle a pour nous à peu près le même prix que les copies grecques colportées en Égypte au ve et au vi^e^ siècle. Cf. Bachmann, *Dodekapropheton æth.*, Heft I, p. 7. Et si l'on néglige les mille et une minuties de la critique verbale pour ne considérer que l'exactitude, la fidélité du sens, — ce qui est au fond la seule chose importante, — la valeur de la Bible ghe'ez est encore bien autrement grande. Nul doute qu'elle ne soit dans sa substance conforme aux textes grecs dont elle dérive. L. MÉCHINEAU.

ETHNAN (hébreu: *'Étnân,* « récompense »; Septante: Ἐσεννών; *Codex Alexandrinus:* Ἐθνακί), descendant de Juda, un des fils qu'Assur, père de Thécua, eut de Halaa, une de ses femmes. I Par., IV, 5-7.

ETHNARQUE, titre grec de dignité, ἐθνάρχης, qu'on donnait à celui qui était à la tête d'un peuple, mais qui n'avait pas les insignes et l'autorité d'un roi. C'est le nom qui est donné dans le texte grec à Simon Machabée, I Mach., XIV, 47; XV, 1, 2; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 6, et à celui qui gouvernait Damas, du temps de saint Paul, pour le roi Arétas. II Cor., XI, 32. Dans I Mach., XIV, 47, et XV, 1, la Vulgate rend ἐθνάρχης par *princeps gentis;* I Mach., XV, 2, elle ne l'a pas traduit; II Cor., XI, 32, elle l'explique par *præpositus gentis.* — Archélaüs, fils d'Hérode le Grand, qui hérita d'une partie de ses États, en particulier de la Judée, Matth., II, 22, ne reçut de l'empereur Auguste que le titre d'ethnarque, Josèphe, *Bell. jud.*, II, VI, 3, et c'est celui qu'il porte sur ses monnaies. Voir ARCHÉLAÜS, t. I, fig. 247, col. 927.

1. ÉTIENNE (Στέφανος, « couronne; » Vulgate: *Stephanus*; probablement l'équivalent d'un nom hébreu ou araméen, d'après la tradition *Keliel*), premier diacre et premier martyr.

I. *Son ministère comme diacre.* — On croit communément que c'était un Juif helléniste. Il apparaît pour la première fois dans l'histoire de l'institution des diacres. Act., VI, 6. Les Juifs hellénistes fixés à Jérusalem formaient souvent des communautés distinctes de celles des Juifs parlant araméen. Ceux d'entre eux qui s'étaient convertis se plaignirent que leurs veuves étaient négligées dans les aumônes des fidèles. Il ne s'agit pas d'aumônes particulières, autrement le mal n'aurait pas été si facilement constaté. Sans accuser les Apôtres de négligence, on constate qu'il y avait, non un vice d'organisation, mais un service à créer, dans une administration nouvelle. Les Apôtres y pourvoient en nommant des diacres. L'imposition des mains qui leur est conférée à la suite d'une prière montre qu'ils reçoivent en même temps un pouvoir et une grâce. I Tim., IV, 14. L'antiquité chrétienne a considéré comme les premiers diacres les sept qui furent alors choisis, et cet office s'est perpétué dans chaque Église. Étienne était à leur tête, soit qu'il ait eu une véritable prééminence, soit qu'il paraisse le premier à cause du rôle qu'il allait jouer. Il était « plein de foi et de l'Esprit-Saint », Act., VI, 5, et se montra bientôt le coopérateur des Apôtres même dans la prédication. Son ministère s'exerça surtout au milieu des Juifs hellénistes, parmi lesquels les Apôtres avaient probablement moins d'accès; ils semblent avoir appartenu à deux synagogues, dont l'une comprenait, outre les affranchis, les gens de Cyrène et d'Alexandrie; l'autre, ceux de Cilicie et d'Asie. Ces Juifs furent impuissants à lutter contre un homme également versé dans l'Écriture et la tradition judaïque, animé d'une conviction ardente, orné du don des miracles. Ils le dénoncèrent. Étienne fut conduit devant le sanhédrin, qui siégeait probablement alors dans la salle Gazith, située, d'après la Mischna, dans les grands édifices qui entouraient le Temple proprement dit, actuellement au sud-ouest de la mosquée d'Omar.

II. *Son discours.* — On a proposé les opinions les plus contradictoires au sujet du discours d'Étienne, chacun s'efforçant d'y trouver un sens unique, un thème qui en expliquât toutes les variations. Mais il est naturel de penser qu'Étienne a dû s'occuper des deux chefs d'accusation dirigés contre lui, savoir qu'il avait proféré des blasphèmes contre la Loi et contre le Temple. Act., VI, 11, 13-14, d'autant que c'étaient, d'après les témoins, les deux motifs ordinaires de sa prédication; et on devait attendre de son tempérament, ardent à la lutte, qu'il ne se tiendrait pas sur la défensive, mais profiterait de cette circonstance solennelle pour faire une profession de foi en Jésus. Les Juifs croyaient le Temple indispensable au culte de Dieu, parce qu'on ne pouvait l'adorer que là, de telle sorte que l'action de Dieu y était, pour ainsi dire, liée. Étienne reprend toute l'histoire sainte depuis Abraham pour montrer comment Dieu a exercé ses miséricordes les plus choisies en tous lieux, en Chaldée, en Égypte, dans le pays de Madian comme dans le pays de Chanaan, et quand Dieu eut permit à David de lui élever un temple par les mains de son fils Salomon, Salomon lui-même, dans sa prière, a constaté qu'il ne pouvait renfermer Dieu. C'est incontestablement l'idée principale du discours. Mais Étienne y a greffé une autre pensée. En chemin il rencontre Moïse, qu'il était accusé de blasphémer. Il renchérit sur l'éloge qu'en faisaient les Saints Livres, il montre que ce sont les Juifs qui l'ont négligé, méconnu, comme tous les hommes de Dieu, et tandis que Moïse avait annoncé le Prophète, ils ont trahi et mis à mort le Juste promis par les prophètes. Est-il étonnant que cette pensée douloureuse ait donné alors une énergie véhémente à son apostrophe? Act., VII, 51-53. — Mais s'il y a comme un double sujet traité dans le discours, l'unité de la contexture est si parfaite, qu'il est impossible d'y trouver deux discours parallèles. — On a depuis longtemps dressé la liste des divergences qui se rencontrent entre le discours d'Étienne et l'Ancien Testament représenté par la Vulgate. On a même renoncé à les expliquer par des subtilités, depuis que Melchior Cano a fait remarquer qu'en somme saint Étienne a pu se tromper, puisqu'il n'a pas écrit son discours sous la motion de l'inspiration scripturaire, et que saint Luc ne se trompait pas en le rapportant tel quel. En réalité, il n'y a qu'une erreur caractérisée qu'on puisse rapporter à un défaut de mémoire, c'est l'achat par Abraham du tombeau de Sichem, Act., VII, 16; il fallait dire Jacob. Le mode des autres divergences caractérise bien la méthode d'Étienne. Tantôt il suit les Septante, lorsqu'il conduit en Égypte soixante-quinze personnes, et lorsqu'il considère l'idolâtrie reprochée par Amos, V, 25, comme pratiquée dans le désert, avec la mention de Remphan; tantôt il suit une tradition juive dont nous pouvons constater l'existence par Philon, Josèphe ou les *midraschim,* lorsqu'il place la vocation d'Abraham en Mésopotamie, Act., VII, 2; son départ pour Chanaan après la mort de son père, ℣. 4; le tombeau des patriarches à Sichem, ℣. 16; lorsqu'il énumère deux périodes de quarante ans dans la vie de Moïse, ℣℣. 23, 30. D'autres fois enfin, il cite librement le texte sacré, s'attachant à l'esprit beaucoup plus qu'à la lettre, lorsque (℣℣. 6 et 7), citant Gen., XV, 13, il ajoute quelque chose qui allait à son thème d'après Exod., III, 12; lorsqu'il mentionne que Moïse était un enfant agréable « à Dieu », ℣. 20, que son éducation dans la sagesse des Égyptiens avait rendu

puissant en paroles, ỳ. 22; lorsqu'il dit que Moïse trembla de frayeur au Sinaï et que la Loi fut promulguée par le ministère des anges, ỳỳ. 38, 53; surtout lorsqu'il remplace Damas par Babylone dans le texte d'Amos, ỳ. 43. Mais, quoi qu'il en soit de ces détails, l'exégèse d'Étienne, s'affranchissant d'une exactitude matérielle inutile à sa démonstration, est cependant pénétrante et littérale dans le bon sens du mot; le premier il a mis en relief dans l'histoire d'Israël le caractère universel du plan divin. Son discours montre qu'il avait approfondi l'esprit de l'Écriture, et que, tout en suivant de préférence les Septante, il n'ignorait pas les traditions plus purement juives, traditions dont il nous est d'ailleurs impossible de contrôler la valeur.

III. *Sa mort.* — Les Juifs, irrités du discours de saint Étienne, l'entraînèrent hors de Jérusalem et le lapidèrent. Act., VII, 56-58. Le double caractère d'exécution légale et de fureur populaire qu'on remarque dans la mort du premier diacre Étienne est en parfaite conformité avec la situation historique. Les Romains s'étaient réservé le droit du glaive. Les Juifs ont dû choisir une circonstance favorable, par exemple la disgrâce de Pilate, en l'an 35 ou 36, l'absence d'un gouverneur en titre leur laissant plus de liberté. Même alors ils ont dû juger prudent de conduire les choses de manière à s'excuser auprès des Romains sur l'emportement aveugle de la foule, pendant qu'ils gardaient à cause des leurs certaines apparences légales. C'est ainsi qu'ils surent s'exempter de porter un jugement formel tout en procédant à la lapidation selon la loi de Moïse, qui obligeait les témoins à jeter les premières pierres. La mort d'Étienne fut aussi semblable à celle de Jésus que la mort d'un homme peut ressembler à celle d'un homme-Dieu. Jésus lui était apparu dans le tribunal debout pour le soutenir dans la lutte, Act., VII, 55; il confessa encore sa divinité en lui remettant son esprit, ỳ. 58, et il expira en priant pour ses bourreaux, ỳ. 59. Il semble que les chrétiens furent empêchés de s'occuper de sa sépulture, et c'est ce que l'auteur des Actes, VIII, 2, insinue en mentionnant la persécution qui éclata alors avant de dire qu'Étienne fut enseveli avec une certaine pompe religieuse par « des hommes pieux », probablement des Juifs modérés et sincères, amis personnels du martyr. On ignora le lieu où reposait son corps jusqu'à la révélation accordée au prêtre Lucien, en 415, à Caphargamala, probablement Djemmala, à sept heures au nord de Jérusalem. Ses reliques furent alors transportées dans l'église de Sion, puis dans la basilique que l'impératrice Eudocie fit bâtir, en 460, sur le lieu même de la lapidation, d'après le témoignage contemporain de Basile de Séleucie, *Orat.* XLI, t. LXXXV, col. 469, auquel toute la tradition primitive a fait écho. Ce sanctuaire, enseveli dans l'oubli, a été restauré par les Pères Dominicains français, qui ont relevé l'église d'Eudocie sur les premières fondations. Une école d'Écriture sainte, fondée dans le même lieu, s'efforce de faire revivre l'esprit d'Étienne, dont on a tout dit lorsqu'on l'admire, avec Basile de Séleucie, comme « ayant imité Paul avant Paul lui-même ou plutôt comme ayant été le maître de Paul ». *Orat.* XLI, t. LXXXV, col. 463. L'importance historique et doctrinale d'Étienne est universellement reconnue, et l'accusation de ses ennemis est le titre authentique qui fait de lui le précurseur de l'Apôtre des Gentils. — Voir Karl Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892; J. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte,* in-8°, Gotha, 1895; M. J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem,* in-8°, Paris, 1894. J. LAGRANGE.

2. **ÉTIENNE (APOCALYPSE D')**, œuvre apocryphe qui n'est connue que de nom. Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 766.

ÉTOFFES, matières tissées servant à confectionner des vêtements, des tentures, etc. — 1° Les Hébreux employaient pour la fabrication de leurs étoffes la laine, le lin ou byssus, la soie, Ezech., XVI, 10; peut-être après la captivité, le coton, Esth., I, 6 (voir COTON, col. 1055); et pour les étoffes plus grossières, les poils de chèvre et de chameau. Voir CILICE, COTON, LAINE, LIN, SOIE. Parfois ces étoffes étaient importées chez eux toutes fabriquées. Voir col. 884, 885, 888. — 2° Le tisserand, *'orêg,* fabriquait les étoffes communes, voir TISSERAND, et les femmes filaient et tissaient à la maison la laine et le lin pour obtenir d'autres étoffes qu'elles pouvaient soit utiliser, soit vendre à leur profit. Exod., XXXV, 25; IV Reg., XXXII, 7; Prov., XXXI, 13. Dans certaines familles, les femmes avaient réputation d'habileté pour ce genre de travail. I Par., IV, 21. On cousait ensuite les étoffes pour en confectionner des vêtements. Ezech., XVI, 16. — 3° Outre les étoffes communes, les Hébreux savaient façonner ou achetaient des étoffes brodées, voir BRODERIE, ou de couleurs différentes. Voir col. 1067. H. LESÈTRE.

1. **ÉTOILE** (hébreu : *kôkâb;* Septante : ἀστήρ; Vulgate : *stella*), en général, tout astre du firmament, autre que le soleil et la lune, et spécialement ceux qu'on appelle étoiles fixes. Sur les autres étoiles, voir COMÈTE, PLANÈTE.

I. *Au sens littéral.* — 1° C'est Dieu qui a fait les étoiles. Gen., I, 16; Ps. VIII, 4; CXXXV, 9. — 2° Il leur a donné à chacune une grandeur et un éclat différents. I Cor., XV, 41. — 3° Il les a créées en nombre incalculable, et lui seul en connaît le nombre. Ps. CXXXVI, 4. La multitude des étoiles frappait d'admiration les Hébreux, qui ne pouvaient pas fouiller comme nous les profondeurs du firmament à l'aide du télescope, mais qui, dans un ciel presque toujours pur, apercevaient chaque nuit beaucoup plus d'étoiles que nous n'en voyons à l'œil nu dans nos climats. Avec le sable de la mer, les étoiles servent, dans la Sainte Écriture, à donner l'idée de ce qui est innombrable, et en particulier de la multitude des enfants d'Abraham. Gen., XV, 5; XXII, 17; XXVI, 4; Exod., XXXII, 13; Deut., I, 10; X, 22; XXVIII, 62; I Par., XXVII, 23; II Esdr., IX, 23; Eccli., XLIV, 23; Jer., XXXIII, 22; Dan., III, 36; Nah., III, 16. — 4° Un ordre admirable règne parmi les étoiles. Jud., V, 20; Sap., VII, 19, 29; XIII, 2; Jer., XXXI, 35; Eccli., XLIII, 10. « Les étoiles donnent la lumière chacune à leur poste, et elles se réjouissent. On les appelle, et elles disent : Nous voici, et elles brillent avec allégresse devant celui qui les a faites. » Bar., III, 34, 35. Sur l'ordre des étoiles, voir CONSTELLATIONS. — 5° Par leur splendeur, leur nombre et leur harmonie, les étoiles chantent la louange du Seigneur, Job, XXXVIII, 7; Ps. XVIII, 1; CXLVIII, 3; Dan., III, 63. — 6° Un des crimes des idolâtres a été de ne pas reconnaître la nature des étoiles et de rendre les honneurs divins à la « milice du ciel ». Deut., XVII, 3; IV Reg., XVII, 16; XXI, 3, 5; XXIII, 4, 5; II Par., XXXIII, 3; Jer., VIII, 2; XIX, 13; Amos, V, 26; Soph., I, 5; Act., VII, 42. — 7° Dieu est le maître des étoiles, et il peut, quand il veut, voiler leur lumière. Job, IX, 7; Is., XIII, 10; XXXIV, 4; Ezech., XXXII, 7; Joel, II, 10; III, 15. — 8° Aux approches du dernier jugement, il y aura des signes dans les étoiles, Luc., XXI, 25, et les étoiles tomberont du ciel. Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 25. Cette chute des étoiles doit s'entendre soit d'un mouvement réel dans le monde sidéral, qui donnera aux étoiles fixes l'apparence d'étoiles filantes, soit d'une violente agitation de la terre, pendant laquelle ses habitants attribueront aux astres le mouvement qui les entraînera eux-mêmes. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il n'est point dit que les étoiles tomberont sur la terre. De plus, il n'est pas certain que cette chute des étoiles doive se prendre dans le sens littéral. Dans d'autres passages de la Sainte Écriture, des phénomènes analogues annoncés par les prophètes n'étaient que figuratifs. Agg., II, 7; Joel, II, 28, 32; Is., XIII, 9, 10; cf. Apoc., VI, 13; VIII, 10. 12; IX, 1. On pourrait aussi ramener la phrase de S. Matthieu, XXIV, 29 : « Les étoiles tombe-

ront du ciel », à celle de S. Marc, XIII, 25 : « Les étoiles du ciel seront tombantes, » et entendre le verbe πίπτειν, *cadere*, d'un déclin, d'un obscurcissement plus ou moins complet. Cf. Andr. Flachs, *De casu stellarum in fine mundi*, dans le *Thesaurus novus*, de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 282-287. — 9° L'étoile du matin, Eccli., L, 6, est la planète Vénus. Voir LUCIFER. Sur les étoiles que mentionne Job, XXXVIII, 31, voir PLÉIADES.

II. *Au sens figuré.* — 1° Dieu seul est élevé au-dessus des étoiles, c'est-à-dire souverainement grand. Job, XXII, 12. La créature qui place sa demeure dans les étoiles est animée d'un fol orgueil et mérite une chute humiliante. Abd., 4; Dan., VIII, 10. — 2° Les étoiles brillantes sont le symbole des justes. Eccli., L, 6; Dan., XII, 3. — 3° Les étoiles qui ne sont pas sans tache aux yeux de Dieu désignent les anges. Job, XXV, 5; cf. XV, 15. — 4° Les onze étoiles qui adorent Joseph sont ses onze frères, qui doivent s'incliner devant lui en Égypte. Gen., XXXVII, 9. Les sept étoiles de l'Apocalypse, I, 16, 20; II, 1, 28; III, 1, sont les sept Églises auxquelles s'adresse l'Apôtre. Les douze étoiles qui entourent la tête de la femme sont les douze Apôtres et leurs successeurs, peut-être aussi la multitude des fidèles formant les douze tribus du peuple nouveau. Apoc., XII, 1. — 5° L'étoile de Jacob, Num., XXIV, 17, est le Messie, que saint Jean représente comme l'étoile splendide du matin. Apoc., XXII, 16. L' « étoile de Jacob » désignait si certainement le Messie aux yeux des Juifs, qu'à l'époque du soulèvement de ceux-ci sous le règne d'Hadrien, le chef de l'insurrection entraîna ses compatriotes en prenant le nom de Barcochébas, « fils de l'étoile. » Cf. de Champagny, *Les Antonins*, Paris, 1875, t. II, p. 71; Fr. Miège, *De stella et sceptro bileamico*, dans le *Thesaurus novus*, t. I, p. 423-435. — 6° Les étoiles qui s'obscurcissent sont le symbole de la tristesse qui frappe le vieillard. Eccle., XII, 2. H. LESÈTRE.

2. ÉTOILE DES MAGES. — I. DONNÉES ÉVANGÉLIQUES. — Saint Matthieu, II, 1-12, est seul à raconter l'histoire du voyage et de l'adoration des mages. Voici ce qui, dans son récit, se rapporte à l'étoile. 1° Les mages ont vu *son* étoile (αὐτοῦ τὸν ἀστέρα), l'étoile du roi des Juifs qu'ils viennent adorer. Le texte ne dit pas à quel signe ils l'ont reconnue, si ce signe a été le résultat d'une inspiration intérieure, ou s'il a consisté pour eux dans la conformité de l'apparition stellaire avec certaines données connues d'avance. D'après quelques Pères de l'Église, la prophétie de Balaam : « Une étoile se lèvera de Jacob, » Num., XXIV, 17, aurait été connue en Orient et interprétée dans un sens littéral; les mages auraient vu dans l'étoile de l'Épiphanie cette étoile prophétique. Origène, *Contra Cels.*, I, 60, t. XI, col. 769-771 (et la note 78); Pseudo-Basile, *Homilia in sanctam Christi generat.*, 5, t. XXXI, col. 1464; S. Ambroise, *In Luc.*, II, 48, t. XV, col. 1570. Cette interprétation littérale ne peut pas être admise. L'étoile des mages ne sort pas de Jacob, mais elle apparaît en Orient et conduit à Jacob, au Messie, son descendant. — Saint Augustin, *Serm.* CCI, *in Epiph.* 3, t. XXXVIII, col. 1031, et saint Léon, *Serm.* XXXIV, *in Epiph.* IV, 3, t. LIV, col. 245, supposent une illumination intérieure avertissant les mages en même temps que l'étoile apparaît. Toujours est-il que les mages parlent en hommes convaincus que l'étoile qu'ils ont vue est *son* étoile. — 2° Ils ont vu l'étoile « en Orient », dans le pays d'où ils viennent, plus ou moins loin à l'est de Jérusalem. Ils savaient par les prophéties que le Messie devait naître en Judée; il leur a donc suffi de voir apparaître l'étoile indicatrice pour se déterminer à partir. Le texte ne dit nullement que l'étoile les a accompagnés pendant cette première partie du voyage; le verbe εἴδομεν, *vidimus*, est à un temps passé, l'aoriste, et suppose un phénomène qui a déjà cessé. Si d'ailleurs l'étoile avait continué à se montrer pendant le voyage et jusqu'à Jérusalem, les mages auraient pu la faire remarquer à Hérode. — 3° Renseignés sur le lieu de naissance du Messie, les mages partent de Jérusalem; « et voici que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les précédait, jusqu'à ce qu'elle arrivât et s'arrêtât au-dessus de l'endroit où était l'enfant. En voyant l'étoile, ils furent remplis de la plus grande joie. » A la manière dont parle l'évangéliste, καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, *et ecce stella*, il est évident que la réapparition de l'étoile est inattendue. C'est l'étoile que les mages « avaient vue » en Orient, mais qu'ils n'avaient pas revue depuis leur départ. Sa réapparition les comble de joie, parce qu'elle est le signe qu'ils ne se sont pas trompés et que Dieu les conduit toujours. Cette nouvelle assurance détruit en eux la mauvaise impression qu'avaient pu produire l'ignorance, le trouble et les hésitations d'Hérode et de ses sujets. Par-dessus tout, l'étoile a ceci de remarquable, qu'elle marche devant les mages et s'arrête au-dessus de l'endroit où se trouve l'enfant.

II. EXPLICATION DU PHÉNOMÈNE. — 1° Pour les anciens, l'étoile des mages a été un astre miraculeux. Saint Ignace martyr, *Ad Ephes.*, 19, t. V, col. 753, en dit ce qui suit : « Une étoile brilla dans le ciel avec une splendeur qui l'emporta sur toutes les autres étoiles; sa lumière était indescriptible, et sa nouveauté frappa de stupeur. Tous les autres astres avec le soleil et la lune firent cortège à l'étoile, et celle-ci étendit sa lumière sur tout le reste. » Cette manière de parler est probablement figurée; car, si l'étoile des mages avait eu cet éclat merveilleux, d'autres mages en auraient été frappés et les documents de l'époque en feraient mention. — 2° En 1603, l'astronome Képler observa une conjonction de Jupiter et de Saturne au mois de décembre. Au printemps suivant, Mars se rapprocha des deux planètes précédentes, et à l'automne se montra au milieu de ces trois astres une étoile nouvelle de grand éclat. Képler supposa que les choses avaient pu se passer de même à l'époque des mages. De fait, il reconnut qu'en l'an 747 de la fondation de Rome, Jupiter et Saturne s'étaient trouvés réunis dans la constellation des Poissons, où Mars était venu les rejoindre au commencement de l'année suivante. Cette conjonction dut attirer l'attention des mages, et une étoile, pareille à celle de 1604, put leur apparaître. « Cette étoile, écrit Képler, ne faisait partie ni des comètes ordinaires ni des nouveaux astres, car elle fut l'objet d'un miracle particulier, qui la fit mouvoir dans la partie inférieure de l'air. Tant qu'elle parut se lever et se coucher comme les autres, elle attira l'attention des astronomes chaldéens par sa nouveauté, sans leur donner aucune indication particulière. Mais quand ils la virent descendre, s'avancer peu à peu vers l'occident et enfin y disparaître, les mages se décidèrent à la suivre, et, en se rappelant le chemin de l'étoile, ils vinrent en Judée. » *Opera omnia*, Francfort, 1858, t. IV, p. 346. — 3° Sepp, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 92, prend plus à la lettre la conception de saint Ignace. D'après les tables astronomiques, il y a eu aux mois de mai, d'août et de décembre 747, une triple conjonction de Jupiter et de Saturne. « Cette triple conjonction a été accompagnée de l'apparition d'un corps lumineux extraordinaire, ayant un éclat semblable à celui des étoiles fixes, et ce corps lumineux était le résultat de cette constellation si remarquable. » De mars à mai 748, Mars, le soleil, Mercure et Vénus s'approchèrent assez des deux autres planètes pour constituer un ensemble extraordinaire et mystérieux. — 4° D'autres ont voulu reconnaître dans l'étoile des mages une comète, voir col. 876; une étoile temporaire, comme celles que purent observer Tycho-Brahé en 1572, Képler en 1604, et d'autres astronomes depuis lors, etc. Cf. Fr. Miège, *De stella a magis conspecta*, dans le *Thesaurus novus*, t. II, p. 118-122; Roth, *De stella a magis conspecta*, Mayence, 1865; Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin, 1825, t. II, p. 399. — 5° Aucune de ces hypothèses ne répond complètement

aux exigences du texte évangélique. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matthæum,* Paris, 1892, p. 85-87. Nul des astres en question ne peut se prêter à la fois à ne paraître qu'en Orient pour disparaître ensuite jusqu'à Jérusalem; à reparaître tout d'un coup à la sortie de Jérusalem et à suivre pendant plusieurs heures la direction du nord au sud, absolument contraire à toutes les règles astronomiques; à se tenir assez près du sol pour pouvoir guider des voyageurs; enfin à s'arrêter net au-dessus d'une maison de Bethléhem. — 6° Toutes ces conditions ont pu, au contraire, être remplies par un simple météore miraculeux suscité par Dieu pour la circonstance. Ce météore a-t-il été une réalité ou une simple apparence? A-t-il été vu des mages seuls ou de beaucoup d'autres? Il n'importe. Mais le miracle est indispensable pour rendre compte du récit évangélique. Comme rien n'oblige ici à chercher le surnaturel au delà du strict nécessaire, on doit abandonner l'idée de Képler faisant mouvoir une vraie étoile dans la partie inférieure de l'air. Un simple météore, un astre qui n'avait de commun avec les autres que l'apparence, a dû suffire. La puissance divine l'a conduit, en dehors de toutes les lois astronomiques, pour le faire paraître et disparaître à son gré, le pousser du nord au sud de Jérusalem à Bethléhem, l'abaisser assez pour guider des voyageurs sur une route, et enfin l'arrêter au-dessus d'une maison. H. Lesêtre.

ÉTOUPE (hébreu : *ne'ôrêṭ;* Septante : στυππίον; Vulgate : *stuppa*), résidu qui provient du peignage du lin ou chanvre. Les brins de l'étoupe sont si courts, qu'on n'en peut faire de fil solide, et si légers, qu'ils flambent sitôt qu'on les approche du feu. — 1° Les liens avec lesquels on attachait Samson se brisaient sous son puissant effort aussi facilement qu'un fil d'étoupe au contact du feu. Jud., xvi, 9; cf. xv, 14. — 2° Isaïe, i, 31, annonce à son peuple coupable que sa force deviendra semblable à l'étoupe. — 3° Lorsque les trois compagnons de Daniel furent jetés dans la fournaise ardente par ordre de Nabuchodonosor, on entretenait la flamme en y jetant sans interruption des étoupes avec du naphte, de la poix et des menues branches. Dan., iii, 46. — 4° L'Ecclésiastique, xxi, 10, compare l'assemblée des pécheurs à un amas d'étoupe (στυππεῖον συνηγμένον), destinée à périr par le feu. (Cf. Mal., iv, 1.) H. Lesêtre.

ÉTRANGER (hébreu : *gêr,* par opposition à l'homme du pays, *'ézrâḥ; ṭôšâb,* celui qui habite le pays sans y être né, Gen., xxiii, 4; *zâr,* l'étranger dans le sens hostile, Ps. cix (cviii), 11; Prov., vi, 1; Is., i, 2; xxv, 2, 5; Jer., li, 2, etc.; Septante : προσήλυτος, l'étranger établi dans le pays; πάροικος, ἀλλογενής; Vulgate : *advena, alienigena, alienus, colonus, peregrinus*), habitant de la Palestine qui n'est pas Hébreu de naissance. L'étranger proprement dit, qui n'est pas né en Palestine et qui n'y est pas régulièrement établi, s'appelle en hébreu *nokrî.*

I. Leur présence au milieu des Hébreux. — Dès le désert, une foule d'étrangers se joignent aux Hébreux fugitifs. Exod., xii, 19. Leur nombre est assez considérable pour que la loi mosaïque ait à s'occuper de régler leur sort. Dans la suite, plusieurs d'entre eux arrivent à occuper des situations importantes en Palestine. L'Iduméen Doeg est le plus considérable des pasteurs de Saül. I Reg., xxi, 2. Urie l'Héthéen est un des officiers de l'armée de David. II Reg., xi, 6. C'est Ornan, le Jébuséen, qui vend à David l'emplacement sur lequel sera bâti le Temple. II Reg., xxiv, 18. Lorsque Salomon entreprend la construction de l'édifice, il fait le dénombrement des étrangers (*proselyti*) qui habitent sur la terre d'Israël, et il s'en trouve cent cinquante-trois mille six cents en état d'exécuter d'assez rudes travaux. Trois mille six cents d'entre eux sont choisis pour remplir les fonctions de contremaîtres, les cent cinquante mille autres travaillent sous leurs ordres. II Par., ii, 17, 18. Les étrangers étaient donc nombreux alors en Palestine, et le sort qu'on leur assurait, même à l'époque des corvées salomoniennes, leur paraissait préférable au séjour dans un autre pays. Il faut remarquer néanmoins que la plus grande partie de ces hommes soumis à la corvée n'étaient pas des étrangers venus d'ailleurs, mais les anciens habitants des pays assujettis par les Israélites.

II. Esprit de la législation a l'égard des étrangers. — De même que le Seigneur ordonne aux Hébreux de bien traiter l'esclave, parce qu'eux-mêmes ont été esclaves en Égypte, Deut., xvi, 12, ainsi il prescrit la bienveillance envers l'étranger, parce que les Hébreux ont été eux-mêmes étrangers en Égypte. Exod., xxii, 21; xxiii, 9; Lev., xix, 34. Une reconnaissance spéciale est même ordonnée envers les Égyptiens, à cause du séjour que les Hébreux ont fait dans leur pays. Deut., xxiii, 7, 8. Il ne faut pas être désagréable à l'étranger, Exod., xxiii, 9; les Hébreux doivent, au contraire, le traiter comme un indigène et l'aimer comme eux-mêmes. Lev., xix, 33, 34. Car le Seigneur lui-même aime l'étranger et lui donne nourriture et vêtement. Deut., x, 18-19. L'étranger est, en effet, un être faible et sans défense, et, dans bon nombre de textes où ses droits sont réglés, il est mis au même rang que la veuve et l'orphelin. Ces recommandations si bienveillantes sont rappelées dans la suite par les prophètes. On ne doit pas se montrer injuste envers l'étranger, Jer., vii, 6; Zach., vii, 10; cf. Ezech., xxii, 7; on doit le traiter comme l'indigène, Ezech., xlvii, 22; c'est le Seigneur qui le garde, Ps. cxlv, 9, et qui entre en jugement contre ses oppresseurs. Mal., iii, 5. La législation mosaïque contraste donc singulièrement, par l'esprit qui l'anime envers les étrangers, avec les coutumes en vigueur chez tous les autres peuples, au milieu desquels l'étranger apparaissait comme un être sans aucun droit et était traité en ennemi, sans nul recours possible contre l'injustice.

III. Droits des étrangers. — 1° *Droits civils.* — L'étranger a droit à l'égalité devant la justice. C'est là un point sur lequel la loi revient à plusieurs reprises. Lev., xxiv, 22; Num., xv, 15; Deut., i, 16; xxiv, 17; xxvii, 19. Les villes de refuge sont ouvertes à l'étranger comme à l'Hébreu, en cas de meurtre involontaire. Num., xxxv, 15. L'Iduméen, frère de l'Hébreu, et l'Égyptien peuvent obtenir la naturalisation à la troisième génération. Deut., xxiii, 7, 8. L'Ammonite et le Moabite ne peuvent l'obtenir, même après la dixième. Deut., xxiii, 3. Quant aux Chananéens, le mariage est interdit avec eux. Deut., vii, 3. L'étranger qu'on fait travailler a droit à son salaire le jour même. Deut., xxiv, 14, 15. Il peut se vendre comme esclave, Lev., xxv, 45; mais il peut aussi avoir des esclaves, même hébreux. Lev., xxv, 35, 47. Voir Esclaves. L'étranger a part aux fruits, grains, raisins, olives, qu'on laisse dans les champs après la récolte, Lev., xix, 20; xxiii, 22; Deut., xxiv, 19, 20; aux produits naturels de la terre pendant l'année sabbatique, Lev., xxv, 6; aux festins célébrés à l'occasion du payement des dîmes et des fêtes. Deut., xiv, 29; xvi, 11, 14; xxvi, 11; Tob., i, 7. Il peut manger la bête morte interdite à l'Hébreu. Deut., xiv, 21. Par contre, l'usure, ou plutôt l'intérêt prélevé sur le prêt, défendue vis-à-vis de l'Hébreu, est permise avec l'étranger (*nokrî*). Deut., xxiv, 19, 20. — 2° *Droits et devoirs religieux.* — L'étranger qui s'agrége au peuple hébreu par la circoncision est admis à manger la Pâque. Exod., xii, 48, 49. Voir Prosélyte. S'il n'accepte pas la circoncision, la participation à la Pâque et aux mets provenant des sacrifices lui est interdite. Exod., xii, 45; Lev., xxii, 10. L'étranger est soumis aux mêmes prescriptions que l'Hébreu en ce qui concerne la loi morale et la loi rituelle. Il lui est défendu de blasphémer, sous peine de lapidation, Lev., xxiv, 16; d'offrir ses enfants à Moloch, Lev., xx, 2; de se livrer à certains excès d'immoralité. Lev., xviii, 26. L'idolâtrie

lui est sévèrement interdite. Ezech., XIV, 7. Il ne doit non plus ni faire œuvre servile le jour du sabbat. Exod., XX, 10; Deut., V, 14, ni manger du sang. Lev., XVII, 10. Il peut aller prier dans le Temple ; au jour de la Dédicace, Salomon demande à Dieu d'y exaucer les supplications du *nokrî* comme celles de l'Israélite. I (III) Reg., VIII, 41. — 3° Il suit de ces différentes prescriptions que l'étranger était considéré en Palestine à peu près comme l'indigène; il en avait presque tous les droits civils, et au point de vue religieux, s'il ne consentait pas à embrasser totalement la pratique rituelle, il n'était guère tenu qu'aux préceptes de la religion naturelle. Quelques règles positives s'imposaient seulement à lui, afin de l'empêcher d'être pour les Hébreux un objet de scandale. Aussi Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 28, dit-il avec raison : « Il est bon de considérer avec quelle équité notre législateur a voulu que nous traitions les étrangers. On comprendra que personne n'a jamais mieux pris soin de nous faire maintenir l'intégrité des rites de nos ancêtres, sans cependant nous montrer hostiles à ceux qui désirent participer à notre vie. Il accueille affectueusement tous ceux qui souhaitent vivre sous nos lois, persuadé que cette union ne dépend pas seulement de la race, mais aussi de la communauté volontaire des coutumes. Quant à ceux qui ne venaient à nous qu'en passant et sans dessein arrêté, il ne voulut absolument pas qu'ils fussent admis en notre société. »

IV. APRÈS LA CAPTIVITÉ. — Les prescriptions de la loi sont maintenues par les prophètes, Zach., VII, 10; Mal., III, 5; mais, en réalité, l'admission des étrangers dans le corps de la nation se restreint de plus en plus. Les fils d'Israël se séparent des étrangers, II Esdr., IX, 2, et exécutent à la rigueur la loi mosaïque contre les Ammonites, les Moabites, et en général tous ceux qui ne sont pas Israélites. II Esdr., XIII, 1-3. Cet exclusivisme avait alors sa raison d'être. Non seulement les voisins des Juifs s'étaient montrés vis-à-vis d'eux d'une extrême malveillance depuis le retour de la captivité, mais il était à craindre que l'introduction de trop nombreux éléments étrangers au sein de la communauté revenue de l'exil (voir col. 238) n'en altérât profondément le caractère national et religieux. C'est ce qui était arrivé pour les Samaritains. Avec la domination des Séleucides, l'influence étrangère devint nettement idolâtrique. Les Juifs se cantonnèrent alors dans leur isolement. La haine de l'étranger s'accrut ensuite dans leur cœur en proportion des dangers que faisait courir à leur nationalité l'oppression romaine. Tacite, *Hist.*, V, 5, pouvait plus tard les accuser avec quelque raison d' « aversion hostile à l'égard de tous les autres », *adversus omnes alios hostile odium*. Cette hostilité se manifeste dans l'Évangile, surtout à propos des Samaritains. Voir SAMARITAINS. Notre-Seigneur réagit contre ces sentiments. Luc., X, 33-37; XVII, 18. Enfin, au début de la prédication évangélique, saint Pierre va aux Gentils, sur l'ordre même de Dieu, non sans avoir constaté auparavant que « c'est une abomination pour un Juif d'entrer en rapport avec un étranger, et même d'en approcher ». Act., X, 28. Sous la loi nouvelle, il n'existe plus de distinction entre les chrétiens, à quelque race qu'ils appartiennent. Rom., I, 14; X, 12; Gal., III, 28, etc. Voir A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten zu der Freuden*, in-8°, Fribourg, 1896.

H. LESÊTRE.

ÉTROTH (hébreu : *'Atrôṭ*), ville de Moab, rebâtie par les fils de Gad. Num., XXXII, 35. L'hébreu porte *'Atrôṭ Šôfân;* quelques manuscrits seulement ont la conjonction « et », entre les deux mots. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum*, Oxford, 1776, t. I, p. 350. La Vulgate l'a maintenue : *Etroth et Sophan;* mais la paraphrase chaldaïque donne, comme le texte original, *'Atrôṭ Šôfan*, et le syriaque, *'Atrût Šûfam*. On lit de même dans le samaritain : *'Atrôt Šôfim*. Les Septante n'ont gardé que le second mot : *Codex Vaticanus*, ἡ Σοφὰρ; *Codex Alexandrinus*, γῆ Σωφὰρ; *Codex Ambrosianus*, Σωφάν. Il est donc probable que *Šôfân* est un surnom ajouté pour distinguer *'Atrôṭ* de *'Atârôṭ* du verset précédent. (*'Atrôṭ* du reste est à l'état construit, comme dans *'Atrôṭ-'Addâr*, Jos., XVI, 5.) Comme la dernière est identifiée avec *Khirbet Attarûs*, au nord-ouest de Dibon (*Dhibân*), on a cru reconnaître la première dans le Djébel *Attarûs*. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab*, in-8°, Londres, 1874, p. 276. Voir ATAROTH 1, t. I, col. 1203. Cette identification est possible, si l'on range Étroth dans le groupe Dibon et Aroër; mais si la ville appartient au groupe suivant, Jazer, Jegbaa, etc., il faut la chercher plus au nord. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test., Num.*, Leipzig, 1824, p. 423, l'assimile à Saphon (hébreu : *Ṣâfôn;* Septante : Σαφάν) de Jos., XIII, 27. Voir SOPHAN, SAPHON. A. LEGENDRE.

EUBULE (Εὔβουλος, « bon conseiller »), chrétien, compagnon de saint Paul. L'Apôtre envoie ses salutations à Timothée. II Tim., IV, 21. Le nom d'Εὔβουλος était commun chez les peuples qui parlaient le grec. Voir T. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., 1863-1870, t. I, p. 402. Saint Paul nomme, avec Eubule, Pudens, Lin et Claudia, et il lui donne le premier rang, soit à cause de sa situation sociale, soit à cause de son zèle ou de ses rapports plus intimes avec Timothée. On ne sait rien de sa vie. Les Grecs célèbrent sa fête avec celle de Nymphas, qu'ils qualifient du titre d'apôtres, le 28 février. Voir *Acta Sanctorum*, februarii t. III (1658), p. 719-720.

EUCHARISTIE. Voir CÈNE, col. 408.

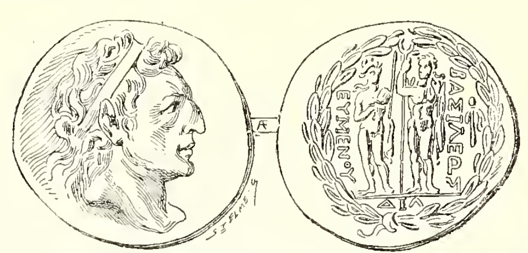
EUCHER (Saint), évêque de Lyon, mort le 16 novembre 450. D'une illustre famille, il épousa Galla, dont il eut deux fils, saint Salone et saint Véran. Du consentement de sa femme, il embrassa la vie monastique, et se retira près de Lérins, dans l'île de Léro ou de Sainte-Marguerite. Vers l'an 435, il devint évêque de Lyon. L'opinion la plus sérieuse place sa mort en l'an 450. Parmi les écrits de ce saint, un des plus grands prélats du Ve siècle, on remarque un ouvrage intitulé *Formularum spiritalis intelligentiæ liber unus*, et adressé à son fils Véran. C'est une explication de divers termes ou façons de parler de l'Écriture Sainte. Il dédia à son autre fils Salonius un autre écrit divisé en deux livres : *Instructionum ad Salonium libri duo*. Le premier, qui procède par demande et par réponse, a pour titre : *De quæstionibus difficilioribus Veteris Testamenti;* le second : *Hebræorum nominum interpretatio*. Le cardinal Pitra, au t. II, p. 400, du *Spicilegium Solesmense*, publie en outre, comme étant de saint Eucher, un petit ouvrage : *Formulæ minores*, où ce saint évêque donne le sens allégorique de certains mots employés dans les Livres Saints. On attribue encore à cet auteur, mais sans raison suffisante, des commentaires sur la Genèse et sur les livres des Rois. Au tome L de la *Patrologie latine* de Migne se trouvent les œuvres de saint Eucher, d'après l'édition publiée en 1618 par le jésuite André Schot. — Voir Mabillon, *Acta sanctorum Ord. S. Benedicti*, t. I, p. 248; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 275; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. XVIII, 400; Migne, *Patrologie latine*, t. L, col. 685-1212; Guilloud, *S. Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au Ve siècle*, in-8°, Lyon, 1881; Mellier, *De Vita et scriptis S. Eucherii Lugdunensis episcopi*, in-8°, Lyon, 1888.

B. HEURTEBIZE.

EULARD Pierre, jésuite belge, né à Linguehen-lez-Aire (Pas-de-Calais) le 11 février 1564, mort à Halle le 24 octobre 1636. Entré au noviciat des Jésuites le 5 novembre 1585, il fut pendant vingt-quatre ans aumônier des troupes espagnoles. On a de lui : *Bibliorum Sacrorum concordantiæ morales et historicæ... Cum appen-*

dice ex Silva allegoriarum F. Hieronymi Laureti Benedictini et ex Georgii Bulloci Œconomia concordantiarum, in-4°, Anvers, 1625. C. Sommervogel.

EUMÈNE II (Εὐμένης), roi de Pergame, fils et successeur d'Attale Ier (fig. 621). Euméne monta sur le trône à la mort de son pére, en 197 avant J.-C. Comme lui, il fut ami des Romains. I Mach., viii, 8; Strabon, XIII, iv, 2. Ceux-ci, aprés la défaite de Philippe V, roi de Macédoine, firent présent á Euméne des villes d'Oreus et d'Érétrie en Eubée. Tite Live, xxxiii, 34. En 191, le roi de Pergame aida les Romains à combattre la flotte d'Antiochus III le Grand, roi de Syrie, Tite Live, xxxvi, 43-45, et l'année suivante il leur fournit un contingent de troupes, qu'il commanda en personne á la bataille de Magnésie. Tite Live, xxxvii, 39-44; Justin, xxxi, 8; Appien, *Syriac.,* 34. Aprés la paix, Euméne alla à Rome, et le sénat lui fit don de la Chersonése de Thrace, des deux Phrygies, de la Mysie, de la Lycaonie, de la Lydie et de l'Ionie. Tite Live, xxxvii, 56; xxxviii, 39; Polybe, xxii, 27; Appien, *Syriac.,* 44; Strabon, XIII, iv, 2. C'est à ce don qu'il est fait allusion dans I Mach., viii, 8. Le texte reçu dit que le don comprit le pays des Indes, la Médie, la Lydie et les meilleures contrées appartenant á



621. — Monnaie d'Eumène II, roi de Pergame.
Tête diadémée d'Eumène II, à droite. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΜΕΝΟΥ. Les Dioscures debout, tenant dans leurs mains la lance et la chlamyde. Le tout dans une couronne de lauriers. British Museum.

Antiochus. Cependant ni l'Inde ni la Médie ne paraissent avoir jamais appartenu au roi de Syrie. Pour expliquer ce passage, on a supposé que le mot Médie était une faute de copiste pour Mysie, מדי au lieu de מסי, et que le mot 'Ινδικήν était une mauvaise leçon pour 'Ιωνικήν, que donnent certains manuscrits. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, x, 9. On peut remarquer aussi que le texte des Machabées ne fait ici que rapporter des bruits populaires, qui s'étaient répandus en Palestine sur la puissance romaine. Euméne II épousa une fille d'Ariarathe IV, roi de Cappadoce. Tite Live, xxxviii, 39. En 172, Euméne alla de nouveau á Rome. A son retour, il fut traîtreusement attaqué par Persée, roi de Macédoine. Tite Live, xlii, 11-16. La fin de son régne fut troublée par des guerres contre Prusias, roi de Bithynie. Les Romains excitèrent contre lui son frére Attale. Eumène réussit cependant, grâce á son habileté, á rester en bons termes et avec son frére et avec les Romains. Tite Live, xlv, 19, 20; Polybe, xxx, 1-3; xxxi, 9; xxxii, 5. Il mourut probablement en 159. Euméne embellit la ville de Pergame, oú il construisit des temples magnifiques et de nombreux monuments. Il y fonda une magnifique bibliothéque, rivale de celle d'Alexandrie. Strabon, XIII, iv, 2; Pline, *H. N.,* xxii, 11. Voir Pergame. Eumène reçut les honneurs divins. E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus,* in-8°, Paris, 1890, p. 100.

E. Beurlier.

EUNICE (Εὐνίκη, « celle qui remporte facilement la victoire »), mére de Timothée, disciple de saint Paul, et probablement fille de Loïs. II Tim., i, 5. On rencontre ce nom dans la mythologie grecque, où il est donné á l'une des cinquante Néréides. Hésiode, *Theog.,* 247 (Εὐνείκη); Théocrite, xiii, 45 (Εὐνείκα). La mére de saint Timothée est louée à cause de sa foi, dans la seconde Épître que l'Apôtre écrit à son disciple. II Tim., i, 5. Saint Luc, sans la nommer par son propre nom, nous apprend dans les Actes qu'elle était une chrétienne d'origine juive mariée á un Ἕλλην, c'est-à-dire á un païen. Act., xvi, 1-2. Quoique cela ne soit pas dit expressément, c'est elle sans doute qui avait élevé Timothée dans la piété et dans l'étude des Saintes Lettres. II Tim., iii, 15. Les mariages avec des étrangers avaient été interdits par Esdras, I Esdr., x, 2; mais ils étaient tolérés parmi les Juifs de la dispersion. — Le manuscrit cursif 25, dans la mention qui est faite de la mére de Timothée, Act., xvi, 1, ajoute qu'elle était veuve, χήρας. — Elle avait été sans doute convertie au christianisme par saint Paul, lors de son premier voyage à Lystre. F. Vigouroux.

EUNUQUE (hébreu : *sârîs;* Septante : εὐνοῦχος, σπάδων, Gen., xxxvii, 36; Is., xxxix, 7; δυνάστης, Jer., xxxiv, 19; Vulgate : *eunuchus, spado*), celui qu'une mutilation a rendu impropre au mariage.

I. Chez les anciens peuples. — La mutilation de l'homme a été chez les anciens une des conséquences de



622. — Eunuque égyptien.
Tombeau d'Apoui. *Mémoires de la mission archéologique au Caire*, t. v, pl. ii.

la polygamie et de la jalousie des princes et des grands, désireux de garder pour eux seuls tous les droits á la débauche. On faisait eunuques non seulement de jeunes enfants, mais encore des jeunes gens ayant atteint l'âge de puberté. Hérodote, iii, 49; vi, 32. Les conséquences de la mutilation étaient souvent pour ces malheureux l'efféminalion et la dégradation du caractére, le penchant á la méchanceté, le développement de tous les vices, souvent la mélancolie et la disposition au suicide. Physiquement, quand la santé résistait aux suites de l'opération pratiquée à un certain âge, le corps prenait cet aspect obése, lourd et vulgaire, sous lequel les anciens monuments représentent les eunuques (fig. 622). La Sainte Écriture mentionne les eunuques : 1° *En Égypte.* Les deux officiers du pharaon que Joseph trouva dans la prison étaient eunuques. Gen., xl, 1. Putiphar, auquel fut vendu le fils de Jacob, était eunuque et chef des gardes, Gen., xxxvii, 36; xxxix, 1; de plus il était marié. Gen., xxxix, 7. Ce dernier renseignement a donné à penser qu'il fallait prendre le titre d' « eunuque », donné à Putiphar, dans le sens général de fonctionnaire attaché au service du prince. Dans toutes les langues, certains mots perdent leur sens étymologique pour désigner une fonction, une dignité, qui n'a plus rien de commun avec la signification primitive du mot. Tels sont en français les titres de connétable, maréchal, camérier, etc. Dans ce passage de la Genèse, le *sârîs* ne serait donc qu'un fonctionnaire royal, un δυνάστης, comme traduisent une fois les Septante. Jer., xxxiv, 19. Toutefois il n'est pas nécessaire d'écarter

le sens littéral d'eunuque en parlant de Putiphar. Il y a aujourd'hui des eunuques possédant un harem en propre, et les auteurs anciens parlent plusieurs fois d'eunuques mariés. Térence, *Eunuch.*, IV, III, 24; Juvénal, *Sat.*, VI, 366; Philostrate, *Apoll.*, I, 37; dans la Mischna, *Jebam.*, VIII, 4; Chardin, *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1735, t. III, p. 397. En Égypte même, le *Roman des deux frères*, du XVe siècle avant J.-C., raconte que le dieu Khnoum fit une compagne pour Bitiou, pourtant devenu eunuque. Maspero, *Le conte des deux frères*, dans la *Revue des cours littéraires*, Paris, 28 février 1871, p. 782; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. II, p. 25. — 2° *En Assyrie*, les eunuques sont représentés sur les plus anciens monuments, où on les reconnaît à leur visage imberbe. Voir t. I, fig. 312, 314, 321, 326, etc. Ils sont nombreux et occupent de hautes fonctions, commandent à la guerre, reçoivent les prisonniers et les têtes des morts après le combat, font partie du cortège royal, jouent un rôle important dans les cérémonies sacrées, etc. Ammien Marcellin, XIV, VI, 17, et Claudien, *In Eutrop.*, I, 339-342, attribuent même à Sémiramis l'institution des eunuques. Ce que les anciens racontent de cette reine est une fable, mais elle prouve au moins que les eunuques remontaient à une époque très reculée en Assyrie. — Sous Ézéchias, Sennachérib envoie plusieurs de ses officiers sous les murs de Jérusalem pour demander la reddition de la ville; parmi eux s'en trouve un du nom de Rabsaris, ce qui peut signifier en hébreu « chef-eunuque » ou chef des eunuques. IV Reg., XVIII, 17. C'est ainsi qu'on a, en effet, expliqué ce mot jusqu'à ces dernières années; mais un document assyrien du British Museum montre qu'il signifie réellement « chef des princes ». Voir ASPHENEZ, t. I, col. 1124; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 23. C'est de la même manière qu'il faut traduire le titre de *rab* ou *šar has-sârisîm*, dans Dan., I, 3, 7, quoique la Vulgate l'ait rendu par *præpositus eunuchorum*. Dieu avait fait annoncer que les fils de Juda seraient déportés à Babylone pour devenir eunuques, Is., XXXIX, 7; IV Reg., XX, 18; mais rien n'autorise à penser que Daniel et ses compagnons aient été ainsi traités. — 3° *En Perse*, les eunuques remplissent la cour du prince, Esth., I, 10, 15; VI, 2; VII, 9; ils ont la garde du gynécée, Esth., II, 3, 14; IV, 4, 5; sont portiers du palais. Esth., II, 21, etc. — 4° *En Éthiopie*, les eunuques sont nombreux et vont en service dans les autres pays. Jer., XXXVIII, 7; XLI, 16. Le livre des Actes, VIII, 27-39, raconte la conversion de l'eunuque de la reine Candace, au retour de son pèlerinage à Jérusalem. — 5° *Chez les Grecs et les Romains*, la multiplication des eunuques et les excès qui en résultèrent devinrent tels, que Domitien et Nerva furent obligés de porter plusieurs édits pour remédier au mal. Suétone, *Domitian.*, 7. Cf. G. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892, t. I, p. 204-213. Sous Hérode, qui s'appliquait à acclimater les mœurs grecques parmi les Juifs, les eunuques eurent en Palestine la même faveur que dans le reste de l'empire. Mariamne avait pour favori un eunuque. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VII, 4. Hérode lui-même entretenait près de sa personne d'élégants eunuques, dont l'un veillait à ses breuvages, l'autre à sa table, un troisième à son sommeil. Ce dernier ajoutait à sa charge le soin des affaires les plus importantes du royaume. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VIII, 1.

II. CHEZ LES ISRAÉLITES. — 1° La mutilation soit des animaux, Lev., XXII, 24, soit de l'homme, Deut., XXIII, 1, était sévèrement défendue par la loi mosaïque, la seule qui dans l'antiquité se soit opposée à cette atteinte portée à la personne humaine. Voir CASTRATION, et Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 40. — 2° Cependant Samuel annonce aux Israélites que le roi futur aura des eunuques. I Reg., VIII, 15. De fait, les eunuques apparaissent à la cour dès le temps de David. I Par., XXVIII, 1. Leur présence est ensuite signalée sous Achab, roi d'Israël, III Reg., XXII, 9; sous Joram, roi d'Israël, IV Reg., VIII, 6; sous Jézabel, IV Reg., IX, 32; sous Amon, roi de Juda, IV Reg., XXIII, 11; sous Joachin, roi de Juda, IV Reg., XXIV, 12; Jer., XXIX, 2, et jusqu'à la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Jer., XXXIV, 19; LII, 25. C'est même un eunuque qui est à la tête de la force armée au moment de la reddition de la ville. IV Reg., XXV, 19. On n'a pas le droit de conclure de là que la loi du Deutéronome était tombée en désuétude ou violée ouvertement, ce qui serait absolument inadmissible à l'époque de David. Ces eunuques sont donc ou des étrangers qui, déjà mutilés, se mirent au service des Israélites, ou, bien plus probablement, de simples fonctionnaires qui portaient un nom généralement en usage chez les autres peuples, mais dont la signification littérale n'était pas applicable en Israël. D'ailleurs les prophètes n'adressent aucun reproche à ce sujet, et ils auraient certainement parlé haut si la loi mosaïque avait été violée sur ce point dans l'entourage même des rois.

III. LES EUNUQUES SPIRITUELS. — 1° La mutilation corporelle n'éteint point les passions. Eccli., XX, 1; XXX, 21. Cf. S. Jérôme, *Epist. CVII, ad Læt.*, 11, t. XXII, col. 876. — 2° L'eunuque spirituel est celui qui combat les instincts de la nature par la pratique de la chasteté. Celui-là aura part au royaume de Dieu. Is., LVI, 3-5; Sap., III, 14. Notre-Seigneur, parlant des eunuques, dit que les uns sont tels par naissance, c'est-à-dire par défectuosité naturelle; les autres le sont par la malice des hommes, ce sont les eunuques proprement dits; enfin d'autres « se mutilent eux-mêmes en vue du royaume des cieux ». Matth., XIX, 12. Il y aurait suprême inconvenance à prétendre que Notre-Seigneur préconise la mutilation corporelle, défendue par la loi naturelle et la loi mosaïque, comme condition pour entrer dans le royaume des cieux. Il s'agit ici du retranchement spirituel, qui fait renoncer à l'usage même légitime des droits de la chair, pour conduire à la pratique de la virginité. H. LESÊTRE.

EUPATOR, surnom d'Antiochus V, roi de Syrie. I Mach., VI, 27; II Mach., II, 21; X, 10, 11; XIII, 1. Voir ANTIOCHUS 4, t. I, col. 700.

EUPHRATE (hébreu : *Perâṭ;* Septante : Εὐφράτης), fleuve de l'Asie occidentale.

I. DESCRIPTION DU COURS DE L'EUPHRATE. — L'Euphrate est pour les anciens le grand fleuve, le fleuve par excellence. C'est le nom que lui donnent les Assyriens : *Purattu* ou *Burattu*. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* in-12, Leipzig, 1881, p. 169-173. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, I, 3, le mot *Perâṭ* a pour étymologie le verbe *pârah*, qui signifie « être fertile ». Les premiers habitants de la Chaldée l'appelaient *Pura-nunu*, « la grande eau, » et *Pura*, « l'eau. » Les Grecs et les Romains lui donnent le sens de « flèche ». Strabon, XI, XIV, 8; Pline, *H. N.*, VI, 127; Quinte-Curce, IV, IX, 6. Cette étymologie est d'origine persane. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-8°, t. I, 1895, p. 548. La forme grecque Εὐφράτης vient du persan *Ufratu*. — L'Euphrate, le fleuve le plus considérable de l'Asie occidentale, prend sa source en Arménie, sur les flancs du Niphatès, chaîne de montagnes où se rencontrent des neiges éternelles, et située entre la mer Noire et la Mésopotamie. Voir la carte de l'Assyrie, t. I, vis-à-vis de la col. 1149. Le fleuve coule de l'est à l'ouest jusqu'à *Malatiyéh*, puis il tourne brusquement au sud-ouest, traverse le Taurus et s'incline ensuite vers le sud-est. Il se réunit au Tigre vers le village de Kornah et forme avec lui le Shatt-el-Arab, qui se jette dans le golfe Persique. Les principaux affluents de l'Euphrate sont, dans la partie supérieure, le *Kara-Sou*, « la rivière noire, » qui a souvent été confondu avec lui. C'est l'*Arzania* des inscriptions assyriennes, nom que les Grecs ont transcrit sous la forme Arsanias et appliqué à l'autre bras de l'Euphrate, le *Mourad-Sou*. Frd. Delitzsch, *Wo lag das*

Paradies? p. 182-183. Dans son cours moyen, il reçoit le Sadjour sur la rive droite. C'est le *Sagoura* ou *Sagouri* des textes assyriens. E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* in-8°, Giessen, 1878, p. 220. Sur la rive gauche, il reçoit le Balikh et le Khabour. Le Balikh s'appelle en assyrien *Balikhi,* en grec Βάλιχα ou Βίλοχος. Le Khabour a conservé son nom depuis les temps coup plus rapide dans l'antiquité. L'Euphrate est navigable depuis Souméisat. Il est sujet à des débordements annuels, qui commencent au mois de mars, au moment où fondent les neiges des montagnes d'Arménie, et atteint sa plus grande hauteur à la fin de mai. La baisse des eaux commence au mois de juin et se termine au mois de septembre. La plaine que traverse l'Euphrate est une



623. — Carte du cours de l'Euphrate.

les plus anciens. Les Grecs le désignaient sous le nom de Χαδώρας. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 183. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 349. L'Euphrate et le Tigre charrient des boues qui se déposent à l'embouchure du Shatt-el-Arab et font avancer le rivage d'environ seize cents mètres par soixante-dix ans. W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana,* in-8°, Londres, 1856, p. 282; H. Rawlinson, *Journal of the Geographical Society,* t. XXVII (1857), p. 186. H. Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie,* in-8°, Leipzig, 1874, p. 138, n° 2, et G. Rawlinson, *The five great monarchies of the Eastern world,* 4e édit., in-8°, Londres, t. I, p. 4-5, pensent que le progrès était beaucoup plus rapide dans l'antiquité.

lande plate, interminable, sans que le moindre accident de terrain en rompe la monotonie; des groupes espacés de palmiers et de mimosas grêles, entrecoupés de lignes d'eau scintillant à distance, puis de longs tapis d'absinthe et de mauves, des échappées infinies de plaine brûlée; un sol partout uniforme d'argile lourde, grasse, d'où les arbrisseaux et les herbes sauvages jaillissent chaque année au printemps. Une pente presque insensible l'abaisse lentement du nord au sud vers le golfe Persique. L'Euphrate s'y promène, indécis et changeant, entre des berges fondantes, qu'il remanie de saison en saison. Il y perce des rigoles dont la plupart s'empâtent par le délayement de leurs bords presque aussitôt for-

més. Les joncs y pullulaient au temps des Assyriens en fourrés gigantesques. Ils atteignaient quatre ou cinq mètres de haut. Ils croissaient dans des bancs de vase putride. Les Babyloniens avaient dérivé les eaux du fleuve dans de nombreux canaux, avec lesquels ils arrosaient le limon charrié par les eaux et lui faisaient produire des récoltes extrêmement abondantes. L'Écriture fait allusion à ces canaux dans plusieurs passages : Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 25; CXXXVIII (CXXXVII), 1; Is., XLIV, 27; XLVII, 2; Ezech., XXXI, 4, 15; Nahum, I, 4; II, 6. — Le climat de la plaine est très doux, sauf le matin, en hiver, où apparaît sur le fleuve une légère couche de glace, qui se fond aux premiers rayons du soleil. Il y pleut abondamment pendant six semaines, en novembre et en décembre. Depuis le mois de mai jusqu'au mois de novembre, la chaleur est lourde et rend les hommes et les animaux incapables de tout travail. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 551-554; Élisée Reclus, *Géographie universelle*, gr. in-8°, Paris, 1884, t. IX, p. 377; Col. Chesney, *The Expedition of the Survey of the rivers Euphrates and Tigris*, in-8°, Londres, 1850; Strabon, II, I, 23, 26, 36, 38; XI, XIV, 2, 3; XVI, I, 9, 10, 22; III, 6, etc.

II. L'EUPHRATE DANS L'ÉCRITURE SAINTE. — Elle le désigne assez souvent par son nom, Gen., II, 14; XV, 18; Deut., I, 7; XI, 24; Jos., I, 4; II Sam. (II Reg.), VIII, 3; IV Reg., XXIII, 29; XXIV, 7; I Par., V, 9; XVIII, 3; Jer., XLVI, 2, 6, 10; mais plus fréquemment encore simplement comme « le fleuve » par excellence, *han-nahar*. Gen., XXXI, 21; XXXVI, 37 (voir ROHOBOTH); Exod., XXIII, 31; Num., XXII, 5; Jos., XXIV, 2; II Sam. (II Reg.), X, 16; III Reg., IV, 21, 24; XIV, 15; I Par., I, 48 (voir ROHOBOTH); XIX, 16; II Par., IX, 26; II Esdr., II, 7, 9; III, 7 (désignation géographique dans ces trois passages, de même que dans les deux passages suivants des Psaumes); Ps. LXXII (LXXI), 8; LXXX (LXXIX), 12; Is., VIII, 7; XI, 15; XXVII, 12; XLVIII, 18 (?); LIX, 19 (?). La première mention de l'Euphrate se trouve dans la Genèse, II, 14. C'est un des quatre fleuves qui coulent dans le paradis terrestre et sortent d'une source commune. — Lorsque Dieu fit alliance avec Abraham, il lui donna le pays qui s'étend depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate. Gen., XV, 18. Voir aussi Exod., XXIII, 31. — Moïse rappelle cette promesse dans le Deutéronome, I, 7; XI, 24; Dieu la renouvelle à Josué. Jos., I, 4. — Jacob traverse l'Euphrate lorsqu'il retourne de Mésopotamie en Palestine. Gen., XXXI, 21. Balaam habitait près de l'Euphrate. Num., XXII, 5. Josué, XXIV, 2, rappelle aux Hébreux que leurs pères habitaient autrefois au delà de l'Euphrate. La tribu de Ruben, avant l'époque de Saül, s'étendit jusqu'à l'Euphrate. I Par., V, 9. — L'expédition de David contre Adarézer, roi de Soba, dans le pays d'Émath, eut pour effet d'assurer sa domination sur la rive droite du fleuve. I Par., XVIII, 3; XIX, 16; cf. II Reg., VIII, 3-8; X, 16. L'Euphrate formait aussi la limite nord-est du royaume de Salomon. III Reg., IV, 21, 24; cf. II Par., IX, 26. Après le schisme des dix tribus, le prophète Ahias fait annoncer à Jéroboam, roi d'Israël, que ses sujets seront déportés au delà du fleuve (l'Euphrate), III Reg., XIV, c'est-à-dire en Assyrie. — Lors de l'expédition de Néchao II, roi d'Égypte, contre les Assyriens, sous le règne de Josias, IV Reg., XXIII, 29, ce prince vint à Charcamis, sur le bord de l'Euphrate. II Par., XXXV, 20. Il s'en empara; mais, trois ans après, les Babyloniens, qui avaient succédé aux Assyriens, firent sous Nabuchodonosor une expédition contre Néchao et défirent l'armée qu'il avait laissée à Charcamis. Jer., XLVI, 2, 6, 10. Depuis lors les Égyptiens ne reparurent plus dans ce pays, et le roi de Babylone posséda, depuis le Torrent d'Égypte jusqu'à l'Euphrate, tout ce qui avait appartenu au roi d'Égypte. IV Reg., XXIV, 7. — Les prophètes se servent souvent du nom de l'Euphrate pour désigner la puissance du roi de Babylone, comme ils se servent du nom du Nil pour désigner celle du roi d'Égypte. Is., VIII, 7; XI, 15; XXVII, 12; Jer., II, 18. Les malédictions de Jérémie, L, 38; LI, 26, qui appellent la sécheresse contre les eaux du fleuve, s'appliquent à l'Euphrate. Le même prophète, d'après l'interprétation ordinaire, cacha une ceinture de lin symbolique sur le bord du fleuve où elle pourrit, pour montrer qu'Israël serait rejeté de Dieu, comme un objet devenu sans valeur. Jer., XIII, 4-7. C'est en faisant lancer par Saraïas dans l'Euphrate le rouleau de ses prophéties attaché à une pierre qu'il annonça la ruine de Babylone. Jer., LI, 63. L'Euphrate avec ses canaux formait « les fleuves de Babylone », sur les bords desquels les Israélites captifs pleuraient en se rappelant Sion. Ps. CXXXVIII (Vulgate, CXXXVI), 1. — Le livre de Judith, I, 6, mentionne à la onzième année du règne de Nabuchodonosor un combat livré par ce prince contre Arphaxad, roi des Mèdes, dans les environs de l'Euphrate. Holopherne traversa l'Euphrate pour se rendre en Mésopotamie. Judith, II, 14. Au temps de Judas Machabée, « le pays qui va de l'Euphrate au fleuve d'Égypte » est une des provinces appartenant au roi de Syrie. I Mach., III, 32. Antiochus traverse le fleuve pour aller d'Antioche vers les régions supérieures de son royaume. Enfin dans l'Apocalypse, IX, 14, le sixième ange délie les anges qui sont attachés dans le grand fleuve de l'Euphrate, et il répand le contenu de sa phiala dans le lit du fleuve, pour le dessécher et préparer la voie aux rois qui viennent de l'Orient. Apoc., XVI, 12. L'Ecclésiastique, XXIV, 36, compare l'abondance de la sagesse de Salomon aux eaux de l'Euphrate.

E. BEURLIER.

EUPOLÈME (Εὐπόλεμος, « bon guerrier »), un des ambassadeurs envoyés à Rome par Judas Machabée, après sa victoire sur le général syrien Nicanor, afin de conclure une alliance entre les Juifs et les Romains, vers 161 avant notre ère. I Mach., VIII, 7; II Mach., IV, 11. Son père s'appelait Jean et son grand-père Accos (Vulgate : Jacob; voir t. I, col. 115). On connaît par Alexandre Polyhistor, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, 23, t. VIII, col. 877, 900, et Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 30-34, t. XXI, col. 748-753, un écrivain grec de ce nom qui avait composé une histoire des Juifs, vers 157. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 23, suppose que cet écrivain était païen. Cependant comme il est vraisemblable que seul un Juif a pu écrire à cette époque une histoire de ce peuple, beaucoup croient (Eusèbe, *H. E.*, VI, 13, t. XX, col. 548; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 38, t. XXIII, col. 653), malgré quelques contradicteurs, en s'appuyant sur l'identité de nom et d'origine et sur le rapprochement des dates, que l'Eupolème des Machabées est le même que l'historien Eupolème. J. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, I-II. *Alexander Polyhistor*, in-8°, Breslau, 1875, p. 82-130, 208-215, 225-230; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, 2e édit., 1890, p. 147, 172; t. II, 1886, p. 733-734; Gutschmid, *Zeit und Zeitrechnung der jüdischen Historiker Demetrius und Eupolemos*, dans les *Jahrbücher für prot. Theologie*, 1875, p. 749-753.

F. VIGOUROUX.

EUROAQUILON (grec : texte reçu, Εὐροκλύδων; *Codex Sinaiticus* et *Alexandrinus*, Εὐρακύλων; Vulgate : *Euroaquilo*), vent est-nord-est. Lorsque le navire qui portait saint Paul à Rome se trouva à la hauteur du cap Matala (voir la carte de Crète, col. 1113), il s'éleva un vent violent, nommé Euraquilon, qui l'emporta vers l'île appelée Cauda. Act., XXVII, 14-15. Le texte reçu porte Εὐροκλύδων, mais les meilleurs manuscrits donnent Εὐρακύλων, ce qui est conforme à la traduction de la Vulgate. R. Bentley, *Remarks on a late discourse on freethinking*, in-12, Londres, 1717, p. 97. Le nom de l'Euroaquilon est du reste inconnu en dehors de ce passage. Le mot Eurus est ici employé dans le même sens que dans Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, II, XXII, et dans les poètes latins en général, pour désigner le vent d'est; l'aquilon est le vent du nord-est. Le mot *Euroaquilo* est analogue au terme grec Εὐρόνοτος, qui désigne le vent intermédiaire entre

l'Eurus et le Notus, c'est-à-dire le vent du sud-sud-est. Jules Vars, *L'art nautique dans l'antiquité*, in-12, Paris, 1887, p. 204-208. Cf. pl. à la page 32. La marche de ce vent est décrite par saint Luc avec des détails d'une grande précision et d'une parfaite exactitude. Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, Londres, 1856, p. 97, 144, 245; Conybeare et Howson, *Life and Epistles of St. Paul*, Londres, 1856, t. II, p. 401, 402.

E. BEURLIER.

EUROCLYDON (Εὐροκλύδων), nom donné, dans le *textus receptus* grec, au vent appelé par la Vulgate *Euroaquilo*. Act., XXVII, 14. Voir EUROAQUILON.

EUSÈBE, évêque de Césarée en Palestine, dit Eusèbe de Pamphile, naquit en 265. Palestinien d'origine, il vint tout jeune se fixer à Césarée, où il jouit longtemps des leçons du prêtre Pamphile, qui y avait ouvert une école théologique célèbre. Dans sa reconnaissance pour son maître, il voulut s'appeler Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου. Lorsque, pendant la persécution de Maximin, Pamphile fut emprisonné pour la foi, Eusèbe l'accompagna dans sa détention jusqu'en 309, date du martyre de Pamphile. Après la mort de son maître, Eusèbe quitta Césarée et s'enfuit à Tyr et en Égypte. Il fut pourtant arrêté et passa dans les fers un temps indéterminé. En 313, il fut élevé sur le siége de Césarée. Très lié avec l'empereur Constantin, il se montra assez faible dans la question de l'arianisme; mais toutefois au concile de Nicée, en 325, il souscrivit à la formule de l'ὁμοούσιος. En 330, Eusèbe prit part au synode d'Antioche, et, en 335, à celui de Tyr. Il réapparaît ensuite dans les annales de l'histoire pour célébrer par un discours, cette même année 335, la fête du trentenaire de l'avènement de Constantin et, en 337, pour faire son oraison funèbre. Il mourut quelques années plus tard, probablement vers 340. — L'activité littéraire d'Eusèbe fut immense au témoignage de S. Jérôme, *De vir. ill.*, 81, t. XXIII, col. 689. Nous n'avons à signaler ici que l'œuvre exégétique d'Eusèbe. On peut y distinguer ce qui se rapporte à l'exégèse *générale* et à l'exégèse *spéciale*.

I. EXÉGÈSE GÉNÉRALE. — 1° On lit dans la Vie de Constantin écrite par Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 36, t. XIX, col. 1185, que l'empereur demanda à son ami Eusèbe de faire écrire, à l'usage des églises de Constantinople, cinquante exemplaires de la Bible. Eusèbe, *loc. cit.*, IV, 37, se rendit à ce désir et fit copier ces volumes en ternions (τρισσά) et quaternions (τετρασσά). M. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 572, ne croit pas qu'il se soit agi d'exemplaires complets de la Bible, et pour lui le sens des mots τρισσά et τετρασσά demeure douteux. Toutefois l'opinion de M. Harnack, qui pense qu'Eusèbe a composé pour Constantin une sorte de chrestomathie biblique, est contraire au texte formel de la *Vita Constantini*. Des érudits se sont livrés à des recherches pour retrouver quelqu'un des exemplaires d'Eusèbe dans les principaux manuscrits bibliques qui nous restent; ces recherches n'ont pas abouti. Voir E. A. Frommann, *De Codicibus sacris jussu Constantini magni adornatis*, dans ses *Opuscula philologica et historica*, Cobourg, 1770, p. 303; Wieseler, *Die Sinaitische Bibelhandschrift*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1864, p. 409, 415, 418; Scrivener, *A full Collation of the Codex Sinaiticus with the received Text of the New Testament*, 1864, p. XXX-XXXVII; Id., *Introduction to the Criticism of the New Testament*, 4e édit., 1894, p. 118, n. 2; Burgon, *Last twelve Verses of St. Mark*, 1872, p. 293. — 2° En tête d'un grand nombre de manuscrits tant grecs et syriaques que latins de la Bible, on trouve dix tables de concordances des Évangiles qui portent le nom de *sections* et de *canons*. Ces tables sont précédées d'une lettre d'Eusèbe à Carpianus. Migne, *Patr. gr.*, t. XXII, col. 1275-1291. On attribuait jadis ces sections à Ammonius, voilà pourquoi elles sont souvent indiquées par l'abréviation *Amm.*; mais, en 1827, Lloyd (*Novum Testamentum græcum*, Oxford, p. VIII-XI; cf. Burgon, *Last Verses*, p. 295; Tischendorf, *Novum Testamentum græcum, Prolegomena* de Gregory, Leipzig, 1886, part. I, p. 143-144; G. H. Gwilliam, *The Ammonian sections*, Oxford, 1890, p. 241-272) a démontré qu'elles aussi sont l'œuvre d'Eusèbe. Ammonius d'Alexandrie avait, vers 220, dressé une Concordance ou *Diatessaron* des Évangiles. Partant du texte de saint Matthieu, il avait placé sur une même ligne les passages qui dans cet Évangile concordent avec les textes parallèles des trois autres. Comme Eusèbe le déclare dans sa lettre à Carpianus, le travail d'Ammonius lui suggéra l'idée du sien; mais il lui donna une forme personnelle. Ammonius ne donnait en lecture suivie que l'Évangile de saint Matthieu, la suite des autres Évangiles était interrompue. Eusèbe désira fournir le texte continu de tous les récits. Il divisa donc séparément les Évangiles en un certain nombre de *sections*, ἀριθμοί, 335 pour saint Matthieu, 236 pour saint Marc, 342 pour saint Luc, 232 pour saint Jean. En même temps, il dressait une table de dix *canons*, κανόνες, dont chacun contenait une liste de textes : le canon I, tous les passages (71) communs aux quatre évangélistes; le canon II, ceux (111) qui se trouvent à la fois dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc; le canon III indique les textes correspondants (22) de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean; le canon IV, ceux (26) qui se répondent dans saint Matthieu, saint Marc et saint Jean; le canon V a les parallélismes (82) de saint Matthieu et de saint Luc; le canon VI, ceux de saint Matthieu et de saint Marc (47). Le canon VII compare les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean (7 textes), le canon VIII, ceux de saint Luc et de saint Marc (14 passages); dans le canon IX on a les passages correspondants (21) de saint Luc et de saint Jean; enfin le canon X renferme les textes propres à chaque évangéliste, 62 pour saint Matthieu, 21 pour saint Marc, 71 pour saint Luc, 97 pour saint Jean. Dans le texte préparé pour l'usage des sections et des canons d'Eusèbe, chaque section est indiquée par un chiffre à l'encre noire; sous ce chiffre est marqué un autre au vermillon, pour indiquer le canon auquel se rapporte la section. En consultant le canon ainsi désigné, le lecteur pouvait voir d'un coup d'œil à quel passage des autres évangélistes répondait le texte en question. Exemple : saint Matthieu, XIII, 54, était marqué $\frac{\rho\mu\alpha'}{\alpha}$, c'est-à-dire que la section 141e de saint Matthieu (ρμα′) appartient au canon I (α′). Or dans ce canon on trouve établie la concordance suivante :

MT	MP	Λ	IΩ
ρμα′	ν′	ιθ′	νθ′

c'est-à-dire que la 141e section de saint Matthieu correspond à la 50e (ν′) de saint Marc, à la 19e (ιθ′) de saint Luc et à la 59e (νθ′) de saint Jean. Dans les diverses versions de la Bible, le nombre des sections eusébiennes n'est pas partout le même. Ainsi dans le manuscrit syriaque de la bibliothèque de Médicis, à Florence, écrit en l'an 586, il y a pour saint Jean 270 sections au lieu de 232. M. Burgon, *Last Verses*, p. 310, a pensé que ce chiffre du manuscrit syriaque pouvait représenter la division primitive adoptée par Eusèbe. Cet avis n'est point partagé par Lightfoot, dans Smith, *A Dictionary of Christian Biography*, t. II, p. 335. Du reste, le chiffre des sections, tel qu'il se trouve dans les manuscrits latins, et qui concorde avec le chiffre des manuscrits grecs, est attesté par saint Jérôme. On trouve de bonnes reproductions des canons d'Eusèbe dans le *Catalogue of ancient MSS in the British Museum*, part. II, Londres, 1884, fol. 18, et surtout dans A. Valentini, *Eusebio, Concordanze dei Vangeli Codice Queriniano*, Brescia, 1887. Les canons d'Eusèbe ont été souvent publiés. — 3° Il faut signaler, au point de vue exégétique, la part prise par Eusèbe à la diffusion des travaux d'Origène sur la critique textuelle.

Saint Jérôme dit, en effet, dans sa préface *Ad Chromatium* aux Paralipomènes : *Alexandria et Ægyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochum Luciani martyris exemplaria probat, mediæ inter has provinciæ Palæstinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt.* Sixte de Sienne, *Bibliotheca sacra,* édit. de Cologne, 1576, t. IV, p. 245, avait entendu par là qu'Eusèbe aurait fait une nouvelle recension des Hexaples d'Origène. Il ne s'agit point de cela, car les rubriques d'un certain nombre de manuscrits des Hexaples d'Origène font penser qu'Eusèbe exécuta seulement plusieurs copies soit complètes, soit abrégées de ce travail, en y ajoutant quelques notes et corrections. Voir Huet, *Origeniana,* III, XXIV, 8; Ehrhard, dans la *Römische Quartalschrift,* t. VI, 1891, p. 226-238; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur,* t. I, p. 337, 543, 574. — 4° On peut ranger parmi les travaux exégétiques d'Eusèbe de multiples essais sur la topographie des Lieux Saints. Quatre de ces œuvres sont connues; mais les trois premières ne sont pas parvenues jusqu'à nous, seule la quatrième a survécu. Ces essais sont : 1° Une étude sur la terminologie ethnographique de la Bible hébraïque : Καὶ πρῶτα μέν τῶν ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐθνῶν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταβαλὼν τὰς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κειμένας Ἑβραίοις ὀνόμασι προσρήσεις. — 2. Une chorographie de l'ancienne Judée, indiquant les frontières des pays occupés par les dix tribus : Τῆς πάλαι Ἰουδαίας ἀπὸ πάσης βίβλου καταγραφὴν πεποιημένος καὶ τὰς ἐν αὐτῇ τῶν δώδεκα φυλῶν διαιρῶν κλήρους; ce traité est peut-être celui qu'Ébed Jesu (Assemani, *Bibl. or.,* t. III, p. 18) appelle *De figura mundi.* — 3. Un plan de Jérusalem et du Temple : Ὡς ἐν γραφῆς τύπῳ τῆς πάλαι διαβοήτου μητροπόλεως αὐτῶν, λέγω δὴ τὴν Ἱερουσαλὴμ, τοῦ τε ἐν αὐτῇ ἱεροῦ τὴν εἰκόνα διαχαράξας. Ce plan devait être accompagné de dissertations sur les diverses localités, μετὰ παραθέσεως τῶν εἰς τοὺς τόπους ὑπομνημάτων. C'est Eusèbe lui-même qui décrit, dans les termes que nous venons de citer, ces trois essais topographiques. D'après Lightfoot, *A Dictionary of Christian Biography,* t. II, p. 336, ces trois écrits n'étaient peut-être que les parties d'un même ouvrage, du quatrième travail topographique d'Eusèbe, intitulé Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. Eusèbe dit qu'il a voulu donner la liste alphabétique des villes et des villages cités dans la Sainte Écriture en leur langue originale, πατρίῳ γλώττῃ. Les noms de lieux ne sont donc pas présentés sous la forme qu'ils ont dans la version des Septante, mais suivant une transcription de l'hébreu plus ou moins heureuse. L'ordre alphabétique a été suivi; mais, sous chaque lettre, les divers mots arrivent d'après l'ordre des livres de la Bible. Ce traité fut de bonne heure traduit en un latin que saint Jérôme caractérise de la façon suivante : *Quidam vix imbutus litteris... ausus est in latinam linguam non latine vertere. Patr. lat.,* t. XXIII, col. 860. Aussi saint Jérôme fit-il une nouvelle version ou plutôt une nouvelle recension, car il retranche plusieurs notices et en modifie d'autres. Les *Topica* d'Eusèbe ont été publiés pour la première fois en 1631, par Bonfrère; les deux éditions les plus récentes et qui ne laissent rien à désirer au point de vue de la critique sont celles de Larsow et Parthey, *Eusebii Pamphili episcopi Cæsariensis Onomasticon,* Berlin, 1862, et de Paul de Lagarde, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 207; 2e édit., 1887, p. 232. — 5° Sous le titre de Ἐκ τῶν τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας, Eusèbe a donné une courte notice sur les prophètes et le sujet de leurs prophéties, en commençant par les petits prophètes et en suivant l'ordre des Septante. Ce traité fut publié pour la première fois par T. Curterius, *Procopii Sophistæ variarum in Isaiam prophetam commentationum epitome,* Paris, 1560; puis par Migne, t. XXII, col. 1261-1272. Sur le manuscrit n° 2125 du Vatican, qui a servi à cette édition, voir Mai, *Nova Patrum biblioth.,* t. IV, p. 66. M. Harnack, *op. cit.,* p. 575, n'est pas convaincu que cet ouvrage soit d'Eusèbe.

II. Exégèse spéciale. — 1° Montfaucon a publié d'Eusèbe Ἐξηγητικὰ εἰς τοὺς Ψαλμοὺς (*Collectio nova Patrum,* t. I); mais le manuscrit d'Évreux, dont il s'est servi, s'arrête au Psaume CXVIII et a une lacune des Psaumes XLVIII à LXXX. On peut combler cette lacune par le Codex Coislin n° 12 de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui renferme l'interprétation des Psaumes L-XCV, et le cardinal Mai, *Nova Patrum blibliotheca,* t. IV, 1, p. 65-107, a publié l'explication des Psaumes CXIX-CL. Pitra, *Analecta sacra,* t. III, 1887, p. 365, 520, a édité une recension différente d'un commentaire sur cent dix-huit Psaumes. L'ensemble est reproduit par Migne, t. XXIII, col. 65-1396; t. XXIV, col. 9-76. La plupart des éditeurs de ce commentaire en ont admis l'entière authenticité; de même Lightfoot, *A Dictionary of Christian Biography,* t. II, p. 336. Seul M. Harnack, *op. cit.,* p. 575, conserve quelques doutes, et certes, quand on compare la recension publiée par Pitra avec celle qu'a donnée Montfaucon, la question mérite un nouvel examen, plus approfondi que celui qu'on en a fait jusqu'à ce jour. Lightfoot s'efforce, par certaines données du commentaire, de fixer exactement l'époque de sa composition entre les années 330 et 335. Au témoignage du même auteur, l'ouvrage d'Eusèbe a une réelle valeur, surtout par les extraits des Hexaples et d'autres indications curieuses sur le texte et l'histoire du Psautier. Eusèbe avait, pour faire ce travail, l'avantage de connaître l'hébreu; sa philologie toutefois n'est point exempte d'erreurs parfois assez grossières. Ce commentaire sur les Psaumes a joui dans l'antiquité d'une grande réputation; il fut traduit en latin par un homonyme, Eusèbe de Verceil; cette version n'a pas été retrouvée. — 2° Ὑπομνήματα εἰς Ἡσαΐαν. Montfaucon, *Collectio nova Patrum,* t. II, Migne, t. XXIV, col. 77-526. Ces commentaires se présentent en partie sous forme de dissertation continue et en partie sous forme d'extraits de Chaînes. D'après saint Jérôme, *De vir. illustr.,* 81, t. XXIII, col. 689, ce traité aurait compris dix livres; d'après un autre passage du même auteur, *Comment. in Isaiam,* t. XXIV, col. 21, il y en aurait eu quinze. M. Harnack, *op. cit.,* p. 576, conserve des doutes sur l'authenticité de cette œuvre d'Eusèbe, du moins pour la forme sous laquelle nous la possédons aujourd'hui. — 3° Le cardinal Mai, *Nova Patr. bibl.,* t. IV, 1, p. 316; puis Migne, *Pat. gr.,* t. XXIV, col. 75-78, ont publié des fragments sur les chapitres VII et VIII du livre des Proverbes. M. Harnack, *op. cit.,* p. 576, signale des suppléments à ce travail dans divers manuscrits d'Allemagne et d'Angleterre. — 4° Des fragments d'un commentaire sur Daniel ont été édités par Mai, *Nova Patr. bibl.,* t. IV, 1, p. 314-316, ainsi que dans *Commentarii variorum in Danielem* (*Scriptorum veterum nova collectio,* t. I, p. 39-56), et par Migne, t. XXIV, col. 525-528. — 5° On possède d'Eusèbe un commentaire sur l'Évangile de saint Luc. Il a été publié par Mai, *Nova Patr. bibl.,* t. IV, 1, p. 160-207; *Script. vet. nova collectio,* t. I, 1, p. 143-260, et par Migne, t. XXIV, col. 527-606. Ce commentaire a été extrait de diverses Chaînes. — 6° Du commentaire sur la première Épître aux Corinthiens, signalé par saint Jérôme, *Epist.* XLIX, *3, ad Pammachium,* t. XXII, col. 511, il ne reste que le fragment sur I Cor., IV, 5, publié par Crammer, *Catenæ græcæ,* Oxford, 1841, p. 75. — 7° Un fragment d'interprétation de Hebr., XII, 8, a été publié par Mai, *Nova Patr. bibl.,* t. I, 1, p. 207; cf. Migne, t. XXIV, col. 605-606. On ignore toutefois si ce passage est vraiment tiré d'un commentaire complet d'Eusèbe sur l'Épître aux Hébreux, ou bien si c'est un simple extrait d'un autre de ses ouvrages. — 8° Dans le *De Vir. illust.,* 81, saint Jérôme cite un ouvrage d'Eusèbe : Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων. Voir aussi Id., *Comm. in Matth.,* I, 1, t. XXVII, col. 3. Dans le

catalogue d'Èbed Jesu, Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, p. 18, traduit ce titre : [*Liber*] *solutionis contradictionum quæ sunt in Evangelio.* Cet ouvrage était divisé en deux parties, et la seconde comprenait deux livres. La première partie (cf. Eusèbe, *Demonst. evang.*, VII, 3, 18, t. XXII, col. 556), portait surtout sur les divergences que présentent les Évangiles dans le tableau de la généalogie du Christ; la seconde partie s'occupait de certaines contradictions que semble accuser le récit de la résurrection. Un scholiaste de saint Marc (voir R. Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament,* t. III, Rotterdam, 1693, p. 89) cite d'Eusèbe un ouvrage sous ce titre : Περὶ τῆς δοκούσης ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τῆς ἀναστάσεως διαφωνίας. Au XVIIe siècle, on crut avoir retrouvé cette œuvre d'Eusèbe en Sicile, d'après une lettre de Latino Latini à André Masius, *Epistolæ,* Wittemberg, 1667, t. II, p. 116. Ce manuscrit n'a pas encore été retrouvé. C'est le cardinal Mai qui a le premier, en 1825, publié un abrégé de l'ouvrage d'Eusèbe (*Script. vet. nova collectio,* t. I, 1, p. 1-51); en 1847, il republia le même texte (*Nova Patrum bibl.*, t. IV, p. 217-282), en y ajoutant, *ibid.*, p. 268-271, 279-282, 283-303, des fragments de l'ouvrage complet tant en grec qu'en syriaque, extraits de Chaînes manuscrites et imprimées. Sur ce travail du cardinal Mai, on peut consulter Burgon, *Last twelve Verses of St. Mark,* p. 42. Migne, t. XXII, col. 878-1015, a reproduit ce traité d'Eusèbe. « On retrouve dans cet ouvrage, dit Lightfoot, *op. cit.*, t. II, p. 338, l'hésitation habituelle à Eusèbe, et cela sous une forme plus aggravée que de coutume. Des solutions contradictoires sont fréquemment présentées, sans qu'il se décide pour l'une plutôt que pour l'autre. Toutefois c'est un ouvrage suggestif et plein d'intérêt. Les harmonistes des Évangiles l'ont souvent pillé sans le citer, et en particulier saint Jérôme (par exemple, *Epist.* LIX, 120) y fait de nombreux emprunts. » Mai a relevé ces emprunts de saint Jérôme et ceux de saint Ambroise. *Nova Patr. Biblioth.*, t. IV, p. 304-309. — 9° Eusèbe a écrit un ouvrage intitulé Ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή, ou « Introduction générale élémentaire ». Cet ouvrage comprenait dix livres, comme Eusèbe nous l'apprend lui-même. *Patr. gr.*, t. XXII, col. 1271. De ces dix livres on n'a de complets que les livres VI-IX, connus sous le nom de Ἐκλογαὶ προφητικαί. Du commencement, Mai a publié quelques fragments, *Script. vet. nova collectio,* t. VII, p. 95, 100; *Nova Patr. bibl.*, t. IV, 1, p. 316-317. Longtemps perdues, les Ἐκλογαὶ προφητικαί avaient été signalées par Lambecius, *Comment. de bibl. Vindobonensi,* t. I, p. 252; elles ont été publiées la première fois par Th. Gaisford, à Oxford, en 1842, et ensuite par Migne, *Pat. gr.*, t. XXII, col. 1021-1262. On peut lire sur ce traité de bonnes notes critiques de Nolte, dans la *Theologische Quartalschrift,* t. XLIII, 1861, p. 95-109, et de W. Selwyn, dans le *Journal of Philology,* t. IV, 1872, p. 275-280. Ce traité contient des extraits des prophéties de l'Ancien Testament relativement à la personne et à l'œuvre du Christ; ces extraits sont accompagnés de commentaires explicatifs. Des quatre livres dont se compose l'ouvrage, le premier donne les prophéties messianiques des livres historiques de l'Ancien Testament, le second celles des Psaumes, le troisième celles des livres poétiques et des prophètes, à l'exception d'Isaïe, dont les prophéties font l'objet du livre IV. Le but principal de l'auteur est, comme il s'en explique, de montrer que les prophètes ont affirmé Jésus-Christ comme le Verbe préexistant, qui est la seconde cause de l'univers, qui est Dieu et Seigneur et a prédit son double avènement. C'est donc la personnalité du Verbe qui fait l'idée dominante du commentaire des prophéties composé par Eusèbe. — Telles sont les œuvres exégétiques d'Eusèbe connues et publiées jusqu'à ce jour. Les manuscrits renferment encore, au témoignage de M. Harnack, *op. cit.*, p. 577, des fragments sur les prophètes en général et les petits prophètes en particulier et un commentaire sur le Cantique des cantiques. Ce que Meursius a publié, *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum canticorum,* Leyde, 1617, n'a rien à voir avec Eusèbe. J. VAN DEN GHEYN.

EUTHALIUS (Εὐθάλιος), diacre d'Alexandrie, puis évêque de Sulca (ville dont le site est inconnu, mais qui se trouvait probablement en Égypte), vivait au Ve siècle (M. Robinson, *Euthaliana,* p. 30, 101, le fait vivre vers 350). Il s'occupa spécialement de l'étude du Nouveau Testament, et il est connu par les divisions qu'il y introduisit et qui ont tiré de lui leur nom de sections « euthaliennes ». Les auteurs des livres que renferme le Nouveau Testament n'avaient mis eux-mêmes dans leurs écrits aucune division par chapitres ou par versets. Ammonius (t. I, col. 493 et 499) fut le premier qui, au IIIe siècle, divisa les quatre Évangiles en sections. Euthalius étendit cette division à tous les autres livres du Nouveau Testament, l'Apocalypse exceptée, c'est-à-dire aux Épîtres de saint Paul en 458, aux Actes des Apôtres et aux Épîtres catholiques en 490. Cette division était si utile, qu'elle fut promptement et généralement acceptée. Euthalius en avait emprunté l'idée à un auteur plus ancien, qu'il ne nomme pas. Il partage chaque livre en lectures ou leçons (ἀναγνώσεις), correspondant sans doute aux sections qu'on lisait dans les Églises, conformément à l'usage des synagogues pour la lecture de l'Ancien Testament; en chapitres (κεφάλαια) et en versets ou plutôt lignes (στίχοι). Il énumère de plus les citations qui sont tirées d'autres livres de l'Écriture. Ainsi « dans les Actes des Apôtres, il y a seize leçons, quarante chapitres, trente témoignages (des autres livres sacrés), deux mille cinq cent soixante-six versets ». *Edit. Act. Apost.*, t. LXXXV, col. 636. Sur tous ces points, il entre dans les détails les plus précis. Les divisions d'Euthalius ne sont plus conservées telles quelles dans l'usage actuel, mais elles ont rendu de grands services. Elles sont accompagnées d'arguments (ὑπόθεσις) qui ne sont pas de cet écrivain : ils sont tirés de la *Synopsis Scripturæ sacræ* du Pseudo-Athanase. Les œuvres d'Euthalius ont été publiées pour la première fois à Rome, en 1698, par L. A. Zacagni, préfet de la Bibliothèque Vaticane, dans le tome Ier (seul paru) de ses *Collectanea Monumentorum Veterum Ecclesiæ Græcæ et Latinæ.* Migne les a réimprimés dans sa *Patrologie grecque,* t. LXXXV, *Editio libri Actuum,* col. 627-664; *Editio septem Epistolarum catholicarum,* col. 665-692; *Editio Epistolarum Pauli,* col. 693-790. Il n'existe pas encore d'édition critique d'Euthalius. Il s'est glissé dans ses écrits bien des choses qui ne sont pas de sa main. — Voir W. Milligan, dans *Dictionary of Christian Biography,* t. II, 1880, p. 395; Scrivener, *A plain Introduction to the Criticism of the New Testament,* 4e édit. par Ed. Müller, 2 in-8°, Londres, 1894, p. 53, 63-64, etc. J.-A. Robinson, *Euthaliana,* dans les *Texts and Studies,* t. III, n° 3, in-8°, Cambridge, 1895; E. von Dobschütz, *Euthaliusstudien,* dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. XIX, 1898, p. 107-154. F. VIGOUROUX.

EUTHYMIUS ZIGABÈNE, moine basilien schismatique du monastère de la Mère-de-Dieu, à Constantinople, vivait au commencement du XIIe siècle (vers 1120). Son mérite porta l'empereur Alexis Comnène à lui demander une histoire de toutes les hérésies avec leur réfutation (voir l'*Alexias* d'Anne Comnène, lib. XV). Outre cet ouvrage, intitulé Πανοπλία δογματική, Euthymius a laissé des *Commentaires sur les psaumes et les dix cantiques de l'Écriture sainte,* tirés des ouvrages des Pères; ils ont été imprimés à Paris en 1543 et en 1547, et à Venise en 1568; *sur les quatre Évangiles,* in-8°, Louvain, 1544. Ce dernier ouvrage, le plus important de tous, est une compilation estimée de saint Jean Chrysostome et des autres Pères. Il a été réimprimé à Paris en 1547, 1560 et 1602. C. F. Matthæi en a donné une édition gréco-latine en quatre in-8°, Leipzig, 1792. Les

Commentaires sur les Épîtres sont restés manuscrits. Les œuvres d'Euthymius Zigabène, publiées jusqu'à ce jour, ont été réimprimées aux t. CXXVIII, CXXIX, CXXX et CXXXI de la *Patrologie grecque* de Migne. Les Commentaires sont littéraux, moraux et allégoriques. — Voir Fabricius, *Bibliotheca græca* (1715), t. VII, p. 460; D. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV (1863), p. 150. B. HEURTEBIZE.

EUTYQUE (Εὔτυχος, « fortuné, heureux; » *Eutychus*), nom d'homme commun chez les Grecs et les Latins. On le voit, par exemple, sur une monnaie de Dyrrachium, en Illyrie. T. E. Mionnet, *Description des médailles, Supplément*, t. III, 1824, p. 335, n° 163. Saint Paul ressuscita à Troade un jeune homme ainsi appelé. S'étant assis sur une fenêtre, un dimanche, pendant la prédication de l'Apôtre, Eutyque s'endormit, tomba d'un troisième étage et se tua dans sa chute. Saint Paul, s'étant couché sur lui, comme autrefois Élisée pour le fils de la Sunamite, IV Reg., IV, 34, lui rendit la vie. Act., XX, 9-12. Le sommeil d'Eutyque avait été causé par la longueur du discours de l'Apôtre, qui, devant partir le lendemain, parla jusqu'au milieu de la nuit, et aussi sans doute par la chaleur que produisaient les nombreuses lampes allumées dans l'appartement. Act., XX, 7-8. Saint Luc raconte ce miracle comme témoin oculaire. Cf. Act., XX, 6, 13.

ÉVANGÉLIAIRE. Voir LECTIONNAIRE.

ÉVANGÉLISTE (Εὐαγγελιστής, *evangelista*, « celui qui annonce la bonne nouvelle, l'Évangile »), nom donné dans le Nouveau Testament à une classe de dignitaires chrétiens. Ce mot est formé du verbe classique εὐαγγελίζω ou, selon la forme plus communément usitée, εὐαγγελίζομαι, « annoncer des choses agréables, une bonne nouvelle. » Εὐαγγελιστής est un terme exclusivement biblique et ecclésiastique. Il ne se lit que trois fois dans l'Écriture, et la signification rigoureuse n'en est pas déterminée par le contexte. Dans les Actes, XXI, 8, cette qualification est donnée au diacre Philippe. Saint Paul recommande à Timothée de « faire l'œuvre d'évangéliste ». II Tim., IV, 5. Dans l'Épître aux Éphésiens, IV, 11, « les évangélistes » sont nommés après les « Apôtres » et les « prophètes », ἀπόστολοι, προφῆται, avant les « pasteurs » et les « docteurs », ποίμενες, διδάσκαλοι. Ils ne figurent point dans l'énumération I Cor., XI, 10. — Les Pères ont vu avec raison dans ces évangélistes les missionnaires qui allaient prêcher (κηρύσσειν, Act., VIII, 5; non διδάσκειν) en divers lieux la bonne nouvelle. Ce nom n'était pas un titre désignant un ordre spécial, mais une occupation particulière. Les Apôtres furent évangélistes en tant qu'ils annoncèrent l'Évangile. Act., VIII, 25; XIV, 7; I Cor., I, 17. Cf. Gal., I, 6-11. Le diacre Philippe et Timothée le furent dans le même sens, Act., VIII, 4-5, 40; XXI, 8; II Tim., IV, 5, quoique non revêtus de la dignité apostolique (*Omnis apostolus, evangelista; non omnis evangelista, apostolus*), remarque le Pseudo-Jérôme, *In Eph.*, IV, t. XXX, col. 832. Le texte de l'Épître aux Éphésiens, IV, 11, nous atteste que d'autres disciples des Apôtres allèrent prêcher la bonne nouvelle en qualité de missionnaires ambulants, περιιόντες ἐκήρυττον, comme l'explique Théodoret, *In Eph.*, IV, 11, t. LXXXII, col. 536. Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom. XI in Eph.*, 2, t. LXII, col. 82. Eusèbe, *H. E.*, III, 37, t. XX, col. 293, décrit ces évangélistes en disant : « Après avoir quitté leur patrie, ils faisaient œuvre d'évangéliste, prêchant (κηρύττειν) le Christ à ceux qui n'avaient pas encore entendu la parole de la foi. » — Peu à peu l'usage s'introduisit d'appeler « évangélistes » les auteurs des quatre Évangiles. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297, qualifie saint Jean τὸν εὐαγγελιστήν. Dans le commentaire d'Œcuménius sur l'Épître aux Éphésiens, IV, 11, t. CXVIII, col. 1220, le mot εὐαγγελιστής de saint Paul est ainsi expliqué, sans que le commentateur se doute qu'il fait un contresens. — Dans les *Constitutions apostoliques*, 3, il est dit que le lecteur, ἀναγνώστης, remplit l'office d'évangéliste (εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται). Dans Ad. Harnack, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung* (*Texte und Unters.*, II, 5), 1886, p. 18. Le diacre qui lit l'évangile prend aussi le titre d'évangéliste dans la liturgie de saint Jean Chrysostome. *Patr. gr.*, t. LXIII, col. 910. — L'usage de désigner les missionnaires ambulants par le nom d'évangélistes paraît avoir cessé de bonne heure, du moins dans une partie de l'Église, puisqu'ils ne paraissent pas sous ce titre dans la *Doctrina Apostolorum;* mais il survécut cependant quelque temps en certains pays : Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456, donne ce titre à Pantène, le chef du Didascalée d'Alexandrie, qui alla prêcher dans l'Inde, et à d'autres encore. — Voir O. Zöckler, *Diakonen und Evangelisten*, dans ses *Biblische und kirchenhistorische Studien*, Heft V, in-8°, Munich, 1893. F. VIGOUROUX.

1. ÉVANGILES. — I. NOM. — Le mot εὐαγγέλιον a eu plusieurs significations. — 1° Il provient de deux mots grecs, εὖ, « bien, » et ἀγγέλλω, « j'annonce, » et signifie étymologiquement « bonne nouvelle ». Suidas, *Lexicon*, dit : Εὐαγγέλιον τὰ κάλλιστα διάγγελον : « Évangile, ce qui annonce les choses les plus excellentes. » Cependant les écrivains grecs les plus anciens emploient ce mot pour désigner soit la récompense que l'on donne au porteur d'une bonne nouvelle, *Odyss.*, XIV, 152 et 166; cf. Cicéron, *Ad Attic.*, II, 12; soit le sacrifice offert aux dieux en action de grâces d'un heureux message. Xénophon, *Hell.*, I, 6, 37; Diodore de Sicile, XV, 74; S. Chrysostome, *In Acta hom. XIX*, 5, t. LX, col. 157. Le premier sens se retrouve dans la version des Septante, II Reg., IV, 10, οὗ εὐαγγέλια correspond à *mercedem pro nuntio* de la Vulgate et à l'hébreu *besôrâh*. Plus tard, ce mot reprit sa signification étymologique et servit à désigner la bonne nouvelle elle-même. Appius, *Civ.*, IV, 20; Lucien, *Asin.*, 26; dans les Septante, II Reg., XVIII, 20, 22, 25; IV Reg., VII, 9. Il faut entendre dans ce sens τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Eph., I, 13. Saint Chrysostome, *In Acta hom. XXVI*, 3, t. LX, col. 201, appelle εὐαγγέλια l'annonce de la délivrance de saint Pierre. — 2° Sous la plume des écrivains du Nouveau Testament, le mot εὐαγγέλιον désigne le plus souvent « la bonne nouvelle » par excellence, celle du salut apporté au monde par le Messie. Il a ce sens quand il est seul et sans qualificatif, Marc., I, 1; XIII, 10; XVI, 15, et quand il est suivi d'un qualificatif, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, Matth., IV, 23; IX, 35; XXIV, 14; τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, Act., XX, 24; τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου Θεοῦ. I Tim., I, 11. Cette idée était déjà exprimée par le prophète Isaïe, XL, 9; LII, 7; LX, 6; LXI, 1; cf. Luc., IV, 18, qui prédit la rédemption messianique comme l'annonce d'une heureuse nouvelle. C'est pourquoi εὐαγγέλιον désigne encore dans le Nouveau Testament la doctrine de Jésus-Christ, prêchée par les Apôtres, quand il est employé absolument, Matth., XXVI, 13; Rom., X, 16; I Cor., IV, 15; IX, 14, et lorsqu'il est accompagné d'un génitif de sujet : εὐαγγέλιον Θεοῦ, Rom., I, 1; τοῦ υἱοῦ, Rom., I, 9; τοῦ Χριστοῦ, II Cor., IX, 13; τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. II Thess., I, 8. Saint Paul appelle « son évangile » sa manière d'envisager et d'annoncer la doctrine chrétienne, Rom., II, 16; XVI, 25, parmi les gentils, Gal., II, 2 et 7, manière différente de tout autre enseignement. Gal., I, 6. L'Apôtre des gentils désigne encore par le nom d'εὐαγγέλιον l'acte même de prêcher la bonne nouvelle, la doctrine de Jésus-Christ. Rom., I, 1; XV, 19; II Cor., VIII, 18; I Thess., I, 5. Cette signification du mot « évangile » se trouve dans les plus anciens monuments de la littérature chrétienne. S. Clément, *I Cor.*, XLVII, 2; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2e édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 120; S. Ignace, *Ad Philad.*, V, 1, *ibid.*, p. 228; S. Justin,

Dialog. cum Tryph., x, t. vi, col. 496. Elle a passé dans toutes les versions du Nouveau Testament, et par leur intermédiaire dans toutes les langues. Elle a été mise en opposition avec la Loi et a servi á désigner la révélation chrétienne et la nouvelle alliance. — 3° Dans le style ecclésiastique, le mot εὐαγγέλιον reçut une acception nouvelle, et par l'emploi d'une métaphore très ordinaire et trés fréquente, il servit à désigner les écrits dans lesquels la bonne nouvelle du salut et la doctrine de Jésus-Christ avaient été consignées. Le sens du mot a été étendu de la chose signifiée aux livres qui la racontent et en contiennent la substance. Il a été usité d'abord au singulier pour désigner le contenu des livres. Pseudo-Clément, *II Cor.*, viii, 4, édit. Funk, t. i, p. 154, Διδαχή τῶν δώδεκα 'Αποστόλων, xv, 3, édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 45. On l'a appliqué ensuite aux livres eux-mêmes et à chacun d'eux; d'où on lui a donné la forme plurielle, εὐαγγέλια. S. Justin, *Apolog.*, i, 66, t. vi, col. 429; *Epist. ad Diognet.*, c. xi, t. ii, col. 1184. L'emploi du mot *évangile* dans le sens d'histoire écrite de la rédemption est devenu universel et a passé du grec dans toutes les langues. — Par extension et dans un sens large, le nom d'évangile a été parfois appliqué aux autres écrits du Nouveau Testament. Origène, *In Joa.*, tom. i, n° 6, t. xiv, col. 32, fait remarquer que les lettres de saint Paul reproduisant sa prédication, et cette prédication étant appelée εὐαγγέλιον, tout ce que l'Apôtre a écrit est Évangile, ἃ ἔγραφε ἄρα Εὐαγγέλιον ἦν. On peut en dire autant des écrits de saint Pierre et de tous les livres qui concernent le double avénement du Christ. Mais cette manière de parler n'a pas prévalu, et le nom d'Évangile appliqué à des livres a été réservé par l'usage aux seuls récits de la vie et de la doctrine de Jésus, qu'ils soient canoniques ou apocryphes.

II. L'Évangile prêché avant que d'être écrit. — Les diverses significations du nom d'Évangile, appliqué à la vie et à la doctrine de Jésus-Christ, correspondent au développement du christianisme et suivent le cours des événements. L'Évangile ainsi entendu a été prêché avant que d'être consigné par écrit. Jésus avait répandu sa doctrine de vive voix, et il allait à travers la Palestine, prêchant son Évangile. Matth., iv, 23; ix, 35; Marc., i, 14. Il avait annoncé que sa doctrine serait répandue dans le monde entier, Matth., xxiv, 14; xxvi, 13; Marc., xiii, 10; xiv, 9, et il avait confié à ses Apôtres la mission de la répandre. Marc., xvi, 15. Ceux-ci remplirent la charge qui leur avait été donnée et se mirent à prêcher dés le jour de la Pentecôte. Leur prédication avait un objet bien déterminé; elle portait sur la vie terrestre de Jésus, ses discours, ses miracles, ses souffrances, sa mort, sa résurrection et son ascension. Act., v, 42; viii, 5; ix, 20; xi, 20; xvii, 18; xix, 13; I Cor., i, 23; xv, 12; II Cor., i, 19; iv, 5; xi, 4; Phil., i, 15. Leurs récits sur les événements historiques de la vie de Jésus avaient une grande autorité, parce qu'ils provenaient de personnes qui avaient elles-mêmes connu Jésus, avaient vécu dans son entourage et avaient été les témoins oculaires des faits racontés. Luc., i, 2; Joa., i, 14; xix, 35; xxi, 24; Act., i, 3, 9; II Petr., i, 16; I Joa., i, 1. Aussi lorsqu'on choisit un apôtre pour remplacer Judas, saint Pierre exige que l'élu ait suivi Jésus dés le début de son ministère et ait été témoin de sa résurrection. Act., i, 21 et 22. Quand les Juifs voulurent interdire la parole publique aux Apôtres, ils leur défendirent de parler de la personne de Jésus et de sa doctrine. Act., iv, 17 et 18; v, 40. La prédication apostolique avait donc pour objet l'histoire et l'enseignement de Jésus. Les prédicateurs insistaient sur les faits principaux de cette histoire, sur la résurrection de Jésus, Act., ii, 32; iv, 33; x, 40; xiii, 30, 34, 37; xvii, 3, 18; II Tim., ii, 8; I Petr., i, 3; iii, 21, qui avait une si grande importance comme base de la foi et par rapport à notre propre résurrection, I Cor., xv, 12-28; sur ses souffrances et sa mort, Act., iii, 18; xvii, 3; Rom., v, 9; I Cor., i, 13, 23; ii, 2; xv, 3; Hebr., xiii, 2; I Petr., ii, 21; iii, 18; iv, 1. Ils choisissaient sans doute parmi les autres faits dont ils avaient été les témoins, et ils répétaient les paroles qu'ils avaient entendues de la bouche du Maître. Cf. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 374-375.

Ce ne fut que plus tard qu'ils éprouvérent le besoin de fixer par écrit l'enseignement de Jésus et l'histoire de sa vie. Le Maître, en effet, qui leur avait ordonné de prêcher, n'avait pas commandé d'écrire, et la foi en lui consistait à croire ce qu'on avait entendu rapporter de sa parole. Rom., x, 17. Quand, pour l'instruction des fidèles, on écrivit l'histoire de Jésus, on consigna la prédication apostolique et la tradition orale. Saint Luc, i, 1 et 2, nous apprend que « plusieurs avaient mis la main à ordonner le récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, d'aprés la relation qu'en faisaient ceux qui dès le commencement les avaient vues de leurs propres yeux et avaient été les ministres de la parole ». Que ces *Essais* soient les Évangiles antérieurs à celui de saint Luc, ou seulement leurs sources écrites, il reste certain que les Évangiles reproduisent la prédication primitive des Apôtres et les souvenirs des témoins oculaires des faits racontés. Ils ont dès lors la valeur historique de documents émanant d'auteurs exactement renseignés et publiés peu après la réalisation des faits qu'ils rapportent. Cf. P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 27.

III. Titres des Évangiles. — L'Église n'a admis au canon des livres inspirés que les quatre récits de la vie et de la prédication de Jésus qui avaient pour auteurs des Apôtres, ou qui au moins avaient été garantis par l'autorité des Apôtres. La tradition ecclésiastique attribue la composition de ces quatre écrits aux auteurs dont ils portent le nom dans leurs titres, à saint Matthieu, à saint Marc, à saint Luc et à saint Jean. Dans les articles consacrés à chacun de ces Évangiles, on trouvera la démonstration de cette attribution. Disons seulement que les titres qui sont placés en tête des Évangiles dans les Bibles grecques et latines : Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ 'Ιωάννην : *Evangelium secundum Matthæum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Joannem,* ne sont pas originaux; car les anciens, et en particulier les Orientaux, n'avaient pas coutume de mettre leurs noms dans le titre de leurs ouvrages. S. Chrysostome, *In Rom. homil. i*, t. lx, col. 395. Toutefois ces titres remontent à la première moitié du iie siècle. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. i, p. 682. Ils ont été de bonne heure d'un usage très répandu, et ils sont d'un emploi courant dans les œuvres de saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, xxvi, 2, t. vii, col. 687; I, xxvii, 2, col. 688; III, xi, 7, col. 844; III, xiv, 4, col. 916. Le Canon de Muratori reproduit celui du troisième Évangile : *Tertio Evangelii librum secundum Lucam.* Clément d'Alexandrie s'en sert quelquefois, *Pædag.*, i, 8 et 9, t. viii, col. 336 et 340; *Strom.*, i, t. viii, col. 885 et 889; *Quis dives*, 5, t. ix, col. 609. Tertullien les connaissait, bien qu'il ne les cite jamais, car il rejette l'évangile de Marcion, parce qu'il n'a pas de titre; l'hérésiarque n'a pas osé l'attribuer à un auteur. *Cont. Marcion.*, iv, 2, t. ii, col. 363. Ils avaient passé avec leur forme grecque dans les écrits latins. Saint Cyprien citait les textes évangéliques en les faisant précéder de l'indication *cata Matthæum, Testimon.*, 1, xviii, t. iv, col. 688; *cata Joannem, Testim.*, I, xii, col. 685. Cf. *De rebaptismate,* ix, t. iii, col. 1194; *De montibus Sina et Sion*, 1, t. iv, col. 909; Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, xix et xx, t. xii, col. 1024 et 1026; Lucifer de Cagliari, *De non parcendo*, t. xiii, col. 988; Priscillien, *Liber de fide et de apocryphis*, édit. Schepss, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. xviii, Vienne, 1889, p. 47 et 48; S. Augustin, *Cont. epist. Manichæi*, c. x, t. xlii, col. 180. Ces titres se rencontrent dans les suscriptions et les souscriptions de tous les manuscrits grecs et latins des

Évangiles. Leur antiquité leur donne une grande autorité.

Toutefois on discute encore aujourd'hui sur leur signification primitive. De soi et absolument parlant, ces titres ne signifient pas nécessairement que les noms propres qu'ils contiennent désignent les auteurs des Évangiles. Ils seraient exacts, en effet, si les livres dont ils sont les titres avaient été écrits par d'autres personnages, mais d'après les renseignements et la prédication de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. Ainsi les Pères eux-mêmes ont traité le second Évangile comme s'il était l'Évangile κατὰ Πέτρον, « selon Pierre, » parce que saint Marc avait été le disciple de saint Pierre, et le troisième comme s'il était l'Évangile κατὰ Παῦλον, parce que saint Luc était le disciple et le compagnon de saint Paul. Il est nécessaire d'expliquer dans ce sens général les titres d'autres Évangiles, tels que ceux-ci : Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, καθ' Ἑβραίους, κατ' Ἀποστολούς, qui désignent des récits évangéliques selon la recension adoptée par les Égyptiens et les Hébreux, ou composés d'après la prédication des Apôtres. Quoi qu'il en soit, ces titres indiquent en fait le nom des auteurs réels des Évangiles. Le génitif est employé dans les *Canons apostoliques,* c. LXXXV, t. CXXXVII, col. 211 : Εὐαγγέλια τέσσαρα Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου. Seul, dans l'antiquité, le manichéen Fauste concluait des titres ordinaires que les quatre Évangiles n'avaient pas été rédigés par ceux dont ils portaient les noms, mais par des écrivains inconnus, d'après la prédication ou les notes de Matthieu, Marc, Luc et Jean. S. Augustin, *Cont. Faust.,* XVII, 4, t. XLII, col. 342. Cf. Beelen, *Grammatica græcitatis Novi Testamenti,* Louvain, 1857, p. 431. Si l'antiquité chrétienne s'est servi de préférence de la formule dans laquelle entrait κατά, c'est en raison de l'idée qu'elle se faisait de l'Évangile. Aux yeux des Pères, l'Évangile, quoique composé par des mains différentes, ne formait qu'un livre, qui était l'Évangile du Seigneur. Ce qui leur importait avant tout, c'était l'Évangile, la bonne nouvelle apportée aux hommes par Jésus-Christ et exprimée dans ses paroles et dans ses actes. Les noms des évangélistes indiquaient seulement pour eux la manière particulière dont cette bonne nouvelle était rapportée. Des formules qu'ils employaient ordinairement en parlant des Évangiles canoniques, on ne peut conclure qu'à leur jugement les récits évangéliques n'avaient pas été écrits par les auteurs dont ils portaient les noms. Ils marquaient seulement ainsi le caractère secondaire de la composition des Évangiles, dont la valeur principale provenait des actes et des paroles du Seigneur Jésus. Cf. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. I, Erlangen, 1888, p. 164-167.

IV. Date des Évangiles. — On ne peut préciser la durée exacte du temps écoulé entre le début de la prédication apostolique et l'apparition du premier Évangile écrit. Sans parler des essais d'Évangiles auxquels saint Luc, I, 1, fait allusion et qui sont perdus, ni des sources primitives que les critiques modernes pensent découvrir à la base des Évangiles canoniques, ceux-ci n'ont pas paru ensemble ni au même temps ni au même lieu. La date de leur apparition ne peut être fixée d'une manière certaine, et il est impossible de dire l'année précise de leur composition. Les exégètes catholiques la déterminent d'une façon approximative à l'aide de quelques données fournies par les anciens écrivains ecclésiastiques et des indices que présentent les Évangiles eux-mêmes. Les critiques rationalistes s'attachent de préférence aux critères internes, et afin de diminuer la valeur du témoignage apostolique sur Jésus, témoignage consigné par écrit dans les Évangiles, ils rabaissent le plus qu'ils peuvent la date de la publication de ces derniers. C'est l'école de Tubingue qui est allée le plus loin dans cette voie. Elle regardait les Évangiles comme les manifestes des partis opposés qui divisaient les chrétiens primitifs, et elle plaçait leur apparition au IIe siècle seulement. Mais les critiques libéraux eux-mêmes ont abandonné les principes insoutenables des docteurs de Tubingue, et ils ont reconnu que les trois premiers Évangiles au moins appartenaient à la seconde moitié du Ier siècle. La réaction contre les hardiesses de la critique s'accentue de plus en plus, et Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius,* Leipzig, 1897, p. 651-655, aboutit à des conclusions de plus en plus conformes à la tradition ecclésiastique. Cf. P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 30-32. Le tableau suivant reproduit les dates que les principaux critiques rationalistes ont attribuées aux Évangiles. Si on les compare avec celles qu'admettent généralement les exégètes catholiques, on constatera d'un seul coup d'œil la tendance progressive à se rencontrer.

	Matthieu.	Marc.	Luc.	Jean.
Baur, 1847. . . .	130-134	150	vers 150	160-170
Volkmar, 1870. .	105-110	75-80	vers 100	150-160
Hilgenfeld, 1863 et 1875.	vers 70	81-96	vers 100	120-140
Keim, 1867. . . .	vers 66	100	vers 90	100-117
— 1873. . . .	vers 68	vers 120	vers 90	vers 130
Renan, 1877. . .	vers 84	76	94	vers 125
Holtzmann, 1885.	vers 67	vers 68	70-100	100-133
Weiss.	70	69	80	vers 95
Jülicher, 1894. .	81-96	70-100	80-120	après 100
Réville, 1897. . .	à peu d'intervalle, de 98 à 117.			130-140
Harnack, 1897. .	70-75	65-70	78-93	80-110
Batiffol, 1897. . .	60-70	av. Matthieu	63-70	90-100
Cornely, 1886. . .	40-50	vers 60	59-63	95-100

V. Diffusion et acceptation officielle des Évangiles canoniques. — 1° *Durant l'âge apostolique.* — N'ayant pas paru ensemble ni au même temps ni au même lieu, les Évangiles ont été connus dans les différentes Églises plus ou moins vite, et dès leur apparition ils se sont répandus séparément. Leur connaissance a été successive et leur propagation graduelle. Ils n'ont pas formé tout de suite un tout et une collection unique. Le recueil complet n'a pu exister qu'après la composition du dernier Évangile et par la communication mutuelle que les Églises se faisaient des écrits apostoliques. Mais nous n'avons pas de preuve directe que cette communication se soit faite aussitôt après la réception de chaque Évangile, par les soins ou les ordres des Apôtres. Il plane nécessairement, faute de documents, quelque obscurité sur les premiers temps de la transmission des récits évangéliques. Cependant ces écrits se rendent un témoignage réciproque. Saint Luc, I, 1, a connu de nombreux récits de la vie mortelle de Jésus. L'autorité des deux premiers Évangiles serait confirmée par là, s'il était certain que saint Luc ait eu en vue les œuvres de saint Matthieu et de saint Marc; mais il n'est pas sûr qu'il les ait visées et qu'il se soit prononcé sur leur valeur. En dehors de ce témoignage, il semble résulter, de la comparaison des textes, que saint Luc a employé le second Évangile, et il existe entre les trois premiers un lien étroit, dont nous aurons plus loin à déterminer la nature. Le quatrième Évangile, par la manière dont la narration présente certains personnages, par exemple, Jean-Baptiste, I, 29 et 35, non encore mentionnés, suppose de la part de son auteur et de ses destinataires la connaissance d'autres récits évangéliques. Du témoignage de Papias, que nous rapporterons plus loin, il ressort que l'apôtre Jean connaissait les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Cet évangéliste ne cite pas, il est vrai, ses prédécesseurs; mais il complète leurs récits sans les critiquer jamais; il les approuve ainsi, au moins d'une façon indirecte. Nous pouvons donc en conclure que les copies de ces deux premiers Évangiles et probablement aussi celles du troisième circulaient déjà, avant la mort de saint Jean, dans les communautés chrétiennes parmi lesquelles s'était exercée l'influence de cet apôtre. Il est permis de penser que l'autorité des fon-

dateurs d'Églises et de leurs principaux collaborateurs avait contribué à établir le crédit des trois premiers Évangiles canoniques et avait favorisé leur diffusion, qui s'est faite rapidement, étant donné les conditions relativement assez faciles dans lesquelles elle s'effectuait. Cf. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* Paris, 1891, p. 10-11, 13-14.

2° *De 90 à 130.* — Cette période de la transmission des Évangiles dans l'Église est la plus importante et la plus obscure. On ne trouve pas dans les écrits de ce temps des citations formelles et textuelles des Évangiles. L'habitude de mentionner le nom de l'ouvrage et de l'auteur n'était pas universelle, et les paroles du Seigneur, rapportées par les écrivains ecclésiastiques, ne correspondent exactement au texte d'aucun de nos Évangiles actuels. Elles semblent être la fusion de différents passages de saint Matthieu et de saint Luc. Il faut donc recueillir les moindres indices et de simples allusions. Toutefois de l'ensemble des détails il résulte une conclusion nette et ferme, c'est qu'aussi loin que nous puissions remonter dans la littérature chrétienne, nous trouvons des traces des Évangiles. Les plus anciens documents patristiques rendent témoignage aux écrits évangéliques et attestent, nous allons le constater, leur existence et leur caractère d'ouvrages inspirés. — L'épître que l'Église romaine adressa à l'Église de Corinthe, et qui est connue sous le nom de première épître de saint Clément aux Corinthiens (93-95), ne contient aucune citation expresse des Évangiles. Elle rapporte des paroles du Seigneur qu'on retrouve en propres termes ou avec des variantes plus ou moins considérables dans les trois premiers Évangiles. I Cor., XIII, 2, Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* 2e édit., Tubingue, 1887, p. 78, reproduit dans l'ensemble Matth., v, 7; vi, 14; vii, 1-2, 12, avec des détails qui se rapprochent de Luc., vi, 31, 37-38, et de Marc., iv, 24-25. I Cor., XLVI, 8, p. 120, combine Matth., XXVI, 24 avec Luc., XVII, 2. I Cor., XV, 2, p. 78, cite Is., XXIX, 13, en s'écartant du texte des Septante et en se conformant à la leçon de Matth., XV, 8, et de Marc., VII, 6. I Cor., XVI, 17, p. 82, fait allusion au joug du Seigneur, Matth., XI, 29-30. Pour d'autres allusions du même genre, voir l'*Index locorum S. Scripturæ* de Funk, p. 568. L'écrivain a donc, semble-t-il, combiné différents passages des trois premiers Évangiles, qu'il citait de mémoire et en les modifiant. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. I, 2, Erlangen et Leipzig, 1889, p. 916-920, en conclut que saint Clément a reproduit textuellement un Évangile qui ne nous est pas parvenu, et qui combinait les paroles du Seigneur citées en divers endroits des trois premiers Évangiles canoniques. La conclusion n'est pas fondée, car saint Irénée et Théophile d'Antioche ne sont guère plus précis que Clément de Rome et les Pères apostoliques dans leurs citations évangéliques. Or Zahn reconnaît sans difficulté que les premiers connaissaient nos Évangiles actuels. Il n'y a pas de raison de prétendre que les autres ne les connaissaient pas, du moment que les textes qu'ils allèguent comme paroles du Seigneur se retrouvent, avec quelques différences d'expression, dans les Évangiles canoniques. On peut donc penser qu'ils en ont extrait ces textes, mais en les citant de mémoire et avec une grande liberté d'allure. Les rapprochements constatés entre l'épître de saint Clément et le quatrième Évangile (voir Funk, *Index,* p. 568-569) ne permettent pas de conclure à un emprunt direct. Zahn, I, 2, p. 907-908. Il n'y a en cela rien d'étonnant. L'Évangile de saint Jean, composé en Asie, vers 96 ou 97, pouvait bien n'être pas encore connu à Rome à la même époque. Toutefois les rapprochements d'idées et d'expressions entre les deux écrits suffisent à établir que le fond doctrinal du quatrième Évangile appartenait à l'enseignement commun des Apôtres. — La Διδαχή τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, découverte en 1883, et rapportée, sinon à la fin du Ier siècle (80-100), du moins au commencement du IIe siècle (vers l'an 110), cite, XV, 3, Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum,* Tubingue, 1887, p. 44, l'Évangile, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, comme un livre ou une collection déterminée. Or la plupart des citations ou des emprunts évangéliques se rapportent à saint Matthieu. Funk, *ibid., Prolegomena,* p. XLII-XLIII, et *Index locorum S. Scripturæ,* p. 106. On y rencontre aussi des allusions au texte de saint Luc, p. 107; en deux passages mêmes, I, 3, et XVI, 1, p. 6 et 46, les leçons de saint Luc sont mêlées à celles de saint Matthieu. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. I, 2, p. 925-932, et Harnack, *Lehre der zwölf Apostel,* dans *Texte und Untersuchungen,* t. II, 1, Leipzig, 1884, p. 69-79, en ont conclu que l'auteur employait un Évangile de Matthieu complété par Luc, une sorte d'harmonie évangélique de ces deux récits. Cf. G. Wohlenberg, *Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentliches Schrifttum,* 1888, p. 2-56. Cette conclusion n'est pas nécessaire, car les combinaisons de textes et les variantes des citations s'expliquent suffisamment par le rôle de la mémoire, qui confond et mélange des leçons diverses. Certaines parties des prières eucharistiques, IX-X, Funk, p. 25-31, sont apparentées à saint Jean, XV-XVII. Il n'y a pas emprunt direct au quatrième Évangile, mais seulement rapport des deux côtés avec la tradition orale et eucharistique. Cf. Harnack, p. 79-81; Wohlenberg, p. 56-86; Zahn, I, 2, p. 909-912. L'absence de citations formelles du quatrième Évangile ne prouve pas qu'il n'était pas connu alors dans le milieu (Alexandrie, Palestine ou Syrie) où se produisit la Διδαχή, car le contenu de cet Évangile a peu de rapports avec les conseils pratiques qui font l'objet principal de l'ouvrage. « Quant à saint Marc, la médiocre étendue des parties qui lui sont propres fait qu'il est rarement cité, ou plutôt qu'on est rarement sûr qu'il ait été employé. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* p. 23. — L'Épître attribuée à saint Barnabé est de peu postérieure à la Διδαχή; on la rapporte aux années 96-98 ou au plus tard à 130. Elle a été connue seulement dans le milieu alexandrin. Son auteur a fait des emprunts ou des allusions au texte de saint Matthieu : *V, 9,* Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* t. I, p. 14, Matth., IX, 13; *VII, 9,* p. 24, Matth., XXVII, 28-30; *XII, 10,* p. 40, Matth., XXII, 44. Un passage de cet Évangile, XXII, 14, est cité, *IV, 14,* p. 12, comme *Écriture.* On a prétendu, il est vrai, que la citation était prise de IV Esdr., VIII, 3. Mais la différence des textes contredit cette prétention, car le livre apocryphe n'a pas le mot important κλητοί. Credner a supposé ensuite que la formule *Sicut scriptum est* était une addition du traducteur latin. Mais le texte grec, retrouvé par Tischendorf dans le *Sinaiticus,* contient : ὡς γέγραπται. Pour atténuer la valeur de cette formule, on a observé que l'épître de Barnabé, *XVI, 5,* p. 48, s'en servait pour introduire une citation du livre d'Hénoch, LXXXIX, 56, 66 et 67. De ce fait il ne résulte pas que l'Évangile soit cité comme un écrit purement humain, mais seulement que l'auteur de l'épître tenait le livre d'Hénoch pour inspiré. Les rapprochements entre Barnabé, *XII, 5,* p. 38, et Joa., III, 14; Barnabé, *XXI, 2,* p. 56, et Joa., XII, 8, ne sont pas suffisants pour conclure que l'auteur de l'épître connaissait le quatrième Évangile. Cf. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ Sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi,* Leipzig, 1872, p. 60-62; Zahn, I, 2, p. 906-907 et 924-925. — L'hérétique Basilide, qui enseignait à Alexandrie vers l'an 120, a écrit en vingt-quatre livres une sorte de commentaire sur l'Évangile, εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, t. XX, col. 317. D'après les *Acta Archelai,* 55, t. X, col. 1524, le treizième livre de ce commentaire débutait par l'explication de la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, qui est un récit propre à Luc, XVI, 19-31. Dans un passage rapporté par Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 1, t. VIII, col. 1097-1100, Basilide expliquait Matth., XIX, 10-12. Clément, *Strom.,* IV, 12, t. VIII, col. 1289-1291, reproduit encore trois passages dans les-

quels Basilide exposait les rapports du péché et de la douleur et rendait compte des souffrances des enfants par la théorie de la préexistence des âmes. Si cette explication se rattachait à un texte évangélique, aucun ne convenait mieux que la guérison de l'aveugle-né. Joa., IX, 1-3. Il paraît certain d'ailleurs que la secte de Basilide se servait du quatrième Évangile. *Philosophoumena*, VII, 20-27, t. XVI, 3a pars, col. 3301-3321. Enfin les disciples de cet hérétique plaçaient le baptême de Jésus la quinzième année de Tibère, et sa mort la seizième. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 888. Ils avaient probablement emprunté ces dates à Luc., III, 1; IV, 9. Nous pouvons donc conclure que Basilide connaissait les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean. Cependant son ouvrage n'était peut-être pas un commentaire suivi des Évangiles canoniques, et comme Origène, *Proœm. in Luc.*, t. XIII, col. 1803, attribue à cet hérétique un évangile, il se pourrait que le texte commenté ait été un document composite, formé d'après les Évangiles canoniques, sans en reproduire aucun intégralement. Zahn, I, 2, p. 763-774.

Si de l'Occident nous passons dans les Églises d'Asie, nous y trouvons des renseignements plus précis sur les Évangiles. Dans ses sept lettres authentiques, qui datent au plus tard de 110 à 117, saint Ignace d'Antioche a fait des emprunts au premier et au quatrième Évangile : *Ad Ephes., XIV, 2*, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 184, Matth., XII, 33; *Ad Smyrn., I, 1*, p. 234, Matth., III, 15; *VI, 1*, p. 238, Matth., XIX, 12; *Ad Polycarp., I, 3*, p. 246, Matth., VIII, 17; *II, 2*, p. 246-248, Matth., X, 16. La description hyperbolique de l'étoile des mages, *Ad Ephes., XIX, 2*, p. 188, n'est qu'une amplification oratoire de Matth., II, 9 et 10. Le quatrième Évangile est cité, *Ad Magnes., VIII, 2*, p. 196, Joa., VIII, 29; *Ad Rom., VII, 3*, p. 220, Joa., VI, 27; *Ad Philad., VII, 1*, p. 228, Joa., III, 8. Ignace cite ces deux Évangiles d'une telle manière, qu'il les suppose connus dans les diverses Églises auxquelles il écrit. Zahn, I, 2, p. 903-905. Toutefois il reproduit, *Ad Smyrn., III, 2*, p. 237, une parole du Seigneur qui n'est pas dans nos Évangiles. C'est la seule qu'Ignace mentionne comme telle, en rapportant les circonstances dans lesquelles elle a été prononcée. Cette particularité laisse soupçonner qu'Ignace n'accordait pas à la source où il l'a puisée la même autorité qu'aux Évangiles. Saint Jérôme, *De viris illust.*, XVI, t. XXIII, col. 633, croit y reconnaître une citation de l'Évangile des Hébreux. Origène, *De princip., proœm.*, 8, t. XI, col. 119, la reproduit comme venant de la *Prédication de Pierre*. Cf. Zahn, I, 2, p. 920-922. En plusieurs passages de ses lettres, *Ad Philad., V, 1 et 2*, p. 228; *VIII et IX*, p. 230-232; *Ad Smyrn., V, 1*, p. 238; *VII, 2*, p. 240, saint Ignace compare l'Évangile à la Loi et aux Prophètes. On en a voulu conclure qu'à ses yeux l'Évangile formait un recueil sacré, ayant la même autorité que la Loi et les Prophètes. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ Sacræ*, p. 63-65. Mais s'il est certain que saint Ignace parle de l'Évangile comme d'un document écrit, il n'en parle que pour le subordonner en quelque sorte à la foi de l'Église, à la tradition vivante, qui dérive de la prédication des Apôtres. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 27-29; Zahn, I, 2, p. 843-847. — Saint Polycarpe, qui écrivait peu après saint Ignace, a fait, *Ad Philip., VII, 2*, édit. Funk, p. 274, quelques emprunts à saint Matthieu, VI, 13; XXVI, 41. Ailleurs, *II, 3*, p. 268, il combine Matth., VII, 1 et 2; V, 3 et 10, avec Luc., VI, 36-38 et 20. Comme il cite *VII, 1*, p. 274, la première Épître de saint Jean, IV, 2 et 3, on peut penser qu'il connaissait aussi le quatrième Évangile, avec lequel elle a d'étroits rapports. — Saint Papias d'Hiérapolis, ami de Polycarpe et comme lui disciple de saint Jean, a composé vers l'an 125 ses Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 296. Cet ouvrage contenait l'explication des discours du Seigneur, puisés dans des documents écrits et dans la tradition orale. Les documents écrits qui fournirent à Papias la matière de son commentaire étaient les Évangiles de l'Église. Les Évangiles connus de Papias étaient certainement, au moins, ceux de Matthieu et de Marc, sur la composition desquels il nous a transmis de si curieuses notices, provenant en partie de saint Jean. Ces notices nous permettent même de remonter plus haut que l'époque de Papias. Elles nous renseignent sur ce que savait saint Jean, vers l'an 90. Or le disciple bien-aimé et ses auditeurs avaient entre les mains un Évangile, qu'ils croyaient être de Marc, disciple de saint Pierre. Jean loue cet ouvrage, en expliquant d'une manière satisfaisante l'ordre moins rigoureux des faits qu'il y remarquait déjà. Eusèbe, *loc. cit.*, col. 300. Les critiques modernes ont prétendu, il est vrai, que la description donnée par Papias convenait, non pas à l'Évangile actuel de Marc, mais à un Prôto-Marc, dont nous aurions une édition remaniée dans notre second Évangile. Mais Papias ne dit rien qui ne se rapporte avec le caractère de notre Marc, dans lequel on trouve des faits et quelques discours simplement groupés, en dehors de toute prétention à un enchaînement minutieux dans l'ordre chronologique. D'ailleurs il est certain que les Pères, qui suivent Papias, ont connu l'Évangile actuel de Marc. Faudra-t-il placer dans le court intervalle qui les sépare l'édition remaniée qu'on suppose? Qui l'a rédigée ou l'a fait accepter? Quand et où la substitution a-t-elle été opérée? Il n'y avait donc pas de Prôto-Marc pour Papias ni pour saint Jean. Les mêmes critiques ont pensé aussi que la notice sur saint Matthieu convient, non au texte grec actuel, mais à l'Évangile hébreu, dont il est un remaniement. D'après Papias, saint Matthieu, par contraste avec saint Marc, comprenait surtout des discours du Seigneur. Or le premier Évangile actuel a au moins autant d'histoire que le second. Ce n'est donc pas lui que Papias connaissait. Observons d'abord que l'opposition faite par Papias entre saint Matthieu et saint Marc n'est pas certaine. Elle semble résulter de la juxtaposition des deux citations de Papias dans Eusèbe; mais il n'est pas démontré que les deux notices se suivaient dans l'ouvrage de l'évêque d'Hiérapolis, et Eusèbe a pu les extraire d'endroits différents. Du reste ce contraste n'est pas aussi tranché qu'on le prétend. Papias désigne les deux premiers Évangiles par la partie de leur contenu qui était pour lui la plus importante, le premier par les discours, le second par des discours et des faits. Il ne définit pas strictement tout le contenu, et λόγια ne signifie pas nécessairement des discours à l'exclusion des faits. Papias enfin connaît les interprétations grecques, écrites et non simplement orales, de l'Évangile hébreu de saint Matthieu. Il est vraisemblable qu'il employait l'une d'elles plutôt que l'original, probablement celle qui avait été dans les mains de saint Ignace et de saint Polycarpe, la même que nous trouverons bientôt en la possession de saint Irénée, celle qui est le texte de notre premier Évangile. Papias connaissait donc nos Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 663-664. Connaissait-il les deux autres? On a prétendu que non, parce qu'Eusèbe n'en parle pas. Mais le silence d'Eusèbe ne saurait être à cet égard un argument décisif. Eusèbe a rapporté les deux notices relatives aux Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc en raison des détails historiques qu'elles contenaient. Il ne se proposait pas de nous apprendre quels Évangiles étaient cités par les anciens écrivains ecclésiastiques; il pouvait donc constater que Papias avait cité saint Luc et saint Jean, sans se croire obligé de le mentionner dans son histoire. Sans parler des documents qui relatent les rapports de Papias avec saint Jean (Harnack, *Chronologie*, p. 664-667), il est très vraisemblable que l'évêque d'Hiérapolis a connu le quatrième Évangile. Il n'a guère pu, en effet, ignorer les écrits de saint Jean, publiés peu d'années auparavant dans le milieu où il vivait. S'il ne s'en est guère servi

dans son ouvrage, c'est que les discours de Jésus que cet Évangile contient convenaient moins à son but. Enfin il est probable qu'il a connu, comme saint Ignace et saint Polycarpe, l'Évangile de saint Luc. Cf. Zahn, I, 2, p. 849-903; Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* p. 32-39. — De tout ce qui précède nous pouvons conclure que, vers la fin du Ier siècle et le commencement du IIe, les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc étaient répandus dans toutes les communautés chrétiennes sur lesquelles nous avons des renseignements. Celui de saint Marc, qui est plus court et a moins de récits propres, est moins documenté; mais le défaut de témoignages venant de Rome et d'Alexandrie est amplement compensé par le suffrage favorable de saint Jean et de ses disciples. A la fin du Ier siècle il est en Asie Mineure, où il n'a pas été composé; c'est une preuve qu'il s'est répandu assez rapidement dans l'Église. Le quatrième Évangile a été connu par saint Ignace, saint Polycarpe et les « vieillards » qui furent les maîtres de saint Irénée. *Adv. hær.,* v, 30, t. VII, col. 1203. Il était employé à Alexandrie dans le premier quart du IIe siècle. A partir de l'an 130, on le trouve partout. Il eut donc toujours une grande vogue et il fut accepté sans contestation, à cause du prestige de son auteur. Les Évangiles apocryphes alors existants sont peu répandus. Nous ne constaterons pas dans les temps postérieurs la moindre hésitation sur le nombre des Évangiles autorisés. Ce fait ne s'expliquerait pas s'il y avait eu à l'origine une période de confusion, durant laquelle on eût joint des Évangiles apocryphes aux canoniques. Les circonstances de la publication de ceux-ci furent sans doute des garanties suffisantes de leur origine apostolique et de leur autorité divine. Le recueil des quatre Évangiles fut donc ainsi constitué en fait avant l'an 130, sans que l'autorité ecclésiastique ait intervenu officiellement pour le présenter aux fidèles. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* p. 41-43.

3° *De 130 à 170.* — Les documents de cette période sont plus nombreux et plus explicites que ceux de la période précédente. Ils nous feront constater que le recueil des quatre Évangiles canoniques est publiquement reconnu dans l'Église. Cette conclusion résultera des témoignages des écrivains catholiques et hérétiques.

1. *Témoignages des écrivains catholiques.* — Le *Pasteur* d'Hermas, qui a été composé à Rome, vers l'an 140, présente d'assez nombreuses affinités d'expressions avec les quatre Évangiles. Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* t. I, *Index locorum S. Scripturæ,* p. 576. L'homélie qui est ordinairement désignée sous le nom de *seconde Épître de saint Clément,* et qui est du même temps, reproduit un assez grand nombre de paroles du Seigneur, qui se retrouvent pour la plupart dans saint Matthieu : *II Cor., II, 4,* édit. Funk, p. 146, cite comme *Écriture* Matth., IX, 13; *II Cor., III, 2,* p. 148, Matth., X, 32; *II Cor., IV, 2,* p. 148, Matth., VII, 21; *II Cor., VI, 2,* p. 150, Matth., XVI, 26; *II Cor., IX, 11,* p. 156, Matth., XII, 50, etc. D'autres citations dérivent de saint Luc : *II Cor., VI, 1,* p. 150, Luc., XVI, 13; *II Cor., XIII, 4,* p. 160, Luc., VI, 32. Celle qui est introduite par la formule : Λέγει γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, *II Cor., VIII, 5,* p. 154, est rapportée par beaucoup de critiques à un évangile apocryphe; mais elle peut fort bien être tirée de Luc., XVI, 10-12, avec qui elle concorde partiellement. Si on trouve seulement, *II Cor., XX, 1,* p. 168, une lointaine allusion à Joa., XIV, 1 et 27, l'expression : « Le Christ, qui était d'abord esprit, s'est fait chair, » *II Cor., IX, 5,* p. 154, semble empruntée au quatrième Évangile, bien que le mot johannique « le Verbe » fasse défaut. Enfin d'autres paroles du Seigneur, *II Cor., IV, 5,* p. 148; *V, 2-4,* p. 150; *XII, 2-5,* p. 158, proviennent soit de la tradition orale, soit d'un document écrit, différent des Évangiles canoniques. — Les anciens dont saint Irénée, *Cont. hæres.,* v, 36, t. VII, col. 1223, invoquait le témoignage, c'est-à-dire les évêques qui gouvernaient les Églises de l'Asie Mineure, de 130 à 150, avaient certainement entre les mains les mêmes Évangiles que leur disciple, car ils employaient dans leur enseignement des paroles du Seigneur puisées dans nos Évangiles. Cf. Zahn, I, 2, p. 781-783. La lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe, en 155, indique de quelle manière le martyre est conforme à l'Évangile, I, 1, édit. Funk, p. 282-284; IV, p. 286; XIX, 1, p. 304. Elle renferme des allusions à la passion de Jésus-Christ, et VII, 1, p. 288, à un passage de Matth., XXVI, 55. Cf. Zahn, t. I, 2, p. 779-781. — Le martyr saint Justin, à la fin de sa *première Apologie,* LXVI, t. VI, col. 429, qui date de 150 environ, dit que l'Eucharistie a été instituée par Jésus-Christ lui-même, selon que les Apôtres l'ont rapporté ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἅ καλεῖται εὐαγγέλια. Dans le chapitre LXVII, col. 429, il ajoute que les « Mémoires des Apôtres » sont lus dans les assemblées chrétiennes avec les écrits des prophètes; on reconnaît donc aux uns et aux autres la même autorité divine. Ce nom de « Mémoires des Apôtres », que saint Justin est seul à donner aux Évangiles, leur convient parfaitement et rend exactement compte de leur origine et de leur contenu. S'il l'emploie, ce n'est pas que le nom d'εὐαγγέλια ne soit couramment usité parmi les chrétiens. S'adressant à un empereur païen, l'apologiste se sert d'un terme qui expliquera clairement la nature des Évangiles qu'il citait. Il y avait une allusion aux Ἀπομνημονεύματα, dans lesquels Xénophon reproduit les enseignements de Socrate. *IIa Apolog.,* X-XI, t. VI, col. 460-461. Les Évangiles que saint Justin désigne sous ce titre forment donc un corps d'ouvrages aussi nettement déterminé que la collection des livres prophétiques de l'Ancien Testament. Comme, d'ailleurs, l'apologiste parle au nom de l'Église, qu'il veut défendre, les Évangiles qu'il mentionne sont ceux que l'Église employait alors, les quatre qu'elle a toujours reconnus depuis. La vérité de cette conclusion résulte directement des autres écrits de saint Justin. Dans son *Dialogue avec le juif Tryphon,* CIII, t. VI, col. 717, qui est de peu postérieur aux Apologies, Justin affirme que ces *Mémoires,* dont il a parlé si souvent, ont été écrits par les Apôtres ou les disciples des Apôtres. Bien qu'il ne les désigne pas par leur nom, il est clair qu'il vise les deux Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, qui sont l'œuvre de véritables Apôtres, et les deux autres de saint Marc et de saint Luc, qui ont été composés par des disciples des Apôtres. Si on examine en détail les citations évangéliques qui se lisent dans les écrits de saint Justin, on constate qu'il s'est servi des quatre Évangiles canoniques. Il n'y a pas de doute possible pour l'emploi du premier Évangile, dont les citations sont nombreuses, soit dans la *première Apologie,* XV-XVI, t. VI, col. 349-353 soit dans le *Dialogue avec Tryphon,* XVII, t. VI, col. 513, XXXV, col. 549-552; XLIX, col. 584; LI, col. 589; LXXVI, col. 653; LXXVIII, col. 657; XCIII, col. 697; XCIX, col. 708; C, col. 710; CV, col. 721; CVII, col. 724; CXII, col. 736; CXX, col. 756; CXXII, col. 760; CXL, col. 797. Ces citations sont faites très librement, aussi bien que celles de la version des Septante pour l'Ancien Testament. Le texte y a subi les modifications nécessaires pour devenir intelligible à des lecteurs païens. Les traces du second Évangile sont en moins grand nombre; on les remarque cependant : *I Apolog.,* XVI, t. VI, col. 353; *Dial. cum Tryph.,* LXXVI et C, col. 653 et 709; *De resurrectione,* IX, col. 1588. La finale contestée de saint Marc, XVI, 20, est citée *I Apol.,* XLV, col. 397. On peut légitimement penser que le second Évangile est mentionné sous le nom de *Mémoires* de Pierre. *Dialog. c. Tryph.,* CVI, t. VI, col. 724. Ce nom, en effet, convient mieux à la narration de Marc, disciple de saint Pierre, qu'à l'Évangile apocryphe de Pierre, que saint Justin n'a peut-être pas vu. On ne peut guère contester non plus que saint Justin n'ait connu le troisième Évangile. Le passage où il distingue les Mémoires composés par les Apôtres ou par leurs disciples sert à introduire le

récit de la sueur de sang, qui est particulier à saint Luc, XXII, 44. D'autres particularités de l'histoire évangélique, qui ne se rencontrent que dans le troisième Évangile, sont rapportées par saint Justin : Luc., I, 7, *Dialog.*, LXXXIV, col. 676; Luc., I, 26, *I Apol.*, XXXIII, et *Dialog.*, C, col. 381 et 712; Luc., II, 2, *I Apol.*, XXXIV, et *Dialog.*, LXXVIII, col. 384 et 657; Luc., III, 1 et 23, *I Apol.*, XIII, XLVI, et *Dialog.*, LXXXVIII, col. 348, 397 et 685. Des paroles du Seigneur, qui correspondent au texte de saint Luc, sont citées : *I Apol.*, XV, t. VI, col. 352; XVII, col. 356; XIX, col. 357; LXVI, col. 429; *Dialog.*, CIII, col. 717. Saint Justin sait par les Mémoires des Apôtres que Jésus est le Fils unique du Père, son Verbe, qu'il s'est fait homme et chair en naissant d'une Vierge. *Dialog.*, CV, col. 720-721; *I Apol.*, XXXII, col. 380; *Dialog.*, LXIII, col. 620. Il n'a pu l'apprendre que dans le quatrième Évangile. Une parole du Christ, empruntée au discours avec Nicodème, Joa., III, 3-5, est rapportée *I Apol.*, LXI, col. 420. Des expressions caractéristiques et des comparaisons propres à saint Jean se retrouvent sous la plume de saint Justin, *I Apol.*, LX, col. 417; VI, col. 337; *Dialog.*, CX, col. 729. Il serait absurde de prétendre que l'auteur du quatrième Évangile a puisé dans saint Justin, ou que tous deux ont mis à contribution un Évangile perdu, car à l'époque du premier apologiste l'Évangile de saint Jean était depuis longtemps déjà dans l'usage ecclésiastique. Les *Mémoires des Apôtres* que saint Justin a connus et cités sont donc les quatre Évangiles canoniques. Toutes les théories inventées depuis un siècle pour prétendre le contraire sont insoutenables. Cf. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ Sacræ*, p. 77-93. Assurément saint Justin a mis à contribution des documents apocryphes ou des traditions extracanoniques; mais il n'en cite aucune comme ayant fait partie des Mémoires des Apôtres. Ces Mémoires formaient donc un recueil fixe, à côté duquel cependant saint Justin acceptait certaines traditions écrites ou orales sur Jésus-Christ. Zahn, I, 2, p. 463-538; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 48-56. — Tatien, disciple de saint Justin, a publié à Rome son *Discours aux Grecs*, vers l'an 160. Cet ouvrage ne contient aucune citation formelle des Évangiles; mais il est évident que l'auteur les connaît, qu'il s'en est nourri et qu'il a puisé sa doctrine spécialement dans l'Évangile de saint Jean. Ainsi il cite, *Orat.*, XIII, t. VI, col. 833, comme parole divine une partie de Joa., I, 5; il fait, V, col. 813 et 817, des considérations sur le Verbe et la création qui sont comme le commentaire du prologue de saint Jean; il fait allusion à Joa., I, 3, *Orat.*, XIX, col. 849, et à Luc., VI, 25, *Orat.*, XXXII, col. 872. Cf. Zahn, I, 2, p. 778-779. Mais Tatien a publié à Édesse un Διὰ τεσσάρων, ou Harmonie des quatre Évangiles. C'était une concordance évangélique, formée par la combinaison des récits canoniques. Cette harmonie des quatre Évangiles, à l'exclusion de tout apocryphe, montre clairement qu'à l'époque de Tatien l'Église reconnaissait ces livres, et ceux-là seulement, comme l'histoire authentique de la vie et de la prédication du Seigneur. Zahn, I, 1, p. 388-423, et II, 2, p. 530-536. — L'épître à Diognète, qu'on croit contemporaine de saint Justin et qui n'est pas postérieure à l'an 170, mentionne, à côté de la Loi et des Prophètes, les Évangiles comme un corps d'ouvrages en nombre déterminé, ch. XI. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 330. — Hégésippe, durant un voyage qu'il fit vers l'an 150, visita les principales chrétientés, notamment celles de Corinthe et de Rome. Or il trouva partout un enseignement conforme « à la Loi, aux Prophètes et au Seigneur ». Par ce dernier nom il désigne évidemment l'Évangile, répandu partout et reconnu comme divin aussi bien que les livres de l'Ancien Testament. Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 377-384, après avoir rapporté ce témoignage, ajoute qu'Hégésippe citait l'Évangile des Hébreux, l'Évangile syriaque et les traditions orales des Juifs, et il explique ce fait singulier par l'origine judaïque de cet écrivain.

2. *Témoignages des hérétiques.* — Marcion, qui vivait à Rome vers le temps d'Hadrien, 117-138, enseignait que l'Évangile était en opposition absolue avec la Loi. Il rejetait donc tout l'Ancien Testament. Il n'admettait même qu'une partie des écrits du Nouveau Testament, ceux qui lui semblaient correspondre à son enseignement. Selon lui, la doctrine du Christ a été altérée par les Apôtres judaïsants; saint Paul seul a compris le Maître. Il admet par conséquent les Épîtres de saint Paul et l'Évangile composé par Luc, disciple de saint Paul. Marcion connaît les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean; mais il les condamne et les exclut de son recueil. Il ne contestait pas leur origine apostolique; il les repoussait parce qu'il ne les trouvait pas conformes à sa propre doctrine. L'Évangile qu'il adoptait, c'était celui de saint Luc, mais mutilé, altéré et modifié selon sa conception de la prédication chrétienne. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVII, 2, t. VII, col. 688; Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2, t. II, col. 364. Ainsi Marcion fit ce que n'avait pas encore fait l'Église, il décida quels livres contiennent la vérité divine et en publia le texte revu et corrigé. Il ne choisit pas un Évangile apocryphe, mais il prit parmi ceux qui étaient reçus dans l'Église celui qui cadrait le mieux avec ses idées. Zahn, I, 2, p. 619-622, 664-716; II, 2, p. 409-494; Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 69-75; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. I, p. 119-130. — Valentin, qui était originaire d'Égypte et qui enseignait à Rome du temps d'Antonin le Pieux, 138-161, acceptait tous les Évangiles. Il avait toutefois une prédilection marquée pour le quatrième, et son ogdoade suprême d'Éons avait été dressée d'après le texte de saint Jean. Héracléon, son disciple, avait écrit sur cet Évangile un commentaire dont Origène, *In Joa.*, tom. XIII, 59, t. XIV, col. 513, nous a conservé des fragments. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, VIII, 5, t. VII, col. 533-537, a rapporté l'interprétation que Ptolémée, un autre disciple de Valentin, avait donnée du prologue de saint Jean et de la manière dont on y trouvait les Éons. Un troisième valentinien, Marc, se servait aussi du quatrième Évangile. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XIV-XV, t. VII, col. 593-616. L'école de Valentin ne négligeait cependant pas les Synoptiques. Marc, Héracléon et Ptolémée interprétaient à leur façon plusieurs passages de saint Luc. S. Irénée, *Cont. hæres.*, III, XIV, 3, t. VII, col. 916, et I, XV, 3, col. 620. Valentin et ses disciples employaient également les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281; *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 85, t. IX, col. 697; S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, III, 5, t. VII, col. 476. Zahn, I, 2, p. 725-744; Loisy, *op. cit.*, p. 64-66. — Les autres sectes hérétiques du temps employaient plus ou moins les Évangiles canoniques. Les Ébionites se servaient uniquement de l'Évangile de saint Matthieu. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVI, 2, t. VII, col. 686-687. Les Barbelosiens semblent, comme les Valentiniens, avoir mis l'Évangile de saint Jean à contribution pour trouver des noms à la hiérarchie de leurs Éons. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXIX, t. VII, col. 691-694. Les Ophites connaissaient le troisième Évangile, et ils expliquaient à leur façon les récits de la naissance de saint Jean-Baptiste et de Jésus et ceux de la mort et de la résurrection du Sauveur. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXX, 14, t. VII, col. 703. D'après les *Philosophoumena*, V, 6-11, t. XVI, 3a pars, col. 3123-3159, les Ophites se servaient des Évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean. D'après le même livre, V, 12-18, t. XVI, col. 3159-3178, les Pérates faisaient des emprunts à l'Évangile de saint Jean, et les Séthiens, *ibid.*, 19 et 22, col. 3179-3191, à saint Matthieu et à saint Jean. Le gnostique Justin s'est servi de saint Luc et de saint Jean, *Philosophoumena*, 23-28, col. 3191-3205, et les Docètes s'inspiraient des quatre Évangiles. *Ibid.*, VIII, 1-11, t. XVI, col. 3347-3357, Cf. *Index*, t. XVI, col. 3458-3460. Carpocrate cite une parole du Seigneur d'après Matth., V, 25, ou Luc., XII, 58.

S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, xxv, 4, t. vii, col. 683. — « Tous ces hérétiques ont trouvé l'Église en possession de ses quatre Évangiles canoniques... Pour établir des systèmes que ces livres contredisaient, ils ont été néanmoins obligés de s'en servir. Leur témoignage est particulièrement significatif en ce qui regarde l'antiquité et l'autorité du quatrième Évangile. Alors que la littérature ecclésiastique nous fournit une seule citation directe et textuelle de saint Jean, nous le voyons constamment allégué par les docteurs de la gnose alexandrine, et son plus ancien commentateur connu est le valentinien Héracléon. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 79. En face de l'hérésie, l'Église ne déclarait pas encore officiellement quels étaient les Évangiles qu'elle recevait; mais elle gardait ceux qu'elle avait reçus, elle en garantissait l'origine apostolique et l'autorité divine. Elle les lisait dans ses assemblées avec les écrits des prophètes et leur reconnaissait ainsi la dignité d'Écriture inspirée, au même titre et au même degré qu'aux livres de l'Ancien Testament.

4° *De 170 à 220.* — C'est durant cette période que le recueil évangélique est officiellement formé. Pour les écrivains catholiques, il n'y a que quatre Évangiles canoniques et il n'a pu y en avoir d'autres, ou, pour mieux dire, il n'y a jamais eu qu'un seul Évangile authentique dans quatre récits d'autorité apostolique. Cette conception se trouve implicitement formulée dans le Canon de Muratori, qui est un catalogue des livres du Nouveau Testament. Voir Canon, col. 170. Cette pièce paraît être d'origine romaine et avoir été composée à la fin du IIe siècle, 175-190. Quoique mutilée et ne contenant plus la mention que de deux Évangiles, la liste primitive en comprenait quatre, puisque l'Évangile de saint Luc est expressément désigné comme étant le troisième et celui de saint Jean le quatrième. Les deux premiers ne pouvaient être, de l'aveu de tous les critiques, que ceux de saint Matthieu et de saint Marc. Dans la notice consacrée au quatrième Évangile, l'auteur du Canon fait remarquer que, bien que chaque évangéliste ait pris pour son récit un point de départ différent, il n'y a pas pour la foi des fidèles de différences essentielles; un récit complète l'autre, car l'ensemble de la vie de Jésus-Christ a été exposé dans les quatre Évangiles par un seul et même Esprit, qui inspirait les évangélistes. Il n'y a donc en quatre livres qu'un seul Évangile, œuvre du Saint-Esprit. Cf. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. ii, 1, Erlangen et Leipzig, 1890, p. 5; Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 93-95. — Saint Irénée énonce explicitement l'idée de l'Évangile, un en quatre. Le saint docteur réfute les erreurs des hérétiques; il vient de démontrer par les Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, qu'un seul et même Dieu, créateur du ciel et de la terre, a été prêché par les prophètes de l'ancienne loi et les évangélistes de la nouvelle. *Cont. hæres.*, III, ix-xi, t. vii, col. 868-884. Il conclut sa démonstration en disant, *ibid.*, xi, 7, col. 884-885, que les hérétiques eux-mêmes rendent témoignage à l'autorité des Évangiles, en s'efforçant d'appuyer sur eux leurs propres erreurs. Les Ébionites se servent de saint Matthieu seulement; Marcion, de l'Évangile altéré de saint Luc; les Cérinthiens préfèrent saint Marc, et les Valentiniens, saint Jean. Puis il ajoute : « Or il n'y a ni plus ni moins que ces quatre Évangiles. Comme il y a quatre parties dans le monde où nous sommes et quatre vents principaux, et comme l'Église est répandue sur toute la terre, ayant pour colonne et appui l'Évangile et l'Esprit de vie; de même elle a quatre colonnes qui soufflent de toutes parts l'incorruptibilité et vivifient les hommes. D'où il est manifeste que le Verbe... nous a donné l'Évangile quadriforme, qui est dominé par un seul Esprit, ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. » Saint Irénée compare ensuite ces quatre Évangiles, qui n'en font qu'un, aux chérubins quadriformes d'Ézéchiel, et il en conclut que les hérétiques, lorsqu'ils admettent plus ou moins que ces quatre formes d'Évangiles, Εὐαγγελίων πρόσωπα, n'ont plus l'idée de l'Évangile, τὴν ἰδέαν τοῦ Εὐαγγέλιου, col. 885-891. Le saint docteur ne fait qu'énoncer la possession de l'Église. Depuis l'origine, elle a quatre Évangiles, que les Apôtres lui ont donnés. *Cont. hæres.*, III, i, 1, t. vii, col. 844-845. Saint Irénée s'appuie exclusivement sur la tradition ecclésiastique; il ne démontre pas le fait de la réception des quatre Évangiles canoniques dans l'Église, il l'affirme et l'explique par des raisons symboliques, qu'il serait ridicule de prendre comme des preuves de la foi de l'Église. Si donc il reçoit quatre Évangiles seulement, c'est que l'Église les avait eus dès les premiers temps et n'avait jamais reçu que ceux-là. A. Loisy, *op. cit.*, p. 103-105; Zahn, t. i, 1, p. 150-162. — Tertullien, représentant l'Église d'Afrique, expose, en réfutant Marcion, les mêmes principes que saint Irénée. Comme l'évêque de Lyon, il assure que les quatre Évangiles canoniques, et eux seulement, sont en possession de l'usage ecclésiastique depuis le temps des Apôtres. Ceux-ci ont eux-mêmes formé « l'instrument évangélique », soit en publiant les livres qu'ils avaient composés, soit en approuvant et en couvrant de leur autorité ceux de leurs disciples. *Adv. Marcion.*, iv, 2, t. ii, col. 363. Cf. *De præscript.*, xxxviii, t. ii, col. 51-52. — Clément d'Alexandrie, quoique favorable aux Évangiles apocryphes, les distingue fort nettement de ceux que la tradition a reçus. Expliquant un passage de l'Évangile des Hébreux, il observe tout d'abord que ce texte ne se trouve pas « dans les quatre Évangiles qui nous ont été transmis », ἐν τοῖς παραδιδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγέλιοις. *Strom.*, iii, 13, t. viii, col. 1193. Les nombreux emprunts qu'il fait aux écrits apocryphes n'engagent pas la foi de l'Église d'Alexandrie. Bien que Clément ne suive pas toujours fidèlement la tradition ecclésiastique, il montre suffisamment que les Évangiles traditionnels jouissaient seuls, même à ses yeux, d'une autorité indiscutable. Zahn, t. i, 1, p. 170-176. — Saint Théophile d'Antioche déclarait, de son côté, que la doctrine des prophètes est d'accord avec celle des évangélistes, « parce que tous les hommes inspirés ont parlé sous l'influence du même Esprit, » διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι. *Ad Autolyc.*, iii, 12, t. vi, col. 1137. Il mentionne expressément le prologue du quatrième Évangile comme une Écriture sacrée, œuvre d'un homme inspiré. *Ad Autolyc.*, ii, 22, t. vi, col. 1088. Il fait des emprunts à saint Matthieu, v, 28-44, et vi, 3, *Ad Autolyc.*, iii, 13, 14, col. 1140, et à saint Luc, xviii, 27. *Ibid.*, ii, 13, col. 1072. Saint Jérôme, *De viris illustribus*, 25, t. xxiii, col. 644, et *Epist.* cxxi *ad Algasiam*, q. 6, t. xxii, col. 1020, attribue à saint Théophile un commentaire des Évangiles, qui était une sorte d'harmonie des quatre récits, un Διὰ τεσσάρων. Zahn, t. i, 1, p. 176-179. — La controverse pascale, qui surgit dans le dernier tiers du IIe siècle, roulait en partie sur l'accord ou le désaccord des trois premiers Évangiles avec le quatrième au sujet de la date de la Pâque. Apollinaire d'Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte, dont les témoignages sont rapportés dans la *Chronique pascale*, t. xcii, col. 80-81, réfutent les quartodécimans, qui s'appuyaient sur saint Matthieu pour soutenir que Jésus avait mangé la dernière Pâque le 14 nisan et était mort le lendemain. « Ce système, disait Apollinaire, introduit la contradiction dans les Évangiles. » Polycrate, évêque d'Éphèse, invoquait en faveur de l'observance des Églises d'Asie l'autorité de l'Évangile, non pas celle d'un Évangile en particulier, ni celle du quatrième en opposition avec les trois premiers, mais celle de la collection canonique des quatre Évangiles. Eusèbe, *H. E.*, v, 24, t. xx, col. 496; Zahn, t. i, 1, p. 180-192. — Ainsi donc les quatre Évangiles canoniques, et ceux-là seulement, étaient dans le dernier quart du IIe siècle reçus dans toute l'Église comme des œuvres apostoliques et des écrits inspirés. Cette acceptation universelle suppose que dans les temps antérieurs le recueil évangélique était déjà

constitué, et que les Évangiles qui en faisaient partie jouissaient dès lors d'une considération et d'une autorité auxquelles nul apocryphe ne pouvait prétendre. Les critiques modernes qui pensent que saint Justin n'a pas eu l'idée d'un canon évangélique, en sorte que cette idée serait née entre le temps de saint Justin et celui de saint Irénée, oublient que ces auteurs ont été contemporains. Le changement que l'on suppose se serait produit du vivant de saint Irénée, sans qu'il s'en aperçût. L'auteur du Canon de Muratori n'aurait pas eu connaissance d'une transformation aussi importante, et il aurait pu croire très ancien un état de choses qui se serait établi sous ses yeux. Tous les personnages notables de l'époque se seraient donc entendus pour définir le canon évangélique et présenter aux Églises comme apostolique le recueil des quatre Évangiles qu'ils venaient de concerter. Pareille hypothèse est insoutenable, et il faut bien reconnaître que la réception des quatre Évangiles comme œuvres apostoliques et écrits inspirés remonte plus haut. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* p. 125-126. Cf. Zahn, t. I, 1, p. 437-440. A. Harnack, *Die Chronologie,* t. I, p. 681-700, a cherché à déterminer comment, quand et où s'est formé l'εὐαγγέλιον τετράμορφον. En remontant de la fin du IIe siècle, où il le trouve partout, il arrive, d'étape en étape, à constater son existence, au moins en Asie Mineure, dès la composition du quatrième Évangile, 80-110. La formation du recueil canonique des quatre Évangiles a suivi de près la publication de l'Évangile de saint Jean.

Durant la période que nous étudions, il se produisit un essai de mutilation de l'Évangile quadriforme. Par réaction contre le montanisme, qui voulait introduire un troisième Testament, celui du Paraclet, quelques catholiques n'acceptaient pas l'Évangile de saint Jean, afin de réfuter le don et la mission du Saint-Esprit dans l'Église. Saint Irénée, *Cont. hæres.,* III, XI, 9, t. VII, col. 890-891, déclare leur faute impardonnable. On les a appelés les Aloges. Saint Hippolyte a écrit contre eux son traité perdu : Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Saint Philastre, *Hæres.,* LX, t. XII, col. 1174-1175, nous apprend que les Aloges attribuaient le quatrième Évangile à Cérinthe. Saint Épiphane, *Hæres.,* LI, t. XLI, col. 892, les déclare inexcusables de soutenir une pareille attribution. « On doit noter que les Aloges ne songèrent pas à faire passer le quatrième Évangile pour une œuvre récente. Voulant se débarrasser du livre et ne pouvant s'attaquer à un apôtre, ils supposent une fraude littéraire, comme il y en avait eu au cours du IIe siècle, et ils la placent au temps même de saint Jean : ils avouent ainsi d'une manière implicite ce que déclarent hautement saint Irénée et les autres témoins de la tradition chrétienne, à savoir, que le quatrième Évangile était aux mains de l'Église dès la fin de l'âge apostolique et les premières années du IIe siècle. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament,* p. 136-137. Leurs objections contre l'Évangile de saint Jean n'eurent aucun succès, tandis que leur opinion sur l'Apocalypse fut prise en considération; leurs affirmations, qui ne s'appuyaient pas sur la tradition, n'ébranlèrent pas la conviction universelle, qui était fondée sur des témoignages historiques. C'est une preuve nouvelle que le crédit de la collection canonique des Évangiles remonte à l'âge apostolique.

5° *De 220 à 450.* — Au début de cette période, le recueil des quatre Évangiles existait depuis plus d'un siècle. Dans le cours de sa durée s'élèveront des discussions sur le canon du Nouveau Testament. On remarquera les divergences que présente la tradition ecclésiastique au sujet de quelques livres canoniques de la nouvelle alliance. Mais pour le recueil des Évangiles il n'y aura pas lieu à controverse, et on constatera, en Orient aussi bien qu'en Occident, que l'Église a toujours reçu les quatre Évangiles canoniques et n'a jamais reçu qu'eux.

1. *En Orient.* — Origène est très explicite sur le nombre des Évangiles que l'Église reçoit : « L'Église, dit-il, a quatre Évangiles; les hérésies en ont un grand nombre. » Après avoir cité les titres de plusieurs évangiles apocryphes, il ajoute : « Mais, parmi tous ces écrits, nous approuvons ceux que l'Église approuve, c'est-à-dire les quatre Évangiles qui doivent être reçus. » *In Luc., hom. I,* t. XIII, col. 1803. Ces quatre Évangiles, en effet, sont les seuls qui soient garantis par la tradition et acceptés sans conteste dans l'Église de Dieu. *In Matth.,* I, t. XIII, col. 829. Voir CANON, col. 171-172. Eusèbe, *H. E.,* III, 25, t. XX, col. 268-272, a dressé la liste des écrits du Nouveau Testament. Il les distingue en différentes classes. Parmi ceux qui sont universellement admis, ἐν ὁμολογουμένοις, il place en premier lieu « la sainte tétrade des Évangiles », τὴν ἁγίαν τῶν Εὐαγγελίων τετρακτύν. Au nombre des apocryphes, ἐν τοῖς νόθοις, et des livres contestés, τῶν ἀντιλεγομένων, quelques-uns mettent l'Évangile selon les Hébreux. Les quatre Évangiles appartiennent à la catégorie des Écritures qui, selon la tradition ecclésiastique, sont vraies et authentiques et qui sont universellement reçues, τὰς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς. Les Évangiles apocryphes doivent être rejetés comme tout à fait impies et absurdes, ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ. Non seulement ils n'ont pas l'autorité de la tradition; leur style lui-même est tout différent de la manière apostolique, et leur contenu est presque toujours en opposition avec la vraie foi. Voir CANON, col. 173.

Saint Athanase, *Epist. fest. XXXIX,* t. XXVI, col. 1177, énumère les quatre Évangiles parmi les livres canoniques du Nouveau Testament. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* IV, 36, t. XXXIII, col. 500, fait de même, en excluant les Évangiles apocryphes. Saint Épiphane, *Hæres.,* LXXVI, t. XLII, col. 560, a le même canon évangélique; il a défendu contre les Aloges l'origine apostolique du quatrième Évangile. *Hæres.,* LI, 3, t. XLI, col. 892. Saint Grégoire de Nazianze, *Carmen de gen. lib. insp. Script.,* t. XXXVII, col. 474; saint Amphiloque, *Carmen ad Seleucum,* t. XXXVII, col. 1595; le 60e canon du concile de Laodicée, Mansi, *Collectio Concil.,* t. II, col. 574; le LXXXVe Canon apostolique, t. CXXXVII, col. 211, ne reconnaissent que quatre Évangiles. La *Synopsis Sacræ Scripturæ,* attribuée à saint Chrysostome, t. LVI, col. 318, contient le résumé des quatre Évangiles canoniques. Les *Constitutions apostoliques,* II, 57, t. II, col. 729, font dire à saint Pierre, dans une ordonnance relative à la lecture publique du Nouveau Testament : « Un diacre ou un prêtre lira les Évangiles que moi, Matthieu et Jean, vous avons transmis, et que les collaborateurs de Paul, Luc et Marc, vous ont laissés. »

Dans l'Église syrienne, Aphraate cite l'*Évangile du Christ,* sans mentionner le nom d'aucun évangéliste. D'après l'ordre et l'enchaînement des textes, on voit qu'il se servait du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Voir t. I, col. 738. Saint Éphrem, qui a commenté le Διὰ τεσσάρων, connaissait et citait les Évangiles séparés. Rabbulas prescrivit de lire dans les églises, non plus l'Harmonie de Tatien, mais les quatre Évangiles séparés. Théodoret, *Hæres.,* I, 20, t. LXXXIII, col. 372, trouva encore dans son diocèse de Cyr plus de deux cents exemplaires du Διὰ τεσσάρων, qu'il fit remplacer par le texte des Évangiles distincts et séparés.

2. *En Occident.* — L'évêque de Carthage, saint Cyprien, *Epist.* LXXIII, 10, t. III, col. 1116, compare les quatre Évangiles aux quatre fleuves du paradis. Saint Philastre, évêque de Brescia, *Hæres.,* LXXXVIII, t. XII, col. 1199, rapporte que les Apôtres et leurs successeurs ont établi quels livres on devait lire dans l'Église catholique, et après la Loi et les Prophètes il cite les Évangiles. Dans son catalogue du Nouveau Testament, Rufin d'Aquilée, *Expositio Symboli,* XXXVII, t. XXI, col. 374, indique les quatre Évangiles. Saint Jérôme, *Epist. LIII ad Paulin.,* n° 8, t. XXII, col. 548, fait de même. A partir du IVe siècle, tous les canons des Livres Saints mentionnent les quatre

Évangiles et eux seulement. Voir col. 176-178. Il n'y eut plus dès lors dans l'Église la moindre hésitation relativement à l'origine apostolique et à l'autorité divine des Évangiles. Cf. Norton, *On the Genuineness of the Gospels,* 2 in-8°, Londres, 1847; H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament,* Paris, 1861, t. I; H. Wallon, *L'autorité de l'Évangile,* 3e édit., Paris, 1887, p. 19-64; Mgr Meignan, *Les Évangiles et la critique,* 2e édit., Paris, 1870.

VI. ORDRE DES ÉVANGILES. — Les Évangiles ont été rangés dans un ordre déterminé dès que les quatre récits canoniques de la vie de Jésus-Christ ont été réunis en un recueil; mais nous ne pouvons pas dire quel était l'ordre primitif; il n'en reste aucune trace certaine. Saint Irénée, *Cont. hæres.,* III, I, 1, t. VII, col. 844-845, a placé les Évangiles dans l'ordre accoutumé : Matthieu, Marc, Luc, Jean; mais il n'indique pas leur disposition dans les manuscrits, il mentionne seulement l'ordre chronologique de leur publication. Ailleurs, *Cont. hæres.,* III, IX-XI, col. 868-892, il dispose les Évangiles dans cette suite : Matthieu, Luc, Marc et Jean; il tient compte alors de leur contenu, et il les range d'après leur point de départ dans l'histoire de Jésus-Christ. L'ordre Jean, Luc, Matthieu, Marc, indiqué *Cont. hæres.,* III, XI, 8, col. 887-888, répond à l'interprétation des animaux symboliques du char d'Ézéchiel. Le classement ordinaire correspond à l'ordre chronologique d'apparition adopté par la tradition ecclésiastique. Origène, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, t. XX, col. 581-584; Eusèbe lui-même, *H. E.,* III, 24, col. 264-268; S. Épiphane, *Hæres.* LI, t. XLI, col. 893; S. Jérôme, *In Matth. præf.,* t. XXIX, col. 528; S. Augustin, *De consensu Evang.,* I, 2, t. XXXIV, col. 1043. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, t. XX, col. 552, rapportait une autre tradition sur l'ordre chronologique des Évangiles, περὶ τῆς τάξεως τῶν Εὐαγγελίων; les Évangiles qui contenaient la généalogie de Notre-Seigneur étaient les premiers, puis venaient les récits de Marc et de Jean. On ne sait pas dans quel ordre les Évangiles se suivaient dans les Hypotyposes de Clément. Tertullien ne suit pas un ordre rigoureux et constant. Il distingue les Évangiles écrits par les Apôtres de ceux qui ont été composés par leurs disciples, *Cont. Marcion.,* IV, 2, t. II, col. 363; il indique aussi cette disposition : Jean, Matthieu, Marc, Luc. *Cont. Marcion.,* IV, 5, col. 366-367. On ne peut rien conclure des citations évangéliques qu'on lit dans les écrits des Pères. Pour les auteurs ecclésiastiques, l'Évangile forme un tout, un seul livre, où ils puisent au hasard des circonstances. Le Canon de Muratori lui-même, bien qu'il ait numéroté les Évangiles, ne semble pas indiquer pour eux l'ordre d'un manuscrit, comme on croit qu'il l'a fait pour les Épîtres. Dans les manuscrits, les Évangiles sont disposés dans sept ordres différents. — 1° Matthieu, Marc, Luc, Jean. C'est l'ordre actuel de nos Bibles; il a été le plus fréquemment suivi dans l'antiquité. On le trouve dans presque tous les manuscrits grecs, depuis les plus anciens jusqu'aux plus récents, dans la plupart des manuscrits de la Peschito, de la version Charkléenne et dans le *Codex Lewisianus.* Les écrivains ecclésiastiques l'ont adopté; Eusèbe l'a employé dans sa lettre à Carpien et dans ses canons évangéliques; saint Athanase, saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze et saint Amphiloque, l'ont reproduit dans leurs listes des Livres Saints. Tous les canons scripturaires postérieurs au IVe siècle l'ont conservé. Saint Jérôme, *Epist. ad Damasum,* t. XXIX, col. 528, l'a introduit dans sa recension latine du Nouveau Testament. Il était déjà usité dans l'Église latine avant saint Jérôme. Cassiodore l'a trouvé dans l'ancienne version latine de la Bible. Rufin et saint Augustin l'admettaient. Il était très répandu au commencement du IVe siècle, et il a supplanté tous les autres grâce à la recension de saint Jérôme. — 2° Matthieu, Marc, Jean, Luc. Il se rencontre dans l'unique manuscrit connu de la version syriaque dite Curetonienne. Le Canon de Mommsen nous apprend qu'il était usité dans l'Afrique latine, vers 360. Voir CANON, col. 151 et 176. Le commentaire latin des Évangiles, attribué à saint Théophile d'Antioche, l'a suivi. Il est peu probable que l'Évangile de saint Luc aurait été placé le dernier pour le rapprocher du livre des Actes, qui est l'œuvre du même écrivain; car la version syriaque et le commentaire latin ne contiennent que les Évangiles, et dans le Canon de Mommsen les Épîtres séparent saint Luc des Actes. — 3° Matthieu, Luc, Marc, Jean. Cet ordre n'est suivi que par le commentateur désigné sous le nom d'*Ambrosiaster, Quæstiones ex Veteri et Novo Testamento,* t. XXXV, col. 2260, et dans une recension du canon des soixante livres canoniques, contenue dans un manuscrit du Musée britannique, *Addit., 17,469.* Cf. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. II, p. 289, note 1. — 4° Matthieu, Jean, Marc, Luc. Cet ordre est celui du canon du *Codex Claromontanus,* voir col. 176; du *Græcus Venetus,* cf. Gregory, *Prolegomena,* p. 591; d'un vieux manuscrit grec, qui passait, au IXe siècle, pour une relique du IVe. Cf. Druthmar, *Expositio in Matthæum Evangelistam,* I, t. CVI, col. 1266. Ici encore il n'y a pas de raison de penser que saint Luc est placé en dernier lieu afin de le rapprocher des Actes des Apôtres. — 5° Matthieu, Jean, Luc, Marc. Cette disposition est usitée dans le *Codex Bezæ,* voir t. I, col. 1770, dans un manuscrit oncial grec du Xe siècle, le *Monacensis,* dans les minuscules 309 et 256, cf. Gregory, *Prolegomena,* p. 442, 524 et 516, dans la version gothique, quelques anciens manuscrits de la Peschito, un certain nombre de manuscrits latins de la version antérieure à saint Jérôme, *a, b, f, e, ff*[2], *n, o, q,* et par saint Ambroise. On l'a appelée l'*ordre occidental* des Évangiles. Elle est peut-être d'origine africaine ou espagnole. Ses témoins d'Italie sont du IVe siècle. — 6° Jean, Luc, Marc, Matthieu. Cet ordre était peut-être dans le manuscrit *k* de l'ancienne version latine. Les fragments de Marc et de Matthieu que le *Bobbiensis* contient étaient, à en juger par le chiffre des cahiers, les derniers Évangiles. Voir t. I, col. 1822. On ne connaît point d'exemple de son emploi chez les Grecs. — 7° Jean, Matthieu, Marc, Luc. Les versions sahidique et memphitique, qui suivent cet ordre, prouvent qu'il était autrefois fréquemment employé en Égypte. On le retrouve dans le minuscule grec 255. Il a dû être suivi par beaucoup d'écrivains et peut-être par Origène. C'est le plus ancien dont on trouve des traces, puisque les versions coptes qui le reproduisent datent du IIIe siècle. — 8° Jean, Matthieu, Luc, Marc. Cet ordre est celui de la *Synopsis Sacræ Scripturæ,* attribuée à saint Chrysostome, t. LVI, col. 318, et d'un manuscrit latin du XVe siècle, le n° 45 de la cathédrale d'Halberstadt. Les lectionnaires coptes suivent cette disposition; mais on peut penser que c'est pour se conformer à l'ordre des lectures liturgiques de l'Évangile. — 9° Jean, Luc, Matthieu, Marc. Les Évangiles sont ainsi ordonnés dans les manuscrits cursifs 90 et 399. — Cf. Credner, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* Berlin, 1860, p. 393-394; Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1884, p. 137-138; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* t. II, Erlangen et Leipzig, 1890, p. 364-375.

VII. DIVERGENCES DES RÉCITS ÉVANGÉLIQUES. — Nous avons constaté précédemment qu'il existe entre les quatre Évangiles canoniques des divergences nombreuses et assez notables sur le choix des faits racontés et des discours rapportés, sur leur ordonnance et la manière de narrer les uns et de reproduire les autres. Depuis longtemps les adversaires de la religion les exagèrent, les déclarent absolument inconciliables, et s'en font une arme contre la vérité des récits évangéliques et leur inspiration. Les Pères de l'Église les avaient remarquées les premiers; ils s'étaient préoccupés de bonne heure d'en donner l'explication et d'établir une concordance parfaite entre les écrits en apparence discordants. Eusèbe de Césarée

avait composé un ouvrage en trois livres sur les contradictions des Évangiles, Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων, que saint Jérôme, *De viris illustribus*, 81, t. XXIII, col. 690, a connu et dont il nous est parvenu quelques fragments, publiés par Mai, *Patr. gr.*, t. XXIV, col. 529-606. Saint Augustin, *De consensu evangelistarum*, t. XXXIV, col. 1041-1230, a discuté les difficultés particulières et a montré de quelle manière les quatre récits s'agençaient et coïncidaient. Avec eux tous les commentateurs catholiques ont enseigné que les quatre Évangiles, étant l'œuvre de l'Esprit de vérité qui ne peut se tromper ni se contredire, étaient vrais dans leurs détails et ne pouvaient se trouver en désaccord réel. Il y a entre eux de simples antilogies, des contradictions apparentes, qu'il est possible, sinon toujours facile, de résoudre. Cf. Wouters, *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordiam evangelicam*, dans le *Scripturæ sacræ Cursus completus* de Migne, t. XXIII, Paris, 1840, col. 769-1098; Le Blanc d'Ambonne, *Concordances et apparentes discordances des Saints Évangiles*, Paris, 1881.

Loin de diminuer l'autorité des Évangiles, ces divergences de rédaction prouvent la sincérité des évangélistes et sont une des meilleures marques d'authenticité de leurs récits. Elles indiquent clairement que les évangélistes ne se sont pas entendus pour raconter de la même manière la vie de Jésus, qu'ils ont rapporté indépendamment l'un de l'autre ce qu'ils savaient, sans se mettre en peine de s'accorder et sans soupçonner qu'on pût douter de leur témoignage. Chacun d'eux a écrit dans un dessein particulier, et, pour atteindre son but, il a mis librement en œuvre ses souvenirs et ses renseignements. Leurs relations devaient nécessairement différer, et la diversité de leur exposition répond parfaitement à leur caractère, à leur position et à la fin qu'ils se proposaient. S. Chrysostome, *In Matth. hom. I, 2*, t. LVII, col. 16. En écrivant ainsi séparément et sans s'être concertés, les évangélistes ont raconté la même histoire et esquissé la même figure divine du Sauveur. « Le Jésus de saint Matthieu ne diffère en rien de celui de saint Luc, celui de saint Marc est le même que celui de saint Jean; c'est le même portrait, reproduit quatre fois avec des nuances qui ne proviennent pas de l'original, on le voit bien, mais des peintres. Chacun de ceux-ci est arrivé à donner à son œuvre une ressemblance merveilleuse; mais il a disposé les accessoires suivant son point de vue, son but, son goût, sa manière particulière. Deux portraits doivent-ils cesser de se ressembler, parce que dans l'un le vêtement fait un pli en retombant, et que dans l'autre il en fait deux? Les antilogies des Évangiles sont de cette importance. » Trochon et Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*, t. III, Paris, 1890, p. 137-138.

Il en résulte que le cadre général de la vie de Jésus est foncièrement le même dans les quatre Évangiles. Saint Matthieu et saint Luc racontent seuls l'enfance et la vie cachée; les faits qu'ils rapportent sont différents, sans être contradictoires. Saint Luc remonte plus haut que saint Matthieu et fait précéder le récit de la naissance de Jésus du récit de celle de son précurseur. Pour la suite des événements il semblerait que l'un s'arrête à dessein aux endroits où l'autre a parlé. L'ordre chronologique n'est pas certain, et les exégètes disposent de plusieurs manières la visite des Mages, le massacre des Innocents, la fuite en Égypte, la présentation au temple et le retour à Nazareth. On connaît assez les divers essais de conciliation des deux généalogies du Sauveur. Dès le début de la vie publique, les quatre relations marchent de front jusqu'à la résurrection. L'histoire évangélique comprend donc nécessairement trois périodes principales : 1° l'enfance et la vie cachée; 2° la vie publique; 3° la passion et la résurrection. Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, Paris, 1889, p. 17-25. Quant à l'agencement particulier des événements du ministère public et des derniers jours de Jésus, il est parfois assez difficile, et les commentateurs ne sont pas parvenus à le déterminer dans tous les détails avec une entière certitude. On n'a pas toujours suivi les mêmes principes de concordance; on ne pouvait pas par conséquent aboutir aux mêmes conclusions. D'ailleurs, pour résoudre la prétendue contradiction qu'on trouve entre des récits simplement divergents, il n'est pas nécessaire de prouver que les faits se sont certainement passés dans tel ordre; il suffit qu'on indique une manière plausible ou seulement possible de faire disparaître la difficulté. Voici quelques règles générales, propres à faciliter la conciliation des passages discordants des Évangiles.

Il faut, avant tout, déterminer l'ordre chronologique des événements. Or, on admet communément aujourd'hui qu'aucun des trois premiers évangélistes n'a suivi constamment dans son récit la succession des faits. Saint Matthieu et saint Marc ont groupé des miracles et des discours du Sauveur, et ont brisé souvent la trame de l'histoire. Tout en appliquant une méthode plus rigoureuse, saint Luc, d'après l'opinion générale, a maintes fois employé un procédé de récapitulation et d'anticipation, qui lui a fait intervertir l'ordre des temps. Saint Jean a eu plus de souci de la chronologie; habituellement il a daté les faits qu'il rapporte, quelquefois par les jours et assez souvent par les fêtes juives. En indiquant les trois ou quatre Pâques de la vie publique de Jésus, il a fourni aux historiens du Sauveur des points de repère certains, et bien que sa relation soit essentiellement fragmentaire, elle peut servir de cadre historique à celles des Synoptiques. Il passe à peu près sous silence le ministère de Jésus en Galilée, que ses prédécesseurs avaient presque exclusivement raconté, et il décrit longuement l'action du Sauveur en Judée. Mais, pour établir l'accord général des faits, il suffit d'intercaler entre les premières Pâques de l'Évangile de saint Jean les événements et les discours qu'on lit dans les Synoptiques. Le quatrième Évangile est plus complet et plus détaillé sur les actes de la dernière année de la vie de Jésus. Pour la Passion, les quatre récits redeviennent parallèles, et, bien que la marche du drame divin suive le même cours, il est spécialement difficile et délicat de coordonner les circonstances si diverses, propres à chaque narrateur. Dans la disposition et l'agencement des faits particuliers, il faut tenir compte à la fois des données chronologiques et de la succession des récits. Quand deux évangélistes sont d'accord contre un troisième pour rattacher des événements qui se suivent, il faut adopter leur ordre, à moins que le récit isolé ne contienne des renseignements particuliers qui datent autrement les faits. Si tous placent le même fait à des endroits différents, on préfère le placement de celui qui aura noté les circonstances de temps, le jour ou l'heure, ou celles de lieu. Cependant il conviendra de distinguer à ce sujet les formules précises des indications vagues et générales, comme: *en ce temps-là*, Matth., XI, 25; XII, 1, etc.; *en ces jours-là*, Luc, II, 1; IX, 36, etc., et autres analogues. Celles-ci ne marquent pas nécessairement la continuité des actes, et elles réunissent parfois des faits assez distants. Il est nécessaire de tenir compte aussi des voyages de Jésus et de ses séjours plus ou moins longs dans une localité.

Dans la distinction des faits particuliers, il faut éviter deux excès opposés. Le premier consisterait à reconnaître un seul et même acte dans des récits diversement circonstanciés, parce que quelques circonstances se ressemblent. Un personnage réitère plusieurs fois dans sa vie la même action. Jésus-Christ s'est trouvé fréquemment dans des situations analogues, qui l'ont amené à répéter certains actes et certaines paroles. Ainsi, il a apaisé deux fois la tempête; à quelques semaines d'intervalle, il a multiplié les pains; il a discuté plusieurs fois avec les pharisiens qui l'attaquaient; il a guéri plusieurs aveugles et délivré divers démoniaques. On dis-

tingue les faits semblables par la diversité des circonstances de personnes, de temps et de lieux, et par la manière un peu différente dont ils ont été accomplis. Le second excès serait de distinguer des faits identiques, dont les circonstances principales sont les mêmes, sous prétexte que les différents récits contiennent un nombre plus ou moins grand de détails. On ne multipliera pas les miracles et les discours de Jésus, dès que les relations ne présenteront que de légères divergences. Un fait unique et identique peut, sans cesser d'être vrai dans tous ses détails, être diversement raconté par plusieurs écrivains. Or les évangélistes ne se sont pas généralement attachés à énumérer minutieusement toutes les circonstances des événements. Celui-ci s'est borné à noter le trait important, Matth., XXVI, 69-75; Luc, XXII, 55-62; Joa., XVIII, 25-27; celui-là a précisé davantage les détails, Marc., XIV, 66-72; tel a relaté une circonstance, tel une autre, chacun d'eux écrivant d'après son but et selon ses souvenirs ou ses documents. Il est dès lors toujours possible de former de leurs diverses narrations un récit continu, réunissant en un tout homogène les détails en apparence discordants. Voir ÉVANGILES (CONCORDE DES).

VIII. RAPPORTS DES TROIS PREMIERS ÉVANGILES OU QUESTION SYNOPTIQUE. — *I. ÉTAT DE LA QUESTION.* — Un fait saillant, qui frappe le regard des lecteurs les plus superficiels et qui du reste n'est contesté par personne, c'est la différence marquée qui existe entre les trois premiers Évangiles, d'une part, et le quatrième, d'autre part, et la ressemblance étonnante que présentent ceux du premier groupe. Bien qu'en réalité les quatre narrations évangéliques soient des biographies d'un seul et même personnage et qu'elles aient des matériaux communs, elles se ramènent cependant à deux récits: l'un en grande partie commun aux Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc; l'autre propre à saint Jean. En effet, en dehors de la passion, dans la relation de laquelle les quatre Évangiles sont parallèles, les trois premiers n'ont presque rien de correspondant au quatrième. Celui-ci raconte le ministère de Jésus en Judée et à Jérusalem; ceux-là, sa prédication et ses actes dans la Galilée et la Pérée. Ce ne sont pas seulement les faits narrés qui diffèrent; la physionomie elle-même de Jésus paraît tout autre. Dans les trois premiers récits, ses actes et ses paroles ont un caractère plus simple, plus populaire, plus approprié au milieu où s'exerçait son activité. Le quatrième Évangile a une forme plus relevée, plus spirituelle, plus en rapport avec les docteurs et les chefs du peuple que Jésus rencontrait en Judée, qu'il instruisait et avec qui il discutait. Saint Matthieu, saint Marc et saint Luc sont surtout des historiens; saint Jean est en même temps un théologien. Les anciens écrivains ecclésiastiques avaient remarqué cette différence, et tandis qu'ils appelaient les trois premiers Évangiles des Évangiles *corporels*, σωματικά, ils qualifiaient le quatrième de *spirituel*, πνευματικόν. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 553. Néanmoins les quatre récits s'accordent, et le quatrième n'a pas de Jésus une idée qui soit en contradiction avec celle des trois autres. — Les ressemblances frappantes que présentent entre eux les trois premiers Évangiles ont fourni l'occasion d'imprimer les trois récits de la vie de Jésus en regard les uns des autres, sur des colonnes parallèles, afin qu'on pût voir d'un seul coup d'œil les passages semblables. Griesbach, *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ una cum iis Joannis pericopis quæ historiam passionis et resurrectionis Jesu Christi complectuntur*, 2e édit., Halle, 1797; de Wette et Lucke, *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ cum parallelis Joannis pericopis*, Berlin, 1818; Rœdiger, *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ cum Joannis pericopis parallelis*, Halle, 1829; Rushbrooke, *Synopticon*, Londres, 1880-1881. Comme cette disposition typographique des récits parallèles a été nommée *Synopse*, Σύνοψις, « ce que l'on contemple d'un seul coup d'œil, » on a appelé *Synoptiques*, ou parallèles, les trois Évangiles qui fournissent les matériaux de la Synopse. La comparaison des textes parallèles, favorisée par les Synopses, a pu être faite jusque dans les moindres détails, et a révélé de plus en plus l'étonnante parenté littéraire des trois premiers Évangiles. Elle a donné lieu à un problème compliqué, dont la solution définitive n'est pas encore trouvée, et qui porte le nom de *question des Évangiles* ou *question Synoptique*. — S'il n'existait que des ressemblances entre les trois premiers Évangiles, le problème serait simple et la solution en serait facile. Les nombreux et continuels points de contact des narrations parallèles s'expliqueraient par l'hypothèse d'une dépendance mutuelle ou d'une source commune. Mais à côté d'une harmonie surprenante, dont on ne connaît pas d'autre exemple dans l'histoire littéraire, les Synoptiques présentent des divergences d'ensemble et de détail non moins étonnantes. Le problème se complique d'autant plus que ces différences réelles, claires et saillantes, se rencontrent dans les passages les plus ressemblants, qu'elles se mêlent, s'enchevêtrent, non pas partiellement, mais constamment, avec des ressemblances profondes et évidentes. Pour se faire une idée juste et complète de ce mélange de ressemblances et de divergences, il faut parcourir soi-même les Synoptiques et les comparer par le menu dans une Synopse. L'analyse pourtant si minutieuse que les critiques modernes ont faite des Synoptiques, et que nous allons reproduire, ne peut remplacer entièrement ce travail personnel. Comme les divergences et les ressemblances portent sur les mêmes points et coïncident partout, nous les constaterons simultanément soit dans le contenu, soit dans le plan général, soit dans la disposition des détails et jusque dans la forme littéraire des récits parallèles.

1° *Ressemblances et divergences dans le contenu.* — Il est dès l'abord singulier qu'au milieu de l'abondance et de la variété des faits, Joa., XXI, 25, les Synoptiques racontent tous trois la même partie de la vie de Jésus. Ils ne parlent pas du ministère en Judée, que saint Jean rapporte seul, et à les lire on se persuaderait facilement que la prédication de Notre-Seigneur, en dehors de la période de la passion, qui a été courte, n'a eu d'autre champ d'action que la Galilée. Dans l'ensemble, les trois historiens, Matthieu, Marc et Luc, racontent les mêmes faits et rapportent les mêmes paroles. Les discours et les paraboles sont pour la plupart les mêmes dans saint Matthieu et dans saint Luc; les miracles sont à peu près identiques dans les trois Synoptiques; ce sont les mêmes guérisons. — Toutefois, malgré cette communauté de fond, chaque évangéliste a ses récits propres; chacun introduit dans sa narration des fragments plus ou moins considérables, parfois des épisodes complets, qu'on ne trouve pas chez les deux autres. Ils sont très peu nombreux en saint Marc, plus considérables en saint Matthieu et davantage encore en saint Luc. Ces fragments sans parallèle sont : en saint Matthieu, l'adoration des mages, la fuite en Égypte, le massacre des enfants de Bethléhem, II, 1-17; les paraboles de l'ivraie, XIII, 24-30; du trésor caché, de la perle et du filet, XIII, 44-51; celles des deux débiteurs, XVIII, 23-35; des deux fils, des vignerons homicides, XXI, 28-46, et des dix vierges, XXV, 1-13; le statère trouvé dans la bouche du poisson, XVII, 23-27; l'intervention de la femme de Pilate, XXVII, 12; l'ablution des mains du procurateur, XXVII, 24 et 25; la résurrection des morts, XXVII, 51-53; la garde du tombeau de Jésus, XXVII, 62-65; en saint Marc, les deux guérisons miraculeuses du sourd-muet de la Pentapole, VII, 31-37, et de l'aveugle de Bethsaïde, VIII, 22-26; les deux paraboles de la semence qui croît sans qu'on s'en aperçoive, IV, 26-29, et du maître qui laisse sa maison à la garde de ses serviteurs, XIII, 34-37; la fuite d'un jeune homme qui suivait Jésus,

XIV, 51 et 52; en saint Luc, la naissance de saint Jean-Baptiste, l'Annonciation, la Visitation et les cantiques de Marie et de Zacharie, I, 5-80; le cantique de Siméon, II, 25-32; Jésus au milieu des docteurs, II, 40-50; l'histoire de Marie et de Marthe, X, 38-42; celle de Zachée, XIX, 1-10; celle du bon larron, XXIII, 40-43; la vocation des soixante-douze disciples, X, 1-24; les guérisons des dix lépreux, XVII, 11-19; d'un homme hydropique, XIV, 1-6; et d'une femme que l'esprit mauvais rendait infirme, XIII, 10-17; la résurrection du jeune homme de Naïm, VII, 11-17; l'apparition de Jésus aux disciples d'Emmaüs, XXIV, 13-35; les sept paraboles du bon Samaritain, X, 30-37; du riche surpris par la mort, XII, 16-21; de l'enfant prodigue, XV, 11-32; de l'économe infidèle, XVI, 1-12; du mauvais riche, XVI, 19-31; du juge inique, XVIII, 1-8, et du pharisien et du publicain, XVIII, 9-14. La comparaison des matériaux communs et des particularités des Synoptiques a été établie d'une façon très minutieuse au moyen des calculs faits sur différentes bases d'opération. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schrift Neuen Testaments*, 6e édit., Brunswick, 1887, p. 170, a dressé trois évaluations d'après trois points de départ différents. En prenant les 124 sections plus ou moins longues qui comprennent tous les récits combinés des Synoptiques, il y en a 47 qui sont communes aux trois, 12 à saint Matthieu et à saint Marc, 2 à saint Matthieu et à saint Luc, 6 à saint Marc et à saint Luc; 17 sont spéciales à saint Matthieu, 2 à saint Marc et 38 à saint Luc. Ce dernier a donc 93 sections, saint Matthieu 78 et saint Marc 67. Si on compte les sections d'après les Canons d'Eusèbe, il y en a 554 d'étendue très inégale pour les trois Synoptiques : 182 leur sont communes, 73 se retrouvent en saint Matthieu et en saint Marc, 103 en saint Matthieu et en saint Luc, 14 en saint Marc et en saint Luc; 69 sont propres à saint Matthieu, 20 à saint Marc et 93 à saint Luc. Au total, saint Matthieu a 427 sections, saint Marc 289 et saint Luc 392. En suivant la division actuelle en versets, saint Matthieu en a 330 qui lui sont propres, saint Marc 68 et saint Luc 541. Les deux premiers Évangiles ont de 170 à 180 versets qui manquent au troisième; Matthieu et Luc, de 230 à 240 qui manquent à Marc; Marc et Luc, 50 environ qui ne sont pas dans Matthieu. La somme des versets communs aux trois récits n'est que de 330 à 370. Matthieu a 1 070 versets; Marc, 677; Luc, 1 158; au total, 2 905. Stroud, *A new greek Harmony of the four Gospels*, Londres, 1853, p. CXVII, a abouti à des résultats plus évidents et plus significatifs. En représentant par 100 l'ensemble des matériaux des Synoptiques, on constate que saint Matthieu a 58 points de contact et 42 particularités, saint Marc 93 points de contact et 7 particularités, saint Luc 41 points de contact et 59 particularités. Les passages communs aux trois évangélistes sont au nombre de 53; ceux qui appartiennent à saint Matthieu et à saint Marc, de 20; à saint Matthieu et à saint Luc, de 21; à saint Marc et à saint Luc, de 6 seulement. « En résumé, nous pouvons dire que les deux tiers à peu près des détails sont communs aux Synoptiques, tandis que l'autre tiers ne se rencontre que dans l'une ou l'autre des narrations. Saint Matthieu possède absolument en propre la sixième partie de son Évangile; saint Luc environ le quart du sien. » Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, Paris, 1889, p. 38-39.

2° *Ressemblances et divergences dans le plan général et la disposition des parties communes ou propres.* — Elles sont plus frappantes et plus enchevêtrées encore que dans l'ensemble du contenu. La ressemblance principale consiste dans la même distribution chronologique du ministère public de Jésus : 1. baptême au Jourdain; 2. prédication en Galilée; 3. voyage et séjour à Jérusalem; 4. passion et mort; 5. résurrection. Le cadre est identique dans les trois récits, et les matériaux communs sont arrangés d'après un plan unique. Il laisse place toutefois aux détails propres à chaque évangéliste, qui sont insérés dans la trame générale de l'histoire évangélique. Cette ressemblance se remarque aussi dans l'arrangement particulier des faits et des discours, parfois dans le groupement de certains événements, même en dehors de l'ordre chronologique de leur accomplissement. Mais elle n'est pas universelle ni constante. Le groupement des discours de Jésus n'a pas lieu de la même façon. Ainsi, tandis que saint Matthieu, V, 1-VII, 29, relate tout d'un trait le discours sur la montagne, et, XIII, 1-53, les paraboles du royaume des cieux, saint Luc les partage en plusieurs fragments, qu'il éparpille et qu'il rattache à des circonstances distinctes. De la sorte, les trois récits évangéliques, après avoir suivi longtemps un cours parallèle, dévient soudain ou se brisent. Un narrateur omet, ajoute, anticipe, transpose librement ses narrations par rapport aux deux autres ou à l'un d'eux. Les évangélistes s'accordent parfois deux à deux à l'encontre du troisième, et ce ne sont pas toujours les deux mêmes qui se trouvent dans le même rapport d'harmonie. M. Wetzel, *Die synoptischen Evangelien*, 1883, p. 109-117, a fait ressortir d'une manière saisissante les divergences des Synoptiques dans l'ordre général des événements. Il a choisi comme exemples les passages Matth., IV, 18-XXI, 27; Marc., I, 16-XVI, 7; Luc., IV, 16-XXIV, 9, qu'il a résumés sur trois colonnes parallèles. Le récit de saint Marc, qui occupe la deuxième colonne, sert de terme de comparaison, et son texte est divisé en petits quadrilatères, qui sont numérotés de 1 à 83, et dont chacun renferme le titre d'un événement. Les récits de saint Matthieu et de saint Luc sont divisés en quadrilatères semblables, qui sont numérotés par les chiffres des quadrilatères correspondants de saint Marc. Par ce moyen, on constate aisément les relations de groupement des récits particuliers. Ainsi les numéros 1 de saint Matthieu et de saint Marc font face au numéro 24 de saint Luc; le 16e quadrilatère du premier Évangile a pour voisins les carrés 4 de saint Marc et de saint Luc; le 59e est sur la même ligne que le 7e de saint Marc et le 6e de saint Luc. Voici d'autres chiffres correspondants : 16, 10, 9; 27, 47, 50; 34, 53, 57; 40, 59, 66; 48, 68, 76; 57, 77, 83, etc. L'ordre des récits est donc loin d'être identique.

Pour se faire une juste idée de l'agencement général des faits, il est nécessaire d'analyser les Synoptiques et de constater la disposition, dans chaque Évangile, des éléments propres et des éléments communs. Seuls saint Matthieu et saint Luc racontent la naissance, l'enfance et la jeunesse de Jésus; mais ils ne suivent pas le même ordre. De plus, pour cette première période de la vie de Notre-Seigneur, presque tout y est différent, nul fait, sauf le retour à Nazareth, n'est commun. Saint Luc parle du précurseur, que saint Matthieu ne mentionne pas. Les deux généalogies de Jésus ne concordent pas. Dans le récit des faits, les deux narrateurs se complètent mutuellement; l'un rapporte ce que l'autre a omis, et on pourrait croire que saint Luc remplit les lacunes de saint Matthieu. Ainsi il raconte tout ce qui a précédé les angoisses de saint Joseph, par lesquelles saint Matthieu débute. Il continue son récit jusqu'à la naissance de Jésus à Bethléhem, où saint Matthieu amène les mages, sans en avoir dit la raison. A son tour, saint Luc omet l'adoration des mages, la fuite en Égypte et le retour, et il transporte les lecteurs de la purification au séjour à Nazareth et à la première visite de Jésus au Temple de Jérusalem. — A partir de la trentième année de Jésus et de l'inauguration de son ministère public, les Synoptiques marchent de pair. Or, si on met de côté les récits relatifs à l'ascension et à la vie glorieuse du Sauveur, qui ont un caractère distinct dans chaque Évangile, on peut diviser la vie active et la passion de Jésus en deux grandes périodes, l'une précédant et l'autre suivant la première multiplication des pains. Dans la première, il existe pour l'ordre des faits racontés une conformité singulière entre saint Marc et saint Luc, tandis que saint Matthieu s'écarte

notablement des deux autres. Dans la seconde, c'est presque le phénomène inverse; saint Matthieu et saint Marc se suivent de très près, et saint Luc est divergent. Toutefois son écart n'est pas aussi prononcé que l'était celui de saint Matthieu dans la première période.

Dans celle-ci, les Synoptiques racontent ensemble la prédication de saint Jean-Baptiste, le baptême de Jésus, la tentation dans le désert et l'arrivée en Galilée pour inaugurer le ministère public. Matth., III, 1-IV, 12; Marc., I, 1-14; Luc., III, 1-IV, 14. Mais saint Matthieu abandonne dès lors la suite chronologique des événements et groupe les faits et les discours dans un ordre logique. Il donne dans le sermon sur la montagne, V-VII, tout l'enseignement de Jésus; il réunit ensuite les miracles, VIII et IX; à la mission des Apôtres il joint les instructions qui leur sont personnelles, X, 1-XII, 50; enfin il rassemble les paraboles du royaume des cieux, XIII, 1-52. Saint Marc et saint Luc continuent à suivre l'ordre chronologique. Sauf deux transpositions, Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11, Marc., VI, 1-6; Luc., VI, 16-30, leur récit est régulièrement parallèle. En quelques points, l'accord est singulièrement remarquable. Tous deux, Marc, VI, 7-11; Luc., IX, 3-5, s'arrêtent, alors que saint Matthieu, X, 1-42, poursuit les recommandations de Jésus aux Apôtres. Tous deux distinguent nettement l'élection des Apôtres, Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16, de leur mission, Marc., VI, 7-13; Luc., IX, 1-6; ils ne mentionnent qu'un démoniaque à Gérasa, Marc., V, 2-20; Luc., VIII, 27-39, tandis que saint Matthieu, VIII, 28-34, parle de deux. D'autres faits font ressortir la coïncidence des trois narrations synoptiques dans les détails. Certains événements, bien que rapportés dans un ordre différent, sont racontés de la même manière et constituent des groupes caractéristiques. Ainsi la vocation de saint Matthieu est placée à des moments différents : en saint Matthieu, IX, 9, après le retour de Jésus au pays de Gérasa; en saint Marc, II, 14, et en saint Luc, V, 27, bien avant ce voyage. Cependant la conversion du publicain est intimement liée dans les trois textes avec la guérison du paralytique, qui la précède immédiatement, et avec le repas donné par Lévi et les récriminations des pharisiens, qui viennent aussitôt après. La résurrection de la fille de Jaïre et la guérison de l'hémorrhoïsse se suivent dans les trois Évangiles. Matth., IX, 18-25; Marc., V, 22-43; Luc., VIII, 41-56. Les éléments didactiques et historiques, qui manquent dans saint Marc, sont parfois disposés en saint Luc et en saint Matthieu dans un ordre homogène; ainsi certaines parties du sermon sur la montagne. Matth., V; Luc., VI, 20. Enfin saint Luc a des récits propres, VII, 11-16, 36-50; VIII, 1-4. Un peu avant la première multiplication des pains, saint Matthieu entre dans la voie chronologique de saint Marc et s'en rapproche plus que saint Luc. Les deux premiers évangélistes ouvrent, en effet, tous deux une parenthèse pour raconter le martyre de saint Jean-Baptiste, Matth., XIV, 1-12; Marc., VI, 17-30, que saint Luc, III, 19 et 20, avait résumé au début de son Évangile.

La seconde période du ministère public de Jésus dans les Synoptiques commence à la première multiplication des pains, qui eut lieu à l'avant-dernière Pâque à laquelle le Sauveur assista, et comprend les événements d'une année. Les récits parallèles ont dès lors des relations différentes de celles que nous avons constatées dans la première période. La précision exige que nous établissions encore des subdivisions. Dans une première partie, qui va de la première multiplication des pains à la seconde, saint Matthieu, XIV, 22-XVI, 12, et saint Marc, VI, 45-VIII, 26, sont seuls parallèles; saint Luc passe sous silence tous les faits qui se sont produits durant cet intervalle. Or l'accord entre les deux évangélistes est parfait. Il n'existe qu'une seule discordance : les guérisons miraculeuses du sourd-muet, Marc., VII, 32-37, et de l'aveugle de Bethsaïde, VIII, 22-26, sont propres au second Évangile, qui omet à son tour la marche de saint Pierre sur le lac de Tibériade. Matth., XIV, 28-31. Dans la deuxième partie, qui s'étend jusqu'à la fin du ministère en Galilée, l'accord de saint Matthieu, XVI, 3-XVII, 37, et de saint Marc, VIII, 27-IX, 49, persévère; mais saint Luc, IX, 18-50, raconte les mêmes faits, et son récit ressemble à celui de saint Marc, en certains passages plus, en d'autres moins que celui de saint Matthieu. On s'en fera une idée si l'on compare dans ses trois rédactions, Matth., XVI, 13-28; Marc., VIII, 27-39; Luc., IX, 18-27, le témoignage que saint Pierre rendit à Jésus à Césarée de Philippe. Pour la question de Jésus et la réponse de l'apôtre, saint Luc ressemble à saint Marc plus que saint Matthieu. Celui-ci a reproduit seul la réplique du Sauveur, qui constitue Simon le fondement de son Église. Les trois historiens rapportent la prédiction de la passion; mais saint Luc tait le scandale de Pierre et le reproche du Maître, cités par les deux autres. Tous terminent le récit par les mêmes instructions de Jésus. Dans la troisième partie, depuis la transfiguration jusqu'au début du ministère en Judée, saint Luc, IX, 51-XVIII, 15, cite des faits et relate des paraboles qui lui sont exclusivement propres. Dans la quatrième partie, les trois Évangélistes se rencontrent pour raconter le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. Comme dans la deuxième partie, saint Matthieu et saint Luc sont alternativement en parallélisme avec saint Marc. Ainsi, à la fin, saint Luc, XXI, 5-36, ne rapporte, comme saint Marc, XIII, 1-37, qu'une courte portion de la longue invective contre les pharisiens, Matth., XXIII, qui précède le discours eschatologique, XXIV-XXV. La cinquième partie comprend le récit de la passion. Ici, saint Matthieu, plus que saint Luc, se rapproche de saint Marc. Ainsi l'ordre dans lequel saint Luc raconte l'institution de l'Eucharistie et la trahison de Judas, XXII, 14-23, aussi bien que la prédiction du reniement de saint Pierre, XXII, 31, diffère de l'ordre suivi par les deux autres évangélistes, Matth., XXVI, 21-29; Marc., XIV, 18-25. La ressemblance de ceux-ci continue à être plus étroite dans la scène de l'agonie, Matth., XXVI, 36-39; Marc., XIV, 32-36; dans le jugement de nuit, Matth., XXVI, 57-66; Marc., XIV, 53-64, que saint Luc omet. Par contre, ils ne font qu'une allusion au jugement du matin, que saint Luc rapporte en détail, XXII, 66-71. Les deux premiers omettent aussi la comparution de Jésus devant Caïphe. Luc., XXIII, 7-12. Les circonstances de la crucifixion et de la mort sont mises par saint Luc dans un ordre particulier. Cependant saint Matthieu a certains détails négligés par saint Marc, par exemple, le désespoir de Judas, Matth., XXVII, 3-10; l'intervention de la femme de Pilate, XXVII, 19; l'ablution des mains du procurateur, XXVII, 24; l'imprécation du peuple juif, appelant sur sa tête le sang du juste, XXVII, 25. Dans le récit de la résurrection, les trois historiens se ressemblent d'assez près au sujet de la venue des femmes au tombeau. Mais à partir de là on remarque de notables divergences entre saint Matthieu et saint Luc, tandis que saint Marc, XVI, 9-20, semble résumer les deux autres. On peut juger par là combien sont complexes les rapports de concordance et de discordance entre les trois Synoptiques. Cf. Semeria, *La question synoptique*, dans la *Revue biblique*, t. I, 1892, p. 523-530.

3° *Ressemblances et divergences dans la disposition des détails et la forme littéraire des récits parallèles.* — Si de l'ordonnance générale des matériaux dans les Synoptiques nous passons à l'arrangement des circonstances des faits racontés, nous trouvons encore dans les récits parallèles le même mélange de ressemblances et de divergences. Il y a plusieurs manières de raconter le même fait. Chacun des narrateurs suivant son propre caractère et le but qu'il se propose diversifiera sa narration, l'allongera ou l'abrégera, n'indiquera que le sommaire du fait ou n'omettra aucune circonstance, agencera les détails avec plus ou moins d'art et fera ressortir ce qui convient à son dessein. Sans manquer de ces marques individuelles et caractéristiques, les récits parallèles des

Synoptiques se ressemblent très souvent de la manière la plus intime et la plus minutieuse pour de très petits incidents. Non seulement les mêmes circonstances sont relatées; mais, ce qui est plus frappant, elles sont agencées l'une à l'autre dans le même ordre. Comparer, par exemple, les trois relations, Matth., IX, 14-15; Marc., II, 18-20; Luc., V, 33-35, de la question insidieuse des disciples de Jean-Baptiste et de la réponse de Jésus. Toutefois les divergences dans l'arrangement des faits ou des paroles sont ordinairement plus notables. Alors même qu'un épisode se compose des mêmes éléments, ces éléments changent de place dans l'une ou l'autre des narrations, ou bien chaque narrateur supprime ou ajoute un trait, qui modifie l'incident. La vigoureuse réplique de Jésus aux pharisiens, qui l'accusaient de chasser les démons au nom de Béelzébub, Matth., XII, 22-45; Marc., III, 20-30; Luc., XI, 14-36, en est un exemple. Saint Marc, III, 20, est seul à faire connaître l'occasion générale de l'accusation; mais il omet la mention de l'occasion particulière. Matth., XII, 22 et 23; Luc., XI, 14. Les trois narrateurs rapportent l'accusation elle-même, mais ils se séparent presque aussitôt; saint Luc, XI, 16, insère un petit trait, omis par saint Marc et rejeté plus loin par saint Matthieu, XII, 38. La réponse de Jésus vient ensuite; mais les arguments ne sont pas absolument les mêmes, et ils ne se suivent pas dans le même ordre dans les trois rédactions. La mention de l'esprit immonde, qui rentre dans la maison de laquelle il a été chassé, manque dans saint Marc; elle termine le discours en saint Matthieu, XII, 43-45, tandis qu'elle est dans saint Luc, XI, 24-26, à la fin de la première partie du même discours. On trouve aussi dans les récits du reniement de saint Pierre, Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 56-62, de nombreuses divergences associées à une très grande coïncidence.

Cette association se rencontre encore presque à chaque page des Synoptiques jusque dans le style et dans les mots des récits parallèles. La ressemblance verbale va parfois jusqu'au littéralisme. Elle est surtout remarquable quand les évangélistes rapportent des paroles prononcées par les personnages du récit, spécialement des paroles de Jésus. Dans plusieurs événements importants, comme dans la vocation des quatre premiers apôtres, dans la vocation de saint Matthieu et dans l'histoire de la transfiguration, l'identité du langage du Sauveur est saisissante. Un exemple des plus caractéristiques se trouve dans la guérison du paralytique à Capharnaüm. Avant de guérir le malade, Jésus lui remet à haute voix ses péchés, provoquant ainsi les récriminations des pharisiens. Il y répond par un argument très péremptoire dans son contenu, mais très irrégulier dans sa forme. Puis les trois narrations interrompent au même point le discours et elles le continuent après une formule d'introduction, qui brise la phrase et qui ne présente que des variantes de détail. La reproduction du texte original fera mieux ressortir cette singularité :

Matth., IX, 5 et 6.	Marc., II, 9 et 10.	Luc., V, 23 et 24.
Τι γὰρ ἐστιν εὐκοπώτερον εἰπεῖν· Ἀφέωνται σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· Ἔγειρε καὶ περιπάτει; Ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· Ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	Τὶ ἐστιν εὐκοπώτερον εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ· Ἀφέωνται σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· Ἔγειρε καὶ ὕπαγε; Ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει τῷ παραλυτικῷ· Σοί λέγω, ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβαττόν σου, καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	Τὶ ἐστιν εὐκοπώτερον εἰπεῖν· Ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, ἢ εἰπεῖν· Ἔγειρε καὶ περιπάτει; Ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφίεναι ἁμαρτίας, εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· Σοί λέγω, ἔγειρε, καὶ ἄρας τὸ κλινίδιον σου πορέυου εἰς τὸν οἶκόν σου.

Par contre, cette identité de langage ne se rencontre pas là où on l'attendait tout particulièrement. On pouvait penser naturellement que, dans le récit de l'institution de l'Eucharistie, les trois évangélistes rapporteraient dans les mêmes termes la formule de la consécration. De fait, aucun d'eux ne s'accorde parfaitement avec les autres dans la reproduction qu'il en donne. Saint Luc même, pour la consécration du calice, s'écarte notablement de saint Matthieu et de saint Marc. Quand ils citent l'Ancien Testament, les trois Synoptiques ou deux d'entre eux se rencontrent plusieurs fois dans les mots, quoiqu'ils diffèrent et du texte original hébreu et de la version grecque des Septante. Ainsi la parole d'Isaïe, XL, 3, est rapportée identiquement dans les trois récits, Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4, quoique la fin de la citation ne soit la même ni dans l'hébreu ni dans les Septante. La prophétie de Malachie, III, 1, reproduite dans les mêmes termes, Matth., XI, 10; Marc., I, 2; Luc., VII, 27, ne correspond pas à la version grecque. Zacharie, XIII, 7, cité Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 27, avec quelque diversité, ne répond ni à l'hébreu ni à la traduction grecque.

Cet accord verbal des trois écrivains se comprend facilement, quand ils rapportent les discours d'autrui et quand ils citent un texte étranger. Quoiqu'il soit moins parfait, il est plus surprenant quand on le constate dans les trois narrations d'un même événement. Or, dans l'ensemble de leurs récits, les Synoptiques ont les mêmes formules, les mêmes expressions rares, les mêmes irrégularités grammaticales. Ainsi l'adverbe δυσκόλως, qui n'est pas employé ailleurs dans le Nouveau Testament, est usité Matth., XIX, 23; Marc., X, 23; Luc., XVIII, 24. D'autres locutions peu communes se lisent dans les trois premiers Évangiles : οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, Matth., IX, 15; Marc., II, 19; Luc., V, 34; γεύσασθαι θανάτου, Matth., XVI, 28; Marc., IX, 1; Luc., IX, 27; κολοβόω, Matth., XXIV, 22; Marc., XIII, 20; le diminutif ὠτίον, Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 51; le double augment ἀπεκατεστάθη, Matth., XII, 13; Marc., III, 5; Luc., VI, 18, etc. Des récits entiers se ressemblent presque mot pour mot. Ainsi, en relatant la captivité de Jean-Baptiste, Matthieu, XIV, 3-5, est plus laconique que Marc, VI, 17-20, et cependant la plupart des phrases et des expressions sont identiques dans l'original grec. De même, dans le récit de la guérison du démoniaque de Capharnaüm, saint Marc, I, 21-28, a quelques mots de plus que saint Luc, IV, 31-37; mais presque tous les termes sont identiques. Un certain nombre de récits, qui n'offrent au début aucune ressemblance verbale, coïncident dans les expressions au moment capital, au point culminant de l'événement, comme dans la guérison du lépreux, Matth., VIII, 3; Marc., I, 41; Luc., V, 13; dans le miracle de la multiplication des cinq pains. Matth., XIV, 19 et 20; Marc., VI, 41-43; Luc., IX, 16 et 17. Les ressemblances verbales sont moins nombreuses que les coïncidences du contenu; néanmoins on ne les rencontre pas au même degré dans les auteurs profanes qui ont traité un sujet identique. En général, elles sont moins fréquentes et moins longues entre Marc et Luc qu'entre Matthieu et Luc et qu'entre Matthieu et Marc. En plusieurs endroits, par exemple, Matth., VIII, 3; Marc., I, 42; Luc., V, 13, les expressions de saint Marc ont quelque chose de commun avec celles des deux autres évangélistes et forment comme une sorte de trait d'union là où leur langage diffère légèrement. On a calculé que les coïncidences verbales forment un peu moins de la sixième partie du premier Évangile; sur ce nombre, les sept huitièmes appartiennent à la reproduction des paroles d'autrui, et le dernier huitième à la narration historique. Dans saint Marc, les ressemblances verbales sont avec le contenu dans la proportion d'un sixième, dont un dixième seulement pour le récit. Dans saint Luc, la proportion ne dépasse pas un dixième, dont les ressemblances verbales des récits ne forment que le vingtième. Norton, *The*

Evidences of the Genuineness of the Gospels, Londres, 1868, t. I, p. 240.

Malgré cette ressemblance frappante de style et d'expressions, l'identité des phrases n'est jamais absolue; elle n'est, pour ainsi dire, qu'intermittente. Il est assez rare de rencontrer deux versets de suite dans lesquels les trois historiens emploient exactement les mêmes mots. Au milieu des périodes qui rendent à la lecture le même son, un mot ou deux viennent jeter la dissonance. Dans des récits communs aux trois Synoptiques, saint Marc ajoute souvent des détails omis par les autres. Il n'y a pas un seul cas où saint Matthieu et saint Luc coïncident parfaitement là où saint Marc est en désaccord avec eux. L'emploi des mêmes termes insolites chez les Synoptiques n'empêche pas de nombreuses variantes dans les substantifs synonymes, dans les divers temps des verbes, dans les prépositions et conjonctions, dans certaines explications ajoutées au récit. Fillion, *Introduction générale aux Évangiles,* Paris, 1889, p. 36-37.

Cet exposé du problème synoptique est loin d'en contenir tous les éléments. Nous n'avons allégué que quelques exemples; pour être complet, il eût fallu reproduire une Synopse grecque. On peut consulter des ouvrages spéciaux : J. A. Scholten, *Das Paulinische Evangelium,* Elberfeld, 1881; G. d'Eichthal, *Les Évangiles. Première partie. Examen critique et comparatif des trois premiers Évangiles,* 2 in-8°, Paris, 1863; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques, traduction et commentaire,* dans l'*Enseignement biblique,* Paris, 1893, dans la *Revue des religions,* et tirage à part, 1896, et dans la *Revue biblique,* 1896, p. 173-198 et 335-359. De bons tableaux comparatifs des relations mutuelles des Évangiles se trouvent dans Hug, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* 2e édit., 1821, t. II, p. 66-70, 101-106, 136-141, 152-158; Fillion, *Introduction générale aux Évangiles,* Paris, 1889, p. 130-134, d'après Davidson, *An Introduction to the Study of the New Testament,* Londres, 1868, t. I, p. 456-461. Le problème consiste donc à rechercher les causes de ce mélange si étonnant de variété et d'harmonie, de différences et de ressemblances. Il est essentiel d'insister sur ces deux éléments, dont la réunion constitue le problème et dont la solution cherchée doit rendre compte. Les ressemblances, si elles n'étaient pas associées à de si grandes divergences, n'offriraient aucune difficulté; on les expliquerait aisément en disant que les trois premiers évangélistes se sont copiés les uns les autres ou qu'ils ont puisé à une source commune. D'un autre côté, sans leur association avec de telles coïncidences de fond et de forme, les divergences prouveraient que les Synoptiques, en racontant substantiellement la vie de Jésus-Christ, ont été absolument indépendants les uns des autres. Leur combinaison ne peut être non plus l'effet du hasard. A quelle cause donc attribuer cette simultanéité de ressemblances allant souvent jusqu'à l'identité et de différences frisant presque la contradiction?

II. DIVERSES SOLUTIONS PROPOSÉES. — Les Pères de l'Église avaient remarqué ce mélange curieux de conformité et de différence entre les trois premiers Évangiles, et ils se sont demandé pour quelle raison Dieu l'a permis, mais sans rechercher les moyens par lesquels Dieu le produisit. Or le problème synoptique est tout entier dans la recherche de ces moyens. On peut donc conclure que l'antiquité ecclésiastique a ignoré ce problème, qui n'a été posé que dans le cours du XVIIIe siècle. Dès qu'on eut constaté, au moins partiellement, les faits littéraires qui ont été précédemment exposés, on se demanda par quelle voie des éléments historiques si homogènes sont parvenus aux mains des trois premiers évangélistes, comment il se fait qu'ils ont tous trois choisi et adopté une disposition et une forme si analogues et en même temps si différentes. Depuis cent ans, ce problème scientifique a préoccupé et passionné les exégètes, surtout ceux de l'Allemagne et de l'Angleterre. Toutes les hypothèses possibles, toutes les formes possibles de chaque hypothèse ont été successivement émises. Les trois écrits dépendent ou bien l'un de l'autre, ou bien d'une source commune et antérieure, qui a pu être écrite ou orale. On peut ramener à l'une de ces explications toutes les solutions du problème synoptique qui ont été proposées et adoptées par les savants.

1° *Hypothèse de la dépendance mutuelle ou de l'usage.* — Elle consiste, dans son ensemble, à dire que les évangélistes les plus récents ont utilisé l'œuvre de leurs prédécesseurs. Si les trois premiers Évangiles se ressemblent, c'est que les auteurs des derniers parus ont connu et copié, au moins partiellement, les Évangiles antérieurs. L'un des écrivains a composé son Évangile seul, à l'aide de ses souvenirs personnels ou des souvenirs d'autrui; le second dans l'ordre de la publication s'est servi de la narration du premier, qu'il a complétée, modifiée et retravaillée d'après son but particulier; le troisième a utilisé les deux précédentes pour rédiger la sienne. — Cette hypothèse s'est modifiée dans tous les sens possibles et a donné lieu à six combinaisons différentes. Les premiers qui l'énoncèrent ne firent qu'indiquer en quelques mots leur sentiment, en disant que saint Marc avait emprunté à saint Matthieu et saint Luc à saint Matthieu et à saint Marc les récits qui leur sont communs, et qu'il les avait souvent cités mot à mot. Grotius, *Annotationes in N. T.,* Halle, 1769, Matth., I; Luc., I; Mill, *Novum Testamentum græcum,* 2e édit., Leipzig, 1723, *Prolegomena,* § 109, p. 13, et § 116, p. 14; Wetstein, *Nov. Test. græcum,* Amsterdam, 1761, *Præf. ad Marc., ad Lucam.* Gl. Ch. Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis,* in-8°, Tubingue, 1786, § 58-62; *De fonte Evangeliorum Matthæi et Lucæ,* dans Velthusen, Kuinoel et Rupert, *Commentationes theologicæ,* t. III, Tubingue, 1794, soutint que saint Marc n'était pas l'abréviateur de saint Matthieu, mais un écrivain original et indépendant, le plus ancien des évangélistes. Par suite, saint Matthieu et saint Luc s'étaient servis de son récit, et le traducteur grec de saint Matthieu s'aida aussi de saint Marc et de saint Luc. Busching, *Vorrede zum Harmonie der vier Evangelien,* 1766, p. 109, et Evanson, *The Dissonance of the four generally received Evangelies,* Ipswich, 1792, tinrent l'Évangile de saint Luc pour le fondement de celui de saint Matthieu, et placèrent les deux précédents à la base de celui de saint Marc. Vogel, *Ueber die Entstehung der drey ersten Evangelien,* dans Gabler, *Journal für auserlandische theologische Litteratur,* 1804, t. I, p. 1, faisait de saint Luc la source de saint Marc, et de saint Luc et de saint Marc celles de saint Matthieu. Griesbach, *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur,* Iéna, 1789 et 1790, approfondit davantage le sujet et essaya de montrer par une exacte comparaison des passages semblables que Marc avait copié Matthieu et Luc. Il laissa indécise la question de savoir si Luc s'était servi de Matthieu. — Hug, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testament,* 2e édit., Stuttgart et Tubingue, 1821, t. II, p. 70-173, combattit tous les systèmes qui étaient en vogue de son temps. Puis il démontra que saint Matthieu était un écrivain original, le témoin oculaire des faits qu'il raconte; que l'Évangile de Marc avait été composé d'après celui de Matthieu; enfin que Luc avait connu Matthieu et Marc, mais s'était aussi servi d'autres écrits pour les récits qui lui sont propres. Ce système, qui laissait les Évangiles dans l'ordre de leur succession historique et qui expliquait leurs ressemblances par leur dépendance mutuelle, a joui d'une certaine vogue, et il a été adopté par un assez grand nombre d'exégètes catholiques, Danko, *Historia revelationis Novi Testamenti,* Vienne, 1867, p. 279-281; Reithmayr, *Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes,* Ratisbonne, 1852, p. 346; Patrizi, *De Evangeliis libri tres,* Fribourg-en-Brisgau,

1853, l. I, p. 52-62, 79-92; de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament,* Paris, 1861, t. II, p. 16-17; H. Wallon, *L'autorité de l'Évangile,* 3e édit., Paris, 1887, p. 177-188; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus,* Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 23-32; *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas,* Tubingue, 1883, p. 10-17; Coleridge, *The Life our Life, Vita vitæ nostræ,* Londres, 1869, p. XLV; Bacuez, *Manuel biblique,* t. III, 7e édit., 1891, p. 114-115. Il a été adopté aussi par divers critiques protestants, entre autres par Keil, *Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas,* p. 11 et 174. On a essayé, avec un grand déploiement d'érudition, de trouver à cette hypothèse un fondement dans la tradition patristique. On l'a appuyé surtout sur l'autorité de saint Augustin, *De consensu evangelistarum,* I, 2, no 4, t. XXXIV, col. 1044. Quelques Pères, il est vrai, mais non les plus anciens, ont pensé que les évangélistes Marc et Luc s'étaient servis de l'Évangile de saint Matthieu, et que saint Marc en particulier n'avait fait que résumer l'œuvre de son prédécesseur. Ils présentent ce sentiment comme le résultat de leurs investigations exégétiques, non comme une tradition ecclésiastique. Les Pères les plus rapprochés de l'origine du christianisme, par exemple, Papias, dans Eusèbe, *H. E.,* III, 39, t. XX, col. 300; saint Irénée, *Cont. hær.,* III, 1, t. VII, col. 845; Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, t. XX, col. 552, ont affirmé l'indépendance des évangélistes, et toute la tradition a nié qu'ils se soient concertés ou simplement mis d'accord pour la rédaction de la vie de Jésus. C'est donc à tort qu'on présente comme traditionnelle l'hypothèse de la dépendance mutuelle des Évangiles. R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* Paris, 1886, t. III, p. 183. D'ailleurs, si cette hypothèse rend suffisamment compte des ressemblances des Synoptiques, elle n'explique pas leurs divergences et leur méthode propre. Elle n'explique pas en particulier les omissions. Pourquoi saint Marc, s'il a été l'abréviateur de saint Matthieu, ne résume-t-il pas tous les discours de Jésus qui sont rapportés dans le premier Évangile? Pourquoi surtout ne range-t-il pas dans l'ordre chronologique qu'il établit tous les faits racontés par saint Matthieu? Pourquoi saint Luc, s'il a connu le premier Évangile, a-t-il négligé des événements et des enseignements aussi importants que ceux qui sont contenus dans Matth., IX, 27-34; XIII, 24-35; XVII, 24-27; XVIII, 10-35; XXI, 17-22; XXII, 34-40; XXVI, 6-13; XXVII, 28-31? Cf. Berthold, *Einleitung in sämmtlichen Schriften des A. und N. T.,* t. III, p. 1164. Pourquoi tout le morceau, Matth., XIV, 22-XVI, 12, manque-t-il entièrement dans saint Luc, qui se proposait pourtant d'être complet? On ne peut guère donner d'autre raison valable, si ce n'est qu'il ne connaissait pas l'Évangile de saint Matthieu. Et dans les passages parallèles, d'où vient que la ressemblance n'est pas absolue? Marc et Luc, dans l'hypothèse, copient Matthieu, ou Luc copie Marc; pourquoi ne copient-ils pas constamment le même modèle? Comment expliquer que dans le même récit, dans la même phrase, ils s'en écartent et modifient la période, en partie reproduite? Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc,* 2e édit., t. II, p. 534. Ces questions non résolues montrent assez clairement l'insuffisance de l'hypothèse de l'emploi de saint Matthieu par saint Marc, et de saint Matthieu et de saint Marc par saint Luc.

L'hypothèse de Griesbach, d'après laquelle saint Luc serait venu immédiatement après saint Matthieu, aurait mis à profit sa narration, puis aurait servi à son tour avec le premier Évangile à saint Marc, a été reprise par plusieurs exégètes catholiques d'Allemagne, A. Maier, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* Fribourg-en-Brisgau, 1852, p. 29; Langen, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament,* Fribourg-en-Brisgau, 1868, p. 59; J. Grimm, *Die Einheit der vier Evangelien,* Ratisbonne, 1868, p. 507. Mais cette hypothèse se heurte aux mêmes difficultés et à d'autres du même genre que celles qui ont été soulevées par la précédente. Pour ne parler que de saint Marc, s'il a connu et résumé le premier et le troisième Évangile, pourquoi en a-t-il négligé des parties importantes, notamment tout ce qui concerne l'enfance de Jésus? Dans des passages communs, il fournit de nouveaux détails; où les a-t-il puisés? Il a des récits propres. Prétendre avec Saunier, *Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus,* Berlin, 1825, que saint Marc, quand il écrivait, n'avait pas sous les yeux Matthieu et Luc, mais qu'il les citait de mémoire, c'est faire une supposition gratuite, qui n'explique pas d'ailleurs l'absence des discours de Jésus dans le second Évangile. Cf. Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible, Nouveau Testament,* Paris, 1864, p. 57-60.

On pourrait rattacher au système de la dépendance mutuelle des Évangiles la critique de tendance de l'école de Tubingue. Pour Schwegler, *Das nachapostoliche Zeitalter,* Tubingue, 1846, et pour Baur, *Kritische Untersuchungen über die canonische Evangelien,* Tubingue, 1847; *Markusevangelium nach seinen Ursprung und Charakter,* Tubingue, 1851, les Évangiles actuels ont été composés seulement au IIe siècle et sont les manifestes des partis qui divisaient alors l'Église. Il y eut un premier cycle de traditions évangéliques, qui comprenait des Évangiles multiples, aujourd'hui perdus, tels que les Évangiles des Hébreux, des Ébionites et des Égyptiens. Ils émanaient tous du parti *pétrinien* ou particulariste, qui voulait soumettre les gentils convertis aux ordonnances judaïques. L'Évangile de saint Matthieu appartient à cette catégorie d'écrits judaïsants et n'est que l'Évangile des Hébreux, remanié dans une intention pacifique. L'Évangile de saint Luc est le manifeste du parti *paulinien* ou universaliste, qui exemptait les gentils des pratiques juives; mais il a été retouché au IIe siècle dans un but de conciliation et mélangé de quelques idées pétriniennes. L'Évangile de saint Marc est postérieur à ce double remaniement; c'est un simple résumé des deux précédents, et il a été écrit avec une telle circonspection, qu'il garde une neutralité parfaite dans les questions discutées. Les différences des Synoptiques s'expliquent donc par la diversité des tendances primitives, et leurs ressemblances sont l'œuvre des remaniements qu'on leur a fait subir pour les accorder et leur enlever leur caractère originel de manifestes de partis. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1886, t. II, p. 470-477. Les disciples de Baur modifièrent et rectifièrent les conclusions du maître. Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament,* 1875, reporte au Ier siècle la composition des Synoptiques. Volkmar, *Die Evangelien,* 1870, accorde la priorité à l'Évangile de Marc. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* 1867, t. I, p. 61-63, reste plus fidèle aux idées de Baur, et, tout en rehaussant la date des Évangiles, il maintient à celui de Marc la dernière place. Holsten, *Die drei ursprünglichen noch ungeschrieben Evangelien,* 1883; *Die Synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes,* 1885, pense que l'Évangile actuel de saint Marc, qui est paulinien, est un remaniement de l'Évangile de saint Matthieu, qui est pétrinien. L'Évangile de saint Luc, selon lui, fusionne les deux précédents et représente le parti paulinien, parvenu à un nouveau stade de son développement.

Une autre forme de la dépendance mutuelle des Évangiles a eu plus de succès et a reçu un nom à part; c'est *l'hypothèse de Marc,* ainsi nommée parce que ses partisans regardent saint Marc comme le plus ancien des Synoptiques, que saint Matthieu et saint Luc ont successivement imité et développé. Le second Évangile suivant l'ordre du canon est le plus court de tous; il omet les discours pour ne s'occuper que des faits; quoique très bref et très rapide, il contient néanmoins la plupart des

matériaux historiques qui se rencontrent dans les deux autres Évangiles. Il est plus vraisemblable de penser que c'est l'Évangile le plus court qui a été augmenté et complété, que de supposer qu'il est lui-même un résumé des deux plus longs. Du reste, on a découvert soit dans l'ordre des événements, soit dans le style lui-même du second Évangile, des indices de priorité. Si on le prend comme centre de comparaison, on constate que tantôt saint Matthieu le suit de plus près que saint Luc, tantôt, au contraire, saint Luc en est bien plus rapproché que saint Matthieu. De même, souvent l'expression est bien plus originale sous la plume de saint Marc que sous celles de saint Matthieu et de saint Luc. C'est l'opinion de Storr, développée par Lachmann, *De ordine narrationum in Evangeliis synopticis,* dans *Studien und Kritiken,* 1835, p. 577; Weisse, *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium,* Leipzig, 1856; Plitt, *De compositione Evangeliorum synopticorum,* Bonn, 1860. Wilke, *Der Urevangelist,* Dresde, 1838, place saint Luc immédiatement après saint Marc et avant saint Matthieu. La comparaison établie entre les Synoptiques rend très probable l'existence d'un rapport direct et immédiat entre saint Matthieu et saint Marc et entre saint Luc et saint Marc, et par le fait même celle d'un rapport indirect entre saint Matthieu et saint Luc. Mais á supposer qu'il n'y ait pas d'autre explication que la dépendance mutuelle des narrations, la relation adoptée, á savoir, Marc-Matthieu, ou Marc-Luc, est en opposition avec l'ordre chronologique traditionnel de l'apparition des Évangiles. De plus, elle n'est pas suffisamment déterminée par l'examen des caractères internes. On manque de critères certains pour fixer l'ordre des rapports mutuels des Synoptiques. De soi, le plus court de deux écrits qui dépendent l'un de l'autre n'est pas nécessairement antérieur au plus long; car, si celui-ci peut être une amplification du premier, le plus court peut aussi être un résumé du plus long et par conséquent lui être postérieur. Saint Marc est considéré comme la source de saint Matthieu, parce qu'il est le plus court et parce qu'il est vraisemblable qu'ayant sous les yeux l'Évangile de saint Matthieu, il l'aurait résumé plus complétement. S'il en est ainsi, comment expliquer que saint Matthieu, qui, dans l'hypothèse, s'est servi de saint Marc, ait omis tant de passages du second Évangile? Comment rendre compte des omissions semblables de la part de saint Luc? Les rapports inverses entre les Synoptiques seraient à la rigueur possibles, et, de fait, des critiques intelligents, se fondant sur l'examen interne des textes, les admettent. Cette divergence de conclusions prouve à tout le moins que les arguments présentés en faveur de la dépendance mutuelle des Évangiles et surtout de l'ordre de cette dépendance, ne sont pas par eux-mêmes assez rigoureux pour entraîner l'assentiment. Il semble en résulter en définitive que l'hypothèse de la dépendance mutuelle, sous aucune de ses formes, ne résout suffisamment le problème synoptique. Cf. Schanz, *Die Markus-Hypothese,* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1871, p. 489; Semeria, *La question synoptique,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1892, p. 548-557.

2° *Hypothèse de la tradition orale.* — Pour expliquer les rapports d'harmonie et de divergence des Évangiles synoptiques, on a supposé l'existence d'une tradition orale, qui se serait formée de très bonne heure sur l'histoire de Jésus-Christ, mais qui ne fût pas absolument la même partout et qui présentât des variantes plus ou moins accentuées. Les trois premiers évangélistes mirent par écrit cette tradition orale, telle qu'elle s'était transmise dans les lieux où ils écrivaient. Il en résulta que leurs récits eurent un fond identique d'actes et de paroles de Jésus, et en même temps des diversités dans l'étendue et la diction, conformément aux développements pris en sens divergents par la tradition orale primitive. — Déjà Eckermann, *Theolog. Beiträge,* 1796, t. v, p. 155 et 205; *Erklärung aller dunklen Stellen des N. T.,* 1806, t. I, præf., p. XI et XII, et Kaiser, *Biblische Theologie,* 1813, t. I, p. 224, avaient essayé de ramener les analogies des Synoptiques à la tradition orale, répandue dans toutes les communautés chrétiennes sous des termes identiques. Mais J. C. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien,* in-8°, Leipzig, 1818, donna à cette hypothèse des développements considérables et intéressants. Si les auteurs des Synoptiques ont puisé leurs renseignements sur Jésus dans la tradition orale, s'ils n'ont eu d'autre but que de transcrire ce qui se racontait généralement, dans le milieu où ils vivaient, de la vie et de l'enseignement du Seigneur, ils ont dû dans bien des points rapporter les mêmes faits et les mêmes discours dans un ordre á peu prés identique, la tradition s'étant à l'origine fait un thème, sinon absolument invariable, du moins arrêté dans son ensemble et ses parties les plus essentielles. Quant aux différences des Synoptiques, on peut croire ou bien que chacun de leurs auteurs ne prit dans la tradition que ce qui convenait le mieux au temps, au lieu, au but particulier qu'il avait en vue, ou bien que la tradition n'était pas répandue partout avec la même abondance et ne fournissait ni tous les mêmes faits ni les mêmes traits de détail. Les ressemblances de style s'expliquent par ce fait que dans la bouche des Apôtres, hommes simples et sans culture, les enseignements et les actions du Maître ont pris une forme identique, commune et en quelque sorte stéréotypée. Ils s'étaient entretenus souvent des faits dont ils avaient été les témoins; ils aimaient á répéter les paroles qu'ils avaient entendues. Cette répétition de souvenirs communs donna á leurs récits une forme semblable. Les docteurs d'Israël avaient coutume de graver dans leur mémoire les paroles de leurs maîtres et de les transmettre ensuite á leurs propres élèves telles qu'ils les avaient reçues. Ainsi procédèrent les Apôtres. Ils propagèrent tous dans les contrées qu'ils évangélisèrent le thème identique de leurs souvenirs communs. Il se forma de la sorte comme un cycle de récits sur la vie de Jésus, transmis de bouche en bouche, dans un langage en quelque sorte consacré. Quand on voulut les fixer par écrit, on rédigea les Évangiles actuels, qui reproduisent l'Évangile oral primitif. — Cette explication parut simple et naturelle, et on l'accueillit dans toute l'Allemagne avec une faveur extraordinaire; elle eut donc de nombreux partisans. Mais, quand on l'étudia avec plus de calme, on ne put s'empêcher de remarquer qu'elle ne rend pas compte de tous les éléments du problème synoptique. Si elle explique assez bien les ressemblances de fond, elle ne justifie pas la disposition de certaines parties des Évangiles, la séparation dans un récit des discours qui sont réunis dans un autre et qui sont rapportés à des occasions différentes; elle n'explique pas suffisamment les différences ni même les ressemblances lexicographiques et grammaticales. Cf. Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible, Nouveau Testament,* Paris, 1864, p. 70-82. On dut y apporter des perfectionnements.

En 1826, de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments,* 4e édit., Berlin, 1842, p. 139-166, fit observer que l'enseignement de Jésus-Christ se transmettait oralement comme une parole vivante. En Palestine et en Syrie, il se donnait en langue araméenne; dans le monde gréco-romain, il se distribuait dans le langage populaire des Juifs de la dispersion, dans le grec hellénistique. Cette diversité de langue n'empêchait pas l'identité générale du fond. Les ressemblances de l'Évangile de saint Jean avec les Synoptiques et les récits évangéliques, reproduits dans les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, prouvent clairement la communauté de fond et d'expression dans les narrations traditionnelles de la vie

de Jésus. Toutefois la tradition orale devait avoir une certaine variété. Chaque prédicateur racontait l'histoire du Maître avec plus ou moins de détails; celui-ci n'omettait aucun fait particulier; celui-là exposait les événements les plus importants à sa manière, insistant sur les circonstances qui convenaient le mieux à son but et à l'intérêt de ses auditeurs; tous joignaient à l'enseignement des actes et des discours de Jésus leurs réflexions personnelles. L'enseignement apostolique n'était donc pas, comme l'avait dit Gieseler, la reproduction uniforme d'une catéchèse orale, fixée par les Apôtres et rendue par eux obligatoire comme la formule de la tradition orale. Il était vivant et varié comme toute parole humaine. On comprend dès lors comment chaque évangéliste a reproduit les variations diverses d'un thème commun. Mais pour expliquer les omissions, la diversité de l'ordre des récits et les ressemblances de forme et de diction, de Wette jugeait que la tradition orale seule n'était pas suffisante; il y joignait soit la dépendance mutuelle et l'emploi réciproque des écrits évangéliques, soit le recours à des sources écrites communes. — Cette explication a été adoptée dans son ensemble par des critiques et des exégètes d'opinions bien différentes, qui ne lui ont fait subir que des modifications peu importantes. On a insisté cependant sur cette considération que les Apôtres s'accommodaient dans leurs prédications catéchétiques aux milieux très différents où ils les faisaient entendre, choisissant de préférence certains faits de la vie de Jésus et variant la manière de les exposer, selon les besoins et les dispositions de leurs auditeurs. On en a conclu que l'Évangile de saint Matthieu était la reproduction de l'enseignement apostolique tel qu'il était adressé aux chrétiens issus du judaïsme, particulièrement à Jérusalem et en Palestine; que celui de saint Marc représentait la catéchèse de saint Pierre à Rome, et que celui de saint Luc était le reflet de la prédication de saint Paul aux païens convertis. Cette hypothèse a été et est encore aujourd'hui en faveur parmi les catholiques. Elle est acceptée par Mgr Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 311-314; Friedlieb, dans l'*Oesterr. Vierteljahrschrit für kathol. Theologie,* 1864, p. 68; Schegg, *Evangelium nach Markus,* Munich, 1870, t. I, p. 12-15; Bisping, *Exeget. Handbuch,* 2e édit., 1864, t. I, p. 15; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 381-382; Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* t. III, Paris, 1886, p. 184-189; Mgr Meignan, *Les Évangiles et la critique,* 2e édit., Paris, 1870, p. 406-414; Le Camus, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1887, t. I, p. 39-42; Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886, p. 275-289; *Saint Paul, ses dernières années,* Paris, 1897, p. 123-125; Fillion, *Introduction générale aux Évangiles,* Paris, 1889, p. 45-46 et 51-53. Les protestants l'ont aussi adoptée : de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre,* 2e édit., Paris, 1866, p. 182-194; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc,* 3e édit., t. I, p. 36; Wetzel, *Die synoptischen Evangelien,* Heilbronn, 1883; Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels,* 7e édit., Londres, 1888; Thomson, à l'art. *Gospels* du *Dictionary of the Bible* de Smith, 2e édit., Londres, 1893, t. I, p. 1214-1217. Néanmoins la tradition orale ne paraît pas aux partisans des autres hypothèses suffire à l'explication de l'étroite parenté littéraire des Synoptiques, et la plupart des critiques modernes ont recours à la supposition de sources écrites, qui ont précédé nos Évangiles actuels et ont fourni à leurs auteurs des matériaux communs et divers.

3° *Hypothèse des sources écrites.* — Cette hypothèse, imaginée à la fin du siècle dernier, a passé par des phases bien diverses. Sous ses différentes formes, elle a gardé ce principe général, que les ressemblances et les divergences des Synoptiques proviennent de l'emploi par leurs auteurs de documents écrits, communs ou particuliers. Les variations du système ont porté sur le nombre, l'étendue, la nature et la qualité des sources consultées et mises à profit. Leclerc, *Hist. eccl.,* Amsterdam, 1716, p. 429, avait émis l'idée que les trois premiers Évangiles avaient été composés d'après des écrits antérieurs. Quand on la reprit, on préféra à l'hypothèse des sources multiples et diverses celle d'un document unique, qui fut pour plusieurs l'Évangile des Hébreux, Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten,* 1778; Niemeyer, *Conjecturæ ad illustrandum plurimorum N. T. scriptorum silentium de primordiis vitæ Jesu Christi,* 1790; Weber, *Beiträge sur Geschichte des neutest. Kanons,* 1791, p. 21; pour d'autres, ce fut l'Évangile hébreu de saint Matthieu, Schmidt, *Entwurf einer bestimmten Unterscheidung verschiedener verloren gegangener Evangelien.* Mais après Semler, *Anmerkungen zur Thomson's Abhandlungen über die vier Evangelien,* 1783, t. II, p. 146, 221 et 290, Eichhorn, *Allgemeine Bibliotek des biblischen Literatur,* t. V, 1794, p. 759, supposa l'existence d'un Évangile primitif, *Urevangelium,* qui fut composé de bonne heure en langue araméenne ou syro-chaldaïque, par un auteur inconnu, et qui circula aussitôt parmi les chrétiens. Il fut retouché, et on en fit diverses recensions en araméen, qui le remplacèrent bientôt et le firent disparaître de la circulation. Il y en eut quatre principales, qu'Eichhorn désigne par les lettres A, B, C, D. C'est sur elles que furent traduits en grec ou mieux refondus nos trois premiers Évangiles actuels. L'Évangile de saint Matthieu est la traduction de la recension A, retouchée à l'aide de la recension D. Celui de saint Luc reproduit B, modifié par D. Enfin celui de saint Marc est fait sur la recension C, qui est elle-même une combinaison de A et de B. On se rend dès lors facilement compte des ressemblances et des différences de fond et de forme des Synoptiques. Tous les récits qui leur sont communs se trouvaient dans l'Évangile primitif, et avec quelques légères modifications dans les quatre revisions qui en avaient été faites. Ceux qui appartiennent à deux Évangiles seulement proviennent d'une recension spéciale, qui ne fut connue que de leurs auteurs. Les passages propres sont tirés de la recension que chaque auteur eut seul à sa disposition, ou d'autres sources encore. — On objecta avec raison à cette explication qu'un original araméen ne pouvait expliquer la ressemblance textuelle du grec dans les trois Évangiles, notamment dans les citations de la version des Septante; on remarqua aussi que les Synoptiques ne présentent en aucune manière le caractère de traductions. Ces défauts de l'hypothèse d'Eichhorn furent corrigés par Marsh, évêque anglican, *Translation of Michaelis Introduction to N. T.,* t. III, p. 2, dans une addition traduite en allemand par Rosenmüller, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neues Bundes,* Gœttingue, 1803, t. II, p. 284. Marsh supposa que l'Évangile primitif avait été traduit en grec avant qu'il n'eût été lui-même retouché en araméen, et que saint Marc et saint Luc s'étaient servis de cette traduction grecque. Il supposa aussi que le traducteur grec de l'Évangile de saint Matthieu consulta l'Évangile de saint Marc et en partie celui de saint Luc. Il établit avec ces éléments nouveaux la généalogie suivante des textes : 1. l'Évangile primitif araméen, $\aleph$; 2. sa traduction grecque, $\aleph g$; 3. une copie de $\aleph$, altérée et contenant des additions, $\aleph + \alpha + A$; 4. une autre copie de $\aleph$, avec d'autres altérations et de nouvelles additions, $\aleph + \beta + B$; 5. une troisième copie contenant les additions des deux précédentes, $\aleph + \gamma + \Gamma$; 6. une collection de discours, paraboles et paroles de Jésus, compilée sans ordre chronologique, $\beth$. Les Évangiles canoniques ont été la résultante de différentes combinaisons de ces éléments divers : l'Évangile araméen de saint Matthieu a été formé de $\aleph + \beth + \alpha + A + \gamma + \Gamma$; l'Évangile de saint Marc pro-

vient de א + α + A + β + B + א*g*; celui de saint Luc, de א + ב + β + B + γ + Γ + א*g*; enfin l'Évangile grec de saint Matthieu est la traduction de l'Évangile araméen du même auteur, avec des additions empruntées à א*g* et aux Évangiles de saint Marc et de saint Luc. — Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament,* Leipzig, 1804, t. I, p. 353, reprit le sujet et développa sa première hypothèse. Pour expliquer l'accord verbal du texte grec des Synoptiques, il recourut lui aussi à des traductions grecques de l'Évangile primitif. Il aboutit à cette généalogie des textes : 1. l'Évangile primitif araméen; 2. sa traduction grecque; 3. une revision de l'original araméen, A; 4. la version grecque de cette revision; 5. une seconde retouche de l'Évangile primitif, B; 6. la combinaison des deux revisions A et B, qui en donne une troisième, C; 7. une quatrième recension araméenne de l'Évangile primitif, D; 8. sa traduction grecque, faite à l'aide de la version grecque primitive; 9. l'Évangile hébreu de saint Matthieu, E, formé de la réunion de A et de D; 10. la traduction grecque de saint Matthieu, formée par la fusion des versions grecques de A et de D; 11. l'Évangile de Marc est la traduction de C, qui est composé de A et de B : l'auteur se sert de la traduction grecque de A, mais traduit lui-même les passages qui proviennent de B; 12. l'Évangile de saint Luc, F, combine B et D, en y insérant une histoire des voyages de Jésus : l'auteur se sert de la version grecque de D, mais traduit lui-même ce qui est emprunté à B. — Si dans son premier état l'hypothèse de l'*Urevangelium* n'expliquait pas tous les éléments du problème, elle dévia évidemment dans ses explications subséquentes, par suite de l'ingéniosité avec laquelle on cherchait à l'étayer sur une foule d'autres hypothèses. Il est invraisemblable que les premiers chrétiens eussent fait tant d'éditions de l'histoire évangélique, dont il n'est pas resté trace ni souvenir dans la tradition. C'était accorder une trop large place aux tablettes à écrire et transformer les premiers disciples de Jésus en un peuple de scribes. Cf. Hug, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* 2e édit., 1821, p. 76-91. Gratz, *Neuer Versuch die Enstehung der drey ersten Evangelien zu erklären,* Tubingue, 1812, chercha à simplifier cette genèse trop compliquée des Synoptiques, et il se contenta de deux documents, l'*Urevangelium* syro-chaldaïque, qui servit de base à l'Évangile araméen de saint Matthieu, et sa traduction grecque, qui fut utilisée par saint Marc et saint Luc. En outre, chaque évangéliste ajoutait à la source primitive des fragments très courts. Berthold, *Einleitung in sämmtliche Schriften des Alten und Neuen Testaments,* t. III, p. 1205, se contente de l'Évangile primitif. Herder, *Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Johannes Evangelium,* 1797, avait accepté l'hypothèse de l'*Urevangelium*, mais en l'expliquant d'une autre manière. Cet Évangile source, composé en araméen, ne fut pas publié et servit seulement aux évangélistes. Saint Marc nous en donne l'idée la plus exacte, car il le traduisit en grec avant qu'il n'ait subi aucune modification. Plus tard, il fut revu et augmenté en araméen par saint Matthieu ; c'est l'Évangile hébreu de cet apôtre. Saint Luc prit pour base de son Évangile grec l'*Urevangelium*, mais il utilisa aussi l'édition plus étendue donnée par saint Matthieu et l'Évangile de Marc, en leur empruntant au moins quelques passages. Enfin l'Évangile hébreu de saint Matthieu fut traduit en grec assez librement et reçut quelques additions. Ces explications, moins compliquées, n'échappaient pas à tout reproche. Elles supposaient gratuitement l'existence d'un Évangile primitif, que les anciens écrivains ecclésiastiques n'avaient pas connu. Aussi, après avoir eu de la vogue, elles tombèrent dans l'oubli et furent remplacées par de nouvelles théories. Au lieu de cet Évangile primitif, unique malgré ses divers remaniements, on préféra recourir à plusieurs sources distinctes.

Cette idée, qui avait d'abord été émise en passant, fut reprise par Schleiermacher, *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas,* 1817. Ce théologien est le véritable créateur de la théorie de la pluralité des sources, par laquelle il crut résoudre enfin complètement le problème synoptique. Il donna à son opinion le nom grec de Διήγεσις ou narration. « Elle consiste à supposer que les trois Synoptiques se composaient d'un certain nombre de récits, que nos trois premiers évangélistes ont trouvés déjà rédigés et qu'ils se sont appropriés, qui plus, qui moins; de là leurs ressemblances et aussi leurs différences, selon qu'ils ont pris les mêmes morceaux ou des morceaux divers, dans l'ordre qu'il leur a semblé bon d'adopter. Paulus, *Introductio in N. T.,* 1799; *Exeg. Handb.,* 1830, avait déjà émis la conjecture que les rédacteurs des Évangiles s'étaient servis de courts mémoires provenant de la Sainte Vierge, de saint Jean ou d'autres disciples. Schleiermacher n'attribuait à ces récits ni une telle origine ni une telle forme; il pensait que, selon les occasions et les circonstances, des écrivains inconnus avaient fixé par écrit les narrations qu'ils avaient entendu raconter, des épisodes ou des séries d'anecdotes, des paraboles et des discours. Ces écrivains étaient des Grecs devenus chrétiens. Plus tard, leurs récits furent insérés dans les Évangiles canoniques. » F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique,* Paris, 1886, t. II, p. 467-468. A cette multiplicité de documents on fit une objection grave. On dit que si les divers récits des trois premiers évangélistes provenaient de sources si nombreuses, ils auraient été composés dans des lieux différents et par des écrivains de caractère et de style très dissemblables. Il devait donc y avoir dans les morceaux primitifs une variété de ton, de caractère et de langage, qu'on ne remarque pas dans les parties différentes des Évangiles.

Aussi à cette multitude indéterminée de documents employés par les évangélistes on substitua un nombre déterminé de sources, dont on reconnaissait la trace dans les Évangiles actuels. Ewald, *Die drei ersten Evangelien,* Gœttingue, 1850; *Geschichte Christus,* 3e édit., 1867, distinguait deux sources principales : 1. un Proto-Marc, écrit en grec et racontant les principaux traits de la vie du Sauveur; 2. une collection de discours de Jésus, composée en hébreu par saint Matthieu. L'Évangile actuel de Marc a été rédigé à l'aide de ces deux sources. D'autres petits écrits, racontant différents faits de l'histoire évangélique, auraient été insérés avec les renseignements des deux sources principales dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. Cf. Fillion, *Introduction générale aux Évangiles,* Paris, 1889, p. 135-137. Cette opinion eut un immense succès. Elle fut adoptée par le plus grand nombre des critiques, et elle jouit encore aujourd'hui d'une grande vogue. A. Réville, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu,* Leyde, 1862; *La question des Évangiles,* dans la *Revue des Deux Mondes,* t. LXIII, 1866, p. 623-641; *Jésus de Nazareth,* Paris, 1897, t. I, p. 295-329 et 461-477; Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible, Nouveau Testament,* Paris, 1864, p. 82-126; Reuss, *Les Évangiles synoptiques,* dans la *Revue de théologie,* Strasbourg, t. XI, p. 164-170, et dans la *Nouvelle revue de théologie,* t. II, p. 17-60; *Histoire évangélique,* Paris, 1876; Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne,* Paris, 1877, p. 94-127, 173-197 et 251-285; Holtzmann, *Die Synoptischen Evangelien,* Leipzig, 1863; *Einleitung in das Neues Testament,* 1885; Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung,* Gotha, 1864; *Das Apostolische Zeitalter,* Fribourg-en-Brisgau, 1886; Schenkel, *Bibel-Lexicon,* Leipzig, t. II, 1869, art. *Evangelien; Geschichtsquellen des N. T.;* t. III, 1871, art. *Johannes;* t. IV, 1872, art. *Lukas, Marcus, Matthäus;* B. Weiss, *Das Marcusevangelium,* Berlin, 1872; *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen,* Halle, 1876; *Das Leben Jesu,* Berlin, 1882; *Einleitung in das N. T.,* Berlin, 1886; Wittichen, *Leben*

Jesu, 1876; Beyschlag, *Leben Jesu*, Halle, 1885; Wendt, *Die Lehre Jesu*, Gœttingue, 1886; Scholten, *Het oudste Evangelie*, 1868; Nösgen, *Geschichte der Neutestamentl. Offenbarung*, Munich, 1891; Ewald, *Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, Leipzig, 1890; Wright, *Composition of the Four Gospels*, Londres et New-York, 1890; Carpenter, *The Synoptic Gospels*, Londres, 1890; Mandel, *Kephas, der Evangelist*, Leipzig, 1889; Sanday, *A survey of the synoptic question*, dans *Expositor* 1891; J. C. Hartkins, *Horæ Synopticæ*, in-8°, Oxford, 1899. Cf. Sanday, dans le *Dictionary of the Bible*, de Smith, 2e édit., 1893, t. I, p. 1230 sq., qui donne un tableau comparatif des différentes formes de la théorie documentaire.

A la théorie des deux sources principales des Synoptiques on a donné une base historique et une base critique. La base historique a été prise dans les deux notices de Papias sur saint Matthieu et saint Marc, qu'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, nous a conservées. Selon l'évêque d'Hiérapolis, Marc, disciple et interprète de Pierre, avait écrit exactement, mais sans ordre, tout ce qu'il se rappelait des paroles et des actes du Seigneur; Matthieu avait fait en hébreu un recueil des *Logia* de Jésus. Papias connaissait donc deux écrits différents sur la vie de Jésus : l'un, rédigé en grec par Marc, rapportait des faits et des discours; l'autre, composé en hébreu par Matthieu, ne contenait que des sentences. Ce dernier ne peut être l'Évangile actuel de saint Matthieu, qui comprend des récits et des discours; c'est un Proto-Matthieu, qui a fourni le fond didactique de notre premier Évangile. La notice de Papias sur l'œuvre de Marc conviendrait à la rigueur à notre second Évangile, si celui-ci, examiné attentivement au point de vue critique, ne présentait des indices de retouche et de remaniement. On y remarque des traces d'une seconde main, en sorte qu'il faut admettre l'existence d'un Proto-Marc, qui aurait été, suivant les uns, plus long; suivant les autres, plus court que l'Évangile actuel de Marc, et de qui dériverait la plus grande partie des matériaux du second Évangile. Cf. du Buisson, *The Origin and Peculiar Characteristics of the Gospel of S. Mark, and its Relation to the other Synoptists*, Oxford, 1896, p. 47-60. Ces résultats, joints aux preuves de la priorité de Marc sur Matthieu, suffisent à expliquer les relations de parenté et de dissemblance entre les deux premiers Synoptiques. L'Évangile grec de saint Matthieu a réuni le Proto-Marc au Proto-Matthieu et a inséré dans un cadre historique, emprunté au Proto-Marc, les discours de Jésus, groupés dans les *Logia* du Proto-Matthieu. L'Évangile actuel de saint Marc ne serait que l'ancienne rédaction du Proto-Marc sous une forme abrégée ou amplifiée.

Les relations de l'Évangile de saint Luc avec les deux autres Synoptiques sont expliquées un peu différemment. Pour quelques critiques, les deux sources principales suffisent à rendre compte des ressemblances et des divergences du troisième Évangile avec les deux premiers. Son auteur aurait pris pour base la narration historique de Marc et l'aurait combinée avec une traduction grecque d'un écrit réunissant les *Logia* aux récits propres de Luc. On discute en particulier les rapports du troisième et du premier Évangile. E. Simon, *Hat der dritt Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* Bonn, 1881. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lucas*, Gotha, 1891, a eu recours à une source ébionite hiérosolymitaine de saint Luc. Ce document primitif comprenait un noyau de discours, auxquels on joignit successivement des paraboles et des récits. Il était d'origine judéo-chrétienne et avait été composé en grec avant la ruine de Jérusalem. A. Resch, qui réduit l'hypothèse des deux sources originelles à une seule, un Évangile hébreu ou araméen, contenant surtout des discours, *Agrapha, aussercanonische Evangelienfragmente*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. V, 4e fasc., Leipzig, 1889, p. 27-75; *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, ibid.*, t. X, 1er fasc., Leipzig, 1893, p. 62-152; 2e fasc., Leipzig, 1894, p. 20-28, admet pour les récits propres à saint Luc un Évangile de l'enfance en hébreu, qu'il intitule תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ, βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, ibid.*, 3e fasc., Leipzig, 1895, p. 833-838. Il a une telle assurance dans les résultats de sa critique, qu'il a reconstitué le texte hébreu de cet Évangile de l'enfance. *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthæus, ibid.*, 5e fasc., Leipzig, 1897, p. 202-226. Cf. Lagrange, *Les sources du troisième Évangile*, dans la *Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 5-22, et t. V, 1896, p. 5-38.

4° *Conclusion.* — Tant d'efforts, aboutissant à des résultats si divergents, n'ont pas été totalement inutiles. Ils ont démontré au moins la complexité du problème synoptique et l'extrême difficulté, sinon l'impossibilité absolue de lui donner, à l'aide des moyens dont dispose actuellement l'érudition, une solution adéquate et certaine. Ils ont fait ressortir la fausse voie dans laquelle s'étaient témérairement engagés plusieurs des premiers critiques qui avaient étudié la question. Ils ont fait bonne justice, par exemple, de l'*Évangile primitif* et de ses divers remaniements araméens ou grecs, qu'avaient imaginés Eichhorn et Marsh, et ils ont écarté définitivement les théories arbitraires et tout à fait inacceptables de certains exégètes rationalistes. Les critiques indépendants deviennent de plus en plus réservés dans leurs conclusions, et l'hypothèse d'un Proto-Marc perd successivement et avec raison ses partisans. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 700. Ils maintiennent généralement, il est vrai, à l'Évangile canonique de Marc la première place dans l'ordre chronologique et le regardent comme la source principale de Matthieu et de Luc. Ils se demandent si le troisième évangéliste a eu l'Évangile de saint Matthieu entre les mains; ceux qui nient tout rapport direct entre le premier et le troisième Evangile admettent au moins un rapport indirect, saint Luc ayant puisé aux mêmes sources que saint Matthieu. Cf. P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 52-53 et 61-74. Ces conclusions sont loin d'être certaines. Si elles étaient jamais démontrées, elles ne présenteraient rien de formellement opposé à la foi catholique, car la date des Évangiles et l'ordre de succession dans lequel ils ont paru ne sont pas déterminés par la tradition ecclésiastique avec une précision telle qu'ils s'imposent nécessairement à notre assentiment. Le principe du recours fait par les évangélistes à des sources écrites, à des documents antérieurs qu'ils auraient utilisés, est tout à fait conciliable avec leur inspiration, car leur emploi et le choix des matériaux qu'ils contenaient se seraient produits sous l'action directrice et avec l'infaillible garantie du Saint-Esprit. Mais, dans l'état actuel de la science, il nous paraît tout à fait impossible de déterminer avec certitude le nombre, la nature et le contenu des sources consultées, à plus forte raison de les classer et de dire dans quelle mesure elles ont été utilisées par les évangélistes. Toute théorie qui prétend retrouver les documents antécédents, qui en décrit la dérivation et croit reconnaître la manière dont ils ont été agglutinés dans nos Évangiles canoniques, est peut-être fort ingénieuse; mais elle reste nécessairement hypothétique et contestable. Un dernier fait que la discussion du problème synoptique a mis en évidence, c'est l'existence et le rôle de la tradition orale dans la transmission de l'Évangile et la formation des récits canoniques. Personne aujourd'hui ne nie ce fait historique; tous admettent que la prédication a été la forme première de l'Évangile et qu'elle a pénétré dans la rédaction des Synoptiques. Ainsi, ces récits traditionnels, si rapprochés des événements qu'ils racontent, méritent d'autant plus d'être tenus pour historiquement

certains, qu'ils ont été proposés à la foi des chrétiens par les premiers prédicateurs de l'Évangile, témoins des faits et auditeurs du Christ. E. MANGENOT.

2. **ÉVANGILES (CONCORDE DES).** — I. Les quatre Évangiles, dus à des plumes différentes, écrits dans un milieu et pour un dessein différents, présentent chacun des particularités qui les distinguent et qui les mettent plus ou moins en divergence, quoiqu'ils racontent tous les quatre la même histoire. Voir col. 2076. De bonne heure on fut frappé de ces divergences, et l'on chercha à harmoniser ensemble les quatre récits; mais personne n'a pu résoudre jusqu'ici d'une manière certaine toutes les difficultés.

Le tableau synoptique des quatre Évangiles que nous donnons ici présente, colonne par colonne, l'ordre particulier à chaque évangéliste, sans aucune omission ou interversion, et en regard leur ordre commun. Il résulte de cette fidèle reproduction que certains faits, non racontés dans le même ordre par deux évangélistes, figurent deux fois dans le tableau, une fois à leur place historique ou censée telle, une seconde fois en dehors de l'ordre chronologique adopté, mais alors en caractères italiques. La répétition en caractères différents sert à mettre sous les yeux l'ordre particulier de chaque évangéliste, ordre qu'il est bon de connaître, tout en faisant voir leur ordre commun. Du reste, la chronologie adoptée ici laisse aux autres systèmes vraisemblables leur probabilité. — Les numéros d'ordre accouplés, sans autre signe, indiquent des récits semblables, mais que l'on est ordinairement d'accord de ne pas identifier. — Un point d'interrogation (?) indique qu'il y a divergence entre les auteurs pour attribuer deux récits à un fait unique ou à deux faits distincts. — Deux points d'interrogation, deux récits d'un même fait dont la place chronologique est contestée. — Les titres et les chiffres entre parenthèses et en italique marquent dans le tableau les récits qui ne paraissent pas à leur place chronologique. A l'endroit où ils sont reportés pour la concorde, ils sont précédés du signe †. Les mots en italique mais sans parenthèses ne sont que des sous-titres en dépendance d'un fait principal qui précède.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES QUATRE ÉVANGILES

PROLOGUE	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
1. Dédicace à Théophile			I, 1-4	
2. Le Verbe éternel manifesté dans la chair				I, 1-15
I. *FAITS PRÉLIMINAIRES*				
3. Annonce du Précurseur			I, 5-25	
4. Annonciation à la Vierge Marie			I, 26-38	
5. Visitation de Marie à Élisabeth			I, 39-56	
6. Naissance de Jean le Précurseur			I, 57-80	
7 [23]. Généalogie du Christ selon la chair	I, 1-17			
8. Le mystère de sa conception révélé à saint Joseph	I, 18-25			
II. *NAISSANCE ET VIE CACHÉE DU SAUVEUR*				
9. Nativité du Sauveur			II, 1-20	
10. Circoncision			II, 21	
11. Présentation au Temple			II, 22-39	
12. Visite des Mages	II, 1-12			
13. Fuite en Égypte	II, 13-18			
14. Retour d'Égypte	II, 19-23			
15. Jésus au Temple à douze ans			II, 40-50	
16. Vie à Nazareth jusqu'à trente ans			II, 51-52	
17. De Lui et par Lui la grâce et la vérité				I, 16-18
III. *PRÉLUDES DE LA VIE PUBLIQUE*				
18. Ministère du Précurseur	III, 1-6	I, 1-6	III, 1-6	
19. Instructions aux diverses classes	III, 7-10		III, 7-14	
20. Il annonce le Christ	III, 11-12	I, 7-8	III, 15-18	
21. Mention anticipée de son incarcération			III, 19-20	
22. Baptême de Jésus	III, 13-17	I, 9-11	III, 21-22	
23 [7]. Généalogie selon saint Luc			III, 23-38	
24. Jeûne et tentation au désert	IV, 1-11	I, 12-13	IV, 1-13	
25. Jean aux envoyés du Sanhédrin				I, 19-28
26. Autres témoignages de Jean				I, 29-34
27. Premiers disciples de Jésus				I, 35-42
28. Retour en Galilée, etc.				I, 43-51
29. Premier miracle aux noces de Cana				II, 1-11
30 [39]. Bref séjour à Capharnaüm				II, 12
IV. *MINISTÈRE DE JÉSUS EN JUDÉE DE LA PREMIÈRE PAQUE A L'EMPRISONNEMENT DE J.-B.*				
31. Vendeurs chassés du Temple				II, 13-22
32. Les premiers croyants				II, 23-25

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
33. Colloque avec Nicodème.	. . . .	. . . .	. . . .	III, 1-21
34. Séjour en Judée ; derniers témoignages de Jean-Baptiste	. . . .	. . . .	. . . .	III, 22-36
35. Emprisonnement de Jean-Baptiste.	IV, 12	I, 14		
36. Retour par la Samarie, la Samaritaine.	. . . .	. . . .	. . . .	IV, 1-42
37. Rentrée en Galilée	IV, 12[a]	I, 14[a]	. . . .	IV, 43-45
38. Second miracle à Cana	. . . .	. . . .	. . . .	IV, 46-54
39 [30] (?). Établissement définitif à Capharnaüm. . .	IV, 13-16			
V. *L'ÉVANGILE EN GALILÉE DE L'INCARCÉRATION DE JEAN A LA SECONDE PAQUE*				
40. Inauguration du ministère évangélique.	IV, 17	I, 14-15	IV, 14-15	
41. Jésus mal accueilli à Nazareth; retour à Capharnaüm.	. . . .	. . . .	IV, 16-31	
42 [47] (?). Les quatre pêcheurs.	IV, 18-22	I, 16-20		
43. Guérison d'un possédé à Capharnaüm.	. . . .	I, 21-28	IV, 31-37	
44. Guérison de la belle-mère de Pierre, et autres. .	✝ VIII, 14-17	I, 29-34	IV, 38-41	
45. Prédication dans les alentours.	. . . .	I, 35-39	IV, 42-44	
46. Prédication dans la barque de Pierre	. . . .	. . . .	V, 1-3	
47 [42] (?). Pêche miraculeuse.	. . . .	. . . .	V, 4-11	
48. Parcours général de la Galilée.	IV, 23-25			
— Sermon sur la montagne				
49 [66] (?). Béatitude et promulgation de la Loi nouvelle.	V, 1-48			
50. Les divers genres de bonnes œuvres et la confiance en la Providence.	VI, 1-34			
51. Les devoirs de charité et autres leçons.	VII, 1-29			
52. Guérison d'un lépreux.	VIII, 1-4	I, 40-45	V, 12-16	
(*Guérison du serviteur du centurion et autres hors de leur place*).	(VIII, 5-17)			
53 [88] (?). Passage au delà du lac, tempête.	VIII, 18-27			
(*Les possédés de Gergésa*).	(VIII, 28-34)			
54. Retour à Capharnaüm; le paralytique.	IX, 1-8	II, 1-12	V, 17-26	
55. Vocation de saint Matthieu	IX, 9	II, 13-14	V, 27-28	
56. Festin, plaintes des Pharisiens.	IX, 10-13	II, 15-17	V, 29-35	
57[a]. Réitération des mêmes plaintes par les disciples de Jean.	IX, 14-17	II, 18-22	V, 36-39	
57[b] [90] (??). (Récits anticipés: *Jaïre, hémorrhoïsse, fille de Jaïre, deux aveugles, un possédé*)	(IX, 18-34)			
58. Une tournée évangélique avant la Pâque.	IX, 35-38			
(Anticipées: *La vocation et la mission des Douze*).	(X, 1-42)			
(Anticipés : *Le message de Jean et autres*). . .	(XI, 1-30)			
VI. *DE LA SECONDE PAQUE A L'AUTOMNE*				
59. Guérison à Jérusalem un jour de sabbat.	. . . .	. . . .	. . . .	V, 1-16
60. Discours de Jésus dans le Temple	. . . .	. . . .	. . . .	V, 17-47
61. Épis cueillis un jour de sabbat.	XII, 1-8	II, 23-28	VI, 1-5	
62. Main guérie un jour de sabbat	XII, 9-14	III, 1-6	VI, 6-11	
63. Jésus s'éloigne devant l'irritation des Pharisiens.	XII, 15-21	III, 7-12		
64. Élection des Apôtres sur une montagne.	✝ X, 1-4	III, 13-19	VI, 12-16	
65. Descente de la montagne et guérisons nombreuses.	. . . .	. . . .	VI, 17-19	
66 [49] (?). Instructions. *Béatitudes et malédictions.*	. . . .	. . . .	VI, 20-26	
Devoirs de charité	. . . .	. . . .	VI, 27-36	
Correction personnelle avant celle d'autrui, etc.	. . . .	. . . .	VI, 37-49	
67. A Capharnaüm, guérison d'un serviteur	✝ VIII, 5-13	. . . .	VII, 1-10	
68. A Naïm, résurrection d'un mort.	. . . .	. . . .	VII, 11-18	
69. Retour à Capharnaüm.	. . . .	III, 20-21		
70 [151]. Guérison d'un possédé attribuée à Béelzebub.	XII, 22-37	III, 22-30		
71. A ceux qui demandent un signe.	XII, 38-45			
72 [80] (?). Visite de la Mère et des proches de Jésus.	XII, 46-50	III, 31-35		
73. Message envoyé par Jean-Baptiste.	✝ XI, 2-19	. . . .	VII, 19-35	
74 [145] (?). Malheur aux incrédules, paix aux petits et aux humbles.	✝ XI, 20-30			
75. La pécheresse repentante	. . . .	. . . .	VII, 36-50	
VII. *DE L'AUTOMNE A LA TROISIÈME PAQUE*				
76. Mission évangélique.	. . . .	. . . .	VIII, 1-3	
77. Enseignement au bord du lac.	XIII, 1-3	IV, 1-2	VIII, 4	

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
78. Parabole du semeur.	XIII, 3-9	IV, 2-9	VIII, 5-8	
Explication.	XIII, 10-23	IV, 10-20	VIII, 9-15	
79. Propager la vérité	. . . .	IV, 21-25	VIII, 16-18	
80 [72] (?). Encore la Mère et les proches de Jésus. .	. . . .	. . . .	VIII, 19-21	
81. Fécondité naturelle à la semence.	. . . .	IV, 26-29		
82. L'ivraie	XIII, 24-30			
83. Le sénevé	XIII, 31-32	IV, 30-32		
84. Le levain.	XIII, 33			
85. Autres paraboles non spécifiées	XIII, 34-35	IV, 33-34		
86. Explication de la parabole de l'ivraie	XIII, 36-43			
87. Le trésor, la pierre précieuse, le filet.	XIII, 44-53			
88 [53] [?). Tempête sur le lac.	. . . .	IV, 35-40	VIII, 22-25	
89. Sur la côte orientale, possédés guéris	† VIII, 28-34	V, 1-20	VIII, 26-39	
90 [57b] (??). A Capharnaüm, rencontre de Jaïre. . .	† IX, 18-19	V, 21-24	VIII, 40-42	
91. L'hémorrhoïsse guérie	† IX, 20-22	V, 25-34	VIII, 43-48	
92. Résurrection de la fille de Jaïre.	† IX, 23-26	V, 35-43	VIII, 49-56	
93. Deux aveugles et un muet.	† IX, 27-34			
94. Une visite à Nazareth.	XIII, 54-58	VI, 1-6		
95 Mission des Apôtres, instructions	† X, 5-15	VI, 7-11	IX, 1-5	
96. Autres instructions.	† X, 16-42			
97. Les Apôtres, comme Jésus, à l'œuvre.	† XI, 1	VI, 12-13	IX, 6	
98. Hérode s'émeut de la renommée de Jésus. . . .	XIV, 1-2	VI, 14-16	IX, 7-9	
99. Récit rétrospectif du meurtre de Jean-Baptiste. .	XIV, 3-12	VI, 17-29		
100. Les Apôtres de retour de mission	. . . .	VI, 30-31	IX, 10	
101. Retraite au désert de Bethsaïde.	XIV, 13-14	VI, 32-34	IX, 11	VI, 1-5
102. Multiplication des cinq pains.	XIV, 15-21	VI, 35-44	IX, 12-17	VI, 5-13
103. Enthousiasme des foules, fuite de Jésus. . . .	XIV, 22-23	VI, 45-46	. . . .	VI, 14-15
104. Jésus rejoint les Apôtres sur les eaux.	XIV, 23-27	VI, 47-50	. . . .	VI, 16-20
105. Pierre marche sur les eaux	XIV, 28-31			
106. Arrivée à Capharnaüm	XIV, 32-33	VI, 51-52	. . . . . .	VI, 21
107. Les foules les y rejoignent	. . . .	. . . .	. . . .	VI, 22-25
108. Jésus, pain céleste..	. . . .	. . . .	. . . .	VI, 26-60
109. Défections, protestation de Pierre.	. . . .	. . . .	. . . .	VI, 61-72
110. A travers la contrée de Génésar	XIV, 34-36	VI, 53-56		
VIII. *DE LA TROISIÈME PAQUE A LA FÊTE DES TENTES*				
111. Au retour de la Pâque	. . . .	. . . .	. . . .	VII, 1
112. Contestation au sujet des traditions pharisaïques.	XV, 1-11	VII, 1-16		
113. A Capharnaüm, même sujet.	XV, 12-20	VII, 17-23		
114. Au pays de Tyr et Sidon, la Chananéenne. . . .	XV, 21-28	VII, 24-30		
115. En Décapole, muet guéri	. . . .	VII, 31		
116. Autres guérisons	XV, 29-31			
117. Multiplication des sept pains.	XV, 32-38	VIII, 1-9		
118. A Magédan, à Dalmanutha.	XV, 39	VIII, 10		
119. Aux Pharisiens curieux de voir un signe. . . .	XVI, 1-4	VIII, 11-13		
120. Sur le lac, au sujet du levain des Pharisiens. . .	XVI, 5-12	VIII, 14-21		
121. A Bethsaïde, guérison d'un aveugle	. . . .	VIII, 22-26		
122. Vers Césarée, au sujet du Fils de l'homme. . . .	XVI, 13-15	VIII, 27-29	IX, 18-20	
123. Profession de foi de Pierre. *Tu es Christus*. . .	XVI, 17-19			
Défense d'en parler.	XVI, 20	VIII, 30	IX, 21	
124. En Galilée, première prédiction de la Passion. .	XVI, 21	VIII, 31	IX, 22	
Protestation de Pierre.	XVI, 22-23	VIII, 32-33		
125. La croix proposée à tous	XVI, 24-28	VIII, 34-39	IX, 23-27	
126. Transfiguration.	XVII, 1-9	IX, 1-9	IX, 28-36	
127. Réponse au sujet d'Élie.	XVII, 10-13	IX, 10-12		
128. Guérison d'un possédé lunatique.	XVII, 14-17	IX, 13-26	IX, 37-44	
129. A Capharnaüm, recommandation de la prière et du jeûne.	XVII, 18-20	IX, 27-28		
IX. *LA FÊTE DES TENTES (SEPTEMBRE)*				
130. Approche de la fête.	. . . .	. . . .	. . . .	VII, 2-9
Départ secret de Jésus et de ses disciples	. . . .	IX, 29	. . . .	VII, 10
131. Discours de Jésus dans le Temple.	. . . .	. . . .	. . . .	VII, 11-36
132. Le huitième jour de la fête.	. . . .	. . . .	. . . .	VII, 37-53
La nuit au mont des Oliviers.	. . . .	. . . .	. . . .	VIII, 1
133. Le lendemain. Femme adultère	. . . .	. . . .	. . . .	VIII, 2-11
134. Suite des discours.	. . . .	. . . .	. . . .	VIII, 12-59

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
135. Guérison d'un aveugle-né				IX, 1-41
136. Parabole : Pasteur et mercenaire				X, 1-21
X. *LA FÊTE DE LA DÉDICACE (DÉCEMBRE) ET DERNIER SÉJOUR EN GALILÉE*				
137. Fête de la Dédicace. Jésus un avec le Père				X, 22-39
138. En Galilée, 2e prédiction de la Passion	XVII, 21-22	IX, 30-31	IX, 44-46	
139. A Capharnaüm, payement du didrachme	XVII, 23-26			
140. Contestation de primauté	XVIII, 1-5	IX, 32-36	IX, 47-48	
141. Une réponse à l'apôtre Jean		IX, 37-40	IX, 49-50	
XI. *VOYAGE A LA DERNIÈRE PAQUE PARCOURS SOLENNEL DE LA GALILÉE*				
142. Voyage mal vu des Samaritains			IX, 51-56	
143. Trois réponses de Jésus, au départ			IX, 57-62	
144. Soixante-douze disciples envoyés en éclaireurs			X, 1-12	
145 [74] (?). Adieux sévères aux villes du littoral			X, 13-16	
146. Aux disciples à leur retour			X, 17-20	
147. Dieu révélé aux humbles			X, 21-24	
148. Parabole du Samaritain			X, 25-37	
149. Chez Marthe et Marie			X, 38-42	
150. Jésus enseigne à prier			XI, 1-13	
151 [70]. Guérison d'un possédé			XI, 14-28	
152. Aux foules en marche			XI, 29-36	
153. A table chez un Pharisien			XI, 37-54	
154. En marche : hypocrisie, crainte des hommes			XII, 1-12	
155. Vanité des richesses			XII, 13-21	
156. Confiance en la Providence			XII, 22 34	
157. Leçon de vigilance			XII, 35-48	
158. Feu et tribulations qui se préparent			XII, 49 53	
159. Urgence de faire pénitence			XII, 54-59	
160. Exemple des Galiléens massacrés			XIII, 1-5	
161. Exemple du figuier stérile			XIII, 6-9	
162. Halte du sabbat. Une femme courbée			XIII, 10-17	
163. Encore le sénevé et le levain			XIII, 18-21	
164. Remise en marche après le sabbat			XIII, 22	
Question sur le nombre des sauvés			XIII, 23-30	
165. Réponse à rapporter à Hérode			XIII, 31-33	
Apostrophe à Jérusalem			XIII, 34-35	
166. Sabbat. Repas chez un Pharisien			XIV, 1-14	
167. Le grand souper du père de famille			XIV, 15-24	
168. Remise en marche : Se renoncer, porter la croix, etc.			XIV, 25-35	
169. Parabole de la brebis et de la drachme perdues et retrouvées			XV, 1-10	
170. L'enfant prodigue			XV, 11-32	
171. Le régisseur infidèle			XVI, 1-13	
172. Leçon aux Pharisiens railleurs			XVI, 14-18	
173. Le mauvais riche			XVI, 19-31	
174. Contre le scandale	XVIII, 6-9	IX, 41-49	XVII, 1-2	
175. *Le prix d'une âme*	XVIII, 10-14			
176. La correction fraternelle	XVIII, 15		XVII, 3-4	
177. *Dénonciation à l'Église*	XVIII, 16-20			
178. Le pardon des offenses	XVIII, 21-35			
179. Foi et obéissance			XVII, 5-10	
180. A la frontière de Samarie. Dix lépreux			XVII, 11-19	
181. Question sur la venue du Christ			XVII, 20-21	
182. Son dernier avènement			XVII, 22-37	
183. La veuve persévérante obtenant justice			XVIII, 1-8	
184. Pharisien et publicain			XVIII, 9-14	
XII. *PASSAGE AU DELA DU JOURDAIN ET EN JUDÉE*				
185. Au delà du Jourdain, nouveaux enseignements et guérisons	XIX, 1-2	X, 1		X, 40-42
186. Aux Pharisiens : indissolubilité du mariage	XIX, 3-9	X, 2-9		
Aux disciples sur le même sujet		X, 10-12		
187. Du célibat	XIX, 10-12			

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
188. Maladie de Lazare.	. . . .	. . . .	. . . .	XI, 1-16
189. Jésus à Béthanie. Lazare mort.	. . . .	. . . .	. . . .	XI, 17-32
190. Résurrection de Lazare	. . . .	. . . .	. . . .	XI, 33-45
191. Complot des Juifs contre Jésus qui se retire à Éphrem.	. . . .	. . . .	. . . .	XI, 46-54
192. Départ pour la Pâque.	. . . .	. . . .	. . . .	XI, 55-56
193. Bénédiction des enfants.	XIX, 13-15	X, 13-16	XVIII, 15-17	
194. Préceptes et conseils.	XIX, 16-26	X, 17-27	XVIII, 18-27	
195. Récompense à ceux qui suivent Jésus.	XIX, 27-30	X, 28-31	XVIII, 28-30	
196. Les ouvriers de la vigne.	XX, 1-16			
197. La Passion prochaine.	XX, 17-19	X, 32-34	XVIII, 31-34	
198. Ambition des fils de Zébédée	XX, 20-28	X, 35-45		
199. Guérison d'un aveugle aux portes de Jéricho. . .	. . . .	. . . .	XVIII, 35-43	
200. Chez le publicain Zachée	. . . .	. . . .	XIX, 1-10	
201. Parabole des mines d'argent.	. . . .	. . . .	XIX, 11-28	
202. Deux aveugles à la sortie de Jéricho.	XX, 29-34	X, 46-52		
203. Arrivée à Béthanie. Repas.	† XXVI, 6-13	† XIV, 3-9	. . . .	XII, 1-8
204. Complot contre Lazare.	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 9-11
XIII. *LA GRANDE SEMAINE A JÉRUSALEM*				
205. *Dimanche :* Le peuple de Jérusalem va au-devant de Jésus qui est monté sur un ânon.	XXI, 1-9	XI, 1-10	XIX, 29-38	XII, 12-18
206. Dépit des Pharisiens	. . . .	. . . .	XIX, 39-40	XII, 19
207. Jésus pleure sur Jérusalem	. . . .	. . . .	XIX, 41-44	
208. Entrée dans Jérusalem et au Temple.	XXI, 10-12	XI, 11		
209. Guérisons et acclamations.	XXI, 14-16			
210. Retour à Béthanie	XXI, 17	XI, 11[a]		
211. *Lundi :* Sur la route de Jérusalem, figuier maudit.	XXI, 18-19	XI, 12-14		
212. Vendeurs chassés du Temple	† XXI, 12-13	XI, 15-18	XIX, 45-46	
213. Étrangers demandant à voir Jésus.	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 20-22
214. Glorification prochaine	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 23-27
215. Voix d'en haut, etc.	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 28-36
216. Retour à Béthanie.	. . . .	XI, 19		
217. *Mardi :* Le figuier maudit est desséché	XXI, 20-22	XI, 20-24		
218. A la prière joindre le pardon des ennemis. . . .	. . . .	XI, 25-26		
Instructions dans le Temple.	. . . .	. . . .	XIX, 47-48	
219. Question des Pharisiens. Question de Jésus au sujet du baptême de Jean.	XXI, 23-27	XI, 27-33	XX, 1-8	
220. Deux fils irrespectueux	XXI, 28-32			
221. Fermiers infidèles et homicides.	XXI, 33-41	XII, 1-9	XX, 9-16	
La pierre angulaire.	XXI, 42-46	XII, 10-12	XX, 17-19	
222. Noces du fils du roi.	XXII, 1-14			
223. Question au sujet du tribut	XXII, 15-22	XII, 13-17	XX, 20-26	
224. Question au sujet de la résurrection.	XXII, 23-33	XII, 18-27	XX, 27-40	
225. Question au sujet du plus grand commandement.	XXII, 34-40	XII, 28-34		
226. *Mercredi :* Question au sujet du Christ.	XXII, 41-46	XII, 35-37	XX, 41-44	
227. Juifs incrédules ou timides	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 37-43
228. Dernier appel du Sauveur.	. . . .	. . . .	. . . .	XII, 44-50
229. Dénonciation des Pharisiens devant le peuple. .	XXIII, 1-2	XII, 38-40	XX, 45-47	
230. Ne pas les imiter	XXIII, 3-12			
231. Reproches directs aux Pharisiens	XXIII, 13-39			
232. Offrande d'une pauvre veuve.	. . . .	XII, 41-44	XXI, 1-4	
233. Sortie du Temple, prophétie	XXIV, 1-2	XIII, 1-2	XXI, 5-6	
234. Question au sujet de l'avenir.	XXIV, 3	XIII, 3-4	XXI, 7	
Guerres et fléaux.	XXIV, 4-8	XIII, 5-8	XXI, 8-11	
Persécutions contre les saints.	XXIV, 9	XIII, 9-13	XXI, 12-19	
Scandales des derniers temps.	XXIV, 10-14	XIII, 13[a]		
235. Ruine de Jérusalem.	XXIV, 15-21	XIII, 14-19	XXI, 20-24	
236. Avènement du Fils de l'homme.	XXIV, 22-31	XIII, 20-27	XXI, 25-27	
237. Date prochaine de la ruine de Jérusalem.	XXIV, 32-35	XIII, 28-31	XXI, 28-33	
238. Mystère au sujet du dernier jour.	XXIV, 36-41	XIII, 32	XXI, 34-36	
239. Vigilance (Leçons et exemples).	XXIV, 42-51	XIII, 33-37		
240. Les dix vierges	XXV, 1-13			
241. Les talents.	XXV, 14-30			
242. Le jugement dernier.	XXV, 31-46			
243. (La nuit au mont des Oliviers, le jour au Temple).	. . . .	. . . .	XXI, 37-38	
244. Dernière annonce de la Passion en même temps que délibération des Juifs.	XXVI, 1-5	XIV, 1-2	XXII, 1-2	

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
245. Récit rétrospectif du festin de Béthanie	(xxvi, 6-13)	(xiv, 3-9)		
246. Pacte de Judas avec les Juifs.	xxvi, 14-16	xiv, 10-11	xxii, 3-6	
XIV. *LA DERNIÈRE PAQUE*				
247. *Jeudi :* Préparation de la Pâque.	xxvi, 17-19	xiv, 12-16	xxii, 7-13	
248. La Cène (Commencement de).	xxvi, 20	xiv, 17	xxii, 14-18	
249. Le lavement des pieds.	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 1-11
250. De nouveau à table.	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 12-20
251. Déclaration de la présence d'un traître.	xxvi, 21	xiv, 18	. . . .	xiii, 21
252. Consternation des Apôtres.	xxvi, 22-24	xiv, 19-21	. . . .	xiii, 22
253. Question de Judas.	xxvi, 25			
254. Institution de la sainte Eucharistie.	xxvi, 26-28	xiv, 22-24	xxii, 19-20	
255. Allusion au traître présent.	. . . .	. . . .	xxii, 21-23	
256. Signalement et sortie du traître	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 23-30
257. Prochaine glorification du Fils par le Père. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 31-32
258. A qui la prééminence.	. . . .	. . . .	xxii, 24-30	
259. Le commandement du Maître qui s'en va	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 33-35
260. Protestation de Pierre, annonce de son reniement.	. . . .	. . . .	. . . .	xiii, 36-38
Derniers entretiens				
261. *Foi dans le Christ un avec le Père*	. . . .	. . . .	. . . .	xiv, 1-15
Promesse d'un consolateur.	. . . .	. . . .	. . . .	xiv, 16-26
Avantages de la séparation	. . . .	. . . .	. . . .	xiv, 27-31
262. Fin du repas.	xxvi, 29	xiv, 25		
263. *La vigne et les rameaux*.	. . . .	. . . .	. . . .	xv, 1-17
L'opposition du monde.	. . . .	. . . .	. . . .	xv, 18-27
Les persécutions.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 1-5
Le Paraclet qui doit venir.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 6-15
La joie après la tristesse.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 16-22
Force de la prière auprès du Père qu'il va retrouver.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 23-28
264. *Protestation des Apôtres rassurés*.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 29-30
Leur prochaine défection.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 31-32
265. *Pierre les confirmera dans la foi*.	. . . .	. . . .	xxii, 31-32	
A Pierre, seconde annonce de son reniement. .	. . . .	. . . .	xxii, 33-34	
266. *Épreuves imminentes*.	. . . .	. . . .	xxii, 35-38	
267. *Victoire finale par le Christ*.	. . . .	. . . .	. . . .	xvi, 33
268. Prière du Sauveur à son Père *pour lui-même*. .	. . . .	. . . .	. . . .	xvii, 1-8
Pour ses disciples présents.	. . . .	. . . .	. . . .	xvii, 9-19
Pour ses disciples dans l'avenir.	. . . .	. . . .	. . . .	xvii, 20-26
269. Départ pour le mont des Oliviers	xxvi, 30	xiv, 26	xxii, 39	xviii, 1
270. Prochain scandale des disciples				
Troisième avertissement à Pierre	xxvi, 31-35	xiv, 27-31		
XV. *LA PASSION DE N.-S. JÉSUS-CHRIST*				
271. Au jardin de Gethsémani	xxvi, 36	xiv, 32	xxii, 40	xviii, 1
Tristesse mortelle.	xxvi, 37-38	xiv, 33-34		
272. Prière et agonie. Disciples endormis.	xxvi, 39-46	xiv, 35-42	xxii, 41-46	
273. Judas et sa troupe	xxvi, 47-50	xiv, 43-45	xxii, 47-48	xviii, 2-3
Ils sont renversés par terre.	. . . .	. . . .	. . . .	xviii, 4-9
274. Le serviteur Malchus; Jésus à Pierre.	xxvi, 50a-54	xiv, 46-47	xxii, 49-51	xviii, 10-11
275. Jésus à ses ennemis.	xxvi, 55	xiv, 48-49	xxii, 52-53	
276. Il est lié; fuite des disciples	xxvi, 56	xiv, 50	. . . .	xviii, 12
Un jeune homme qui est saisi et qui échappe. .	. . . .	xiv, 51-52		
277. *Vendredi :* Jésus conduit chez Caïphe.	xxvi, 57	xiv, 53	xxii, 54	
278. Halte préalable à la maison d'Anne.	. . . .	. . . .	. . . .	xviii, 13-14
279. Pierre l'y suit	xxvi, 58	xiv, 54	xxii, 54	xviii, 15-16
280. Chez Anne, premier reniement	. . . .	. . .	xxii, 55-57	xviii, 17-18
281. Chez Anne, premier interrogatoire, soufflet. . .	. . . .	. . . .	. . . .	xviii, 19-23
282. Jésus envoyé chez Caïphe.	. . . .	. . . .	. . . .	xviii, 24
283. Devant le tribunal de Caïphe.	xxvi, 59-68	xiv, 55-65		
(*Récit rétrospectif du premier reniement*). . .	xxvi, 69-70	xiv, 66-68		
284. Second et troisième reniement.	xxvi, 71-75	xiv, 69-72	xxii, 58-62	xviii, 25-27
285. La nuit, aux mains des valets.	. . . .	. . . .	xxii, 63-65	
286. Au jour, réunion du Sanhédrin.	xxvii, 1	xv, 1	xxii, 66	
Interrogatoire. Réponse.	. . . .	. . . .	xxii, 66-71	
287. Jésus déféré à Pilate.	xxvii, 2	xv, 1	xxiii, 1	
288. Désespoir de Judas.	xxvii, 3-10			
289. Au prétoire.	. . . .		. . . .	xviii, 28-32

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
290. Accusations			xxiii, 2	
291. Interrogatoire	xxvii, 11	xv, 2	xxiii, 3	xviii, 33-38
Avis de non-lieu			xxiii, 4	xviii, 38[a]
292. Jésus déféré à Hérode			xxiii, 5-12	
293. De nouveau devant Pilate			xxiii, 13-16	
294. Nouvelles accusations. Silence de Jésus	xxvii, 12-14	xv, 3-5		
295. Option entre Jésus et Barabbas	xxvii, 15-18	xv, 6-10	xxiii, 17	xviii, 39
Message de la femme de Pilate	xxvii, 19			
Machinations des prêtres	xxvii, 20	xv, 11		
Barabbas préféré	xxvii, 21		xxiii, 18-19	xviii, 40
Instances inutiles de Pilate	xxvii, 22-23	xv, 12-14	xxiii, 20-22	
296. Flagellation et couronne d'épines				xix, 1-3
297. *Ecce Homo*, cris de mort				xix, 4-7
298. Perplexités de Pilate				xix, 8-14
299. Instances des Juifs	xxvii, 23[a]	xv, 14[a]	xxiii, 23	xix, 15
300 Pilate lave ses mains, les Juifs acceptent	xxvii, 24-25			
301. Sentence de Pilate	xxvii, 26	xv, 15	xxiii, 24-25	xix, 16
302. Scène de dérision	xxvii, 27-30	xv, 16-19		
303. — Jésus mené au supplice	xxvii, 31	xv, 20		xix, 16[a]
304. La croix				xix, 17
305. Simon le Cyrénéen	xxvii, 32	xv, 21	xxiii, 26	
306. Jésus aux femmes éplorées			xxiii, 27-31	
307. Deux malfaiteurs			xxiii, 32	
308. Arrivée au Calvaire	xxvii, 33	xv, 22	xxiii, 33	
309. Boisson	xxvii, 34	xv, 23		
310. Crucifiement			xxiii, 33[b]	xix, 18
311. « Pardonnez-leur. »			xxiii, 34	
312. L'écriteau attaché à la croix	† xxvii, 37	† xv, 26		xix, 19-22
313. Partage des vêtements	xxvii, 35	xv, 24	xxiii, 34[a]	xix, 23-24
314. Les gardes, l'heure, etc.	xxvii, 36-37	xv, 25-26		
315. La compagnie des larrons	xxvii, 38	xv, 27-28		
316. Moqueries des spectateurs	xxvii, 39-43	xv, 29-32	xxiii, 35	
— des soldats			xxiii, 36-38	
— des larrons	xxvii, 44	xv, 32[a]		
317. Le larron converti			xxiii, 39-43	
318. La Mère de Jésus et le bien-aimé disciple				xix, 25-27
319. Les ténèbres	xxvii, 45	xv, 33	xxiii, 44-45	
320. Neuvième heure. Éli, Éli	xxvii, 46-47	xv, 34-35		
321. « J'ai soif. »				xix, 28
322. Éponge de vinaigre	xxvii, 48-49	xv, 36		xix, 29
323. « Tout est consommé. »				xix, 30
324. « Un grand cri. »	xxvii, 50	xv, 37	xxiii, 46	
325. « Je remets mon âme. »			xxiii, 46[a]	
326. Le dernier soupir	xxvii, 50[a]	xv, 37[a]	xxiii, 46[b]	xix, 30[a]
327. Le voile du Temple déchiré	xxvii, 51	xv, 38	† xxiii, 45	
328. Tremblement de terre. Résurrections	xxvii, 51-53			
329. Le centurion et ses hommes	xxvii, 54	xv, 39	xxiii, 47	
330. La foule consternée			xxiii, 48	
331. Les amis de Jésus	xxvii, 55-56	xv, 40-41	xxiii, 49	
332. Le cœur de Jésus percé d'une lance				xix, 31-37
333. Jésus descendu de la croix	xxvii, 57-59	xv, 42-46	xxiii, 50-53	xix, 38
334. Enveloppé d'aromates				xix, 39-40
335. Déposé dans un tombeau	xxvii, 60-61	xv, 46[a]-47	xxiii, 53[a]-56	xix, 41-42
336. *Samedi :* Tombeau scellé et gardé	xxvii, 62-66			
337. Après le sabbat. Nouvel achat de parfums		xvi, 1		
XVI. LA RÉSURRECTION				
338. Visite des saintes femmes au tombeau	xxviii, 1	xvi, 2-3	xxiv, 1	xx, 1
339. Tremblement de terre, ange du ciel	xxviii, 2-4			
340. — Le tombeau vide		xvi, 4	xxiv, 2-4	
341. *Avis donné à Pierre et à Jean*				xx, 2-10
342. — Les anges aux saintes femmes	xxviii, 5	xvi, 5-6		
343. — à Madeleine				xx, 11-15
344. Annonce de la résurrection	xxviii, 6-7	xvi, 6[a]-7	xxiv, 4[a]-8	
345. *Second message aux disciples*	xxviii, 8	xvi, 8	xxiv, 9-11	
346. *Pierre au tombeau*			xxiv, 12	
347. — Apparition de Jésus à Madeleine		xvi, 9		xx, 16-17
348. Aux femmes ensemble	xxviii, 9-10			

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
349. *Troisième annonce aux disciples*	....	XVI, 10-11	....	XX, 18
350. Les gardes soudoyés par les Juifs	XXVIII, 11-15			
351. Apparition aux disciples d'Emmaüs	....	XVI, 12-13	XXIV, 13-35	
352. — aux Apôtres	....	XVI, 14	XXIV, 36-43	XX, 19-23
353. Aux mêmes, avec Thomas	....	....	....	XX, 24-31
354. Apparition sur le bord du lac de Tibériade. Repas après la pêche	....	....	....	XXI, 1-14
355. Triple profession de Pierre établi pasteur de tout le troupeau	....	....	....	XXI, 15-17
Destiné au martyre, etc.	....	....	....	XXI, 18-24
356. Apparition sur une montagne	XXVIII, 16-17			
357. Instructions diverses	....	....	XXIV, 44-48	
358. Dernières instructions	XXVIII, 18-20	XVI, 15-18		
359. Promesse du Paraclet	....	....	XXIV, 49	
360. Ascension de Jésus au ciel	....	XVI, 19	XXIV, 50-51	
361. Retour des disciples à Jérusalem	....	....	XXIV, 52-53	
362. Départ pour évangéliser l'univers	....	XVI, 20		
363. Tout n'a pas été écrit	....	....	....	XXI, 25

II. Bibliographie des principales Concordes. — 1° *Dans l'antiquité et le moyen âge.* — Tatien, Διὰ τεσσάρων; le texte grec est perdu, mais le fond a été retrouvé dans une version arménienne du commentaire qu'en avait donné saint Éphrem, *Evangelii concordantis expositio,* traduction latine par Aucher et Mösinger, in-8°, Venise, 1876. Le P. Ciasca en a publié une version arabe, *De Tatiani Diatessaron arabica versione,* dans les *Analecta sacra* du card. Pitra, t. IV, Paris, 1883, p. 465-487; *Tatiani Evangeliorum harmonia arabice,* in-4°, Rome, 1888. Th. Zahn a essayé de le reconstituer, *Tatian's Diatessaron,* dans ses *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur,* 1ter Theil, in-8°, Erlangen, 1881, et dans sa *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. II, 2, 1, Erlangen et Leipzig, 1891, p. 530-556. Victor de Capoue l'avait aussi traduit en latin sous le titre de *Unum ex quatuor,* et sa version a été retrouvée dans le *Codex Fuldensis,* édité par Ranke, Marbourg, 1878. Elle avait été publiée par Migne, *Patr. lat.,* t. LXVIII, col. 255-358, sous le nom d'Ammonius d'Alexandrie. Voir t. I, col. 499. — Saint Théophile d'Antioche avait fait aussi une harmonie des Évangiles, dont nous avons parlé plus haut et dont la nature est inconnue. — Juvencus, *Evangelicæ historiæ,* t. XIX, col. 53-346, a composé en vers une harmonie évangélique. — Gui de Perpignan († 1312), *Concordia Evangeliorum,* Cologne, 1618 et 1631. — Charlier de Gerson, *Monotessaron, seu unum ex quatuor Evangeliis,* Cologne, 1546, et dans ses *Opera,* t. IV, Anvers, 1706.

2° *Dans les temps modernes.* — 1. *Écrivains catholiques.* — A. Bruich, *Monotessaron breve ex quatuor Evangeliis,* in-8°, Cologne, 1539. Voir t. I, col. 1951. — C. Jansen (de Gand), *Concordia Evangelica,* Louvain, 1549. — Jean Buisson, *Historia et harmonia evangelica,* Douai, 1571. — Th. Beauxamis (Pulcher Amicus), *Comment. in Evangelicam historiam,* Paris, 1583. Voir t. I, col. 1534. — Sébastien Barradas, *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam,* 4 in-f°, Coïmbre, 1599-1611. Voir t. I, col. 1467. — Salmeron, *Commentarii in Evangelicam historiam,* Madrid, 1598. — Jean de la Haye, *Quaternio Evangelistarum,* Douai, 1607. — Fr. de Rojas, *Commentaria in concordiam Evangelistarum,* Madrid, 1621. — Didace de Bèze, *Commentaria in evangelicam historiam,* Lyon, 1624. — Adrien Crom, *Quatuor Evangelia historico ordine concordiæ in modum digesta,* Louvain, 1633. — Arnauld, *Historia et concordia Evangelica,* Paris, 1653 (t. I, col. 1018). — Jean Bourgeois, *Historia et harmonia evangelica,* Mons, 1644. Voir t. I, col. 1895. — B. Lamy, *Harmonia sive Concordia quatuor Evangelistarum,* in-12, Paris, 1689. — S. Leroux, *Concordia quatuor Evangelistarum,* 2 in-8°, Paris, 1699 et 1791. — N. Toynard, *Evangeliorum harmonia græco-latina cum annotationibus chronologicis et historicis,* in-f°, Paris, 1707 et 1709. — V. Reichel, *Quatuor Evangelia harmonico-chronologice disposita,* Prague, 1840. — J. H. Friedlieb, *Quatuor Evangelia in harmoniam redacta,* Breslau, 1847. — Patrizi, *De Evangeliis, Liber II qui est* συναλλακτικός, Fribourg-en-Brisgau, 1852. — Th. Pr. Le Blanc d'Ambonne, *Concordances et apparentes discordances des Évangiles,* in-12, Paris, 1874. — Coleridge, *Vita Vitæ nostræ,* Londres, 1869. — Theophilus, *Concordia Evangeliorum synoptica,* Bruxelles, 1871. — L. Fillion, *Synopsis evangelica,* Paris, 1882. — J. C. Rambaud, *Novæ Evangeliorum harmonia et synopsis,* Agen et Paris, 1874; 2e édit., Tonneins et Paris, 1898. — L. Méchineau, *Vita Jesu Christi D. N. e textibus quatuor Evangeliorum distinctis,* Paris, 1896. — J. P. A. Azibert, *Synopsis Evangeliorum historica,* Albi, 1897.

2. *Écrivains protestants.* — A. Osiander, *Harmoniæ evangelicæ libri IV græce et latine,* Bâle, 1537. — Calixte, *Quatuor evangelicorum scriptorum concordia,* Halberstadt, 1624. Voir col. 69. — J. Lightfoot, *Harmonia quatuor Evangeliorum inter se,* Londres, 1644. — Althofer, *Harmonia Evangeliorum emedullata,* Iéna, 1653. — A. Calov, *Harmonie des Lebens, Sterbens und Auferstehungs J.-C.,* Wittemberg, 1680. — J. Le Clerc, *Harmonia evangelica, cui subjuncta est historia J.-C.,* Amsterdam, 1699. — Bengel, *Richtige Harmonie der vier Evangelisten,* Tubingue, 1736. Voir t. I, col. 1586. — Matthäi, *Synopsis der vier Evangelien,* Gœttingue, 1826. — H. Chapman, *A greek Harmony of the Gospels,* Londres, 1836. — Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien,* Hambourg, 1843. — Robinson, *A Harmony of the four Gospels in greek;* Boston, 1845. — Stroud, *A new greek Harmony of the four Gospels,* Londres, 1853. — C. Tischendorf, *Synopsis evangelica,* Leipzig, 1854; 4e édit., 1878. — Schulze, *Evangelientafel,* Leipzig, 1860; 2e édit., 1886. — R. Anger, *Synopsis Evangeliorum,* 2e édit., Leipzig, 1877. — Rushbrooke, *Synopticon,* in-f°, Londres, 1880. — A. Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek,* Londres, 1896.

J. Azibert.

ÉVANGILES APOCRYPHES. — La littérature des évangiles apocryphes peut se partager en deux groupes. Le premier, le moins intéressant, le plus abondant, est constitué par des pièces qui doivent leur origine à l'esprit

de fiction : des fidèles veulent qu'on leur parle de ce dont les Évangiles canoniques ne parlent pas, que l'on satisfasse leur avide et pieuse curiosité, et des hommes se trouvent pour les satisfaire par des compositions, non pas légendaires, mais romanesques. C'est ainsi que les *Acta Pauli et Theclæ* furent fabriqués par un prêtre asiate fervent admirateur de saint Paul, et qui, au témoignage de Tertullien, avoua « être l'auteur de ce livre et l'avoir composé par amour de Paul ». Le second groupe, le plus curieux, le plus décimé, est constitué par des pièces qui ont dû leur origine à l'esprit doctrinaire : des gnostiques essayent de mettre sous forme de discours du Sauveur leur propre enseignement et couvrent leurs erreurs du nom de quelque apôtre; il ne s'agit plus de roman, mais de faux. Il conviendrait enfin de faire dans ce second groupe même une place à part à quelques pièces, les plus anciennes du groupe, et qui, sur la frontière de la littérature canonique, ont laissé un temps certaines Églises hésitantes sur leur origine, ont pu passer pour canoniques en ayant quelque apparence de l'être, et dont il est aujourd'hui bien difficile de dire dans quelle mesure, avec des fictions et des erreurs, elles ne renferment pas des éléments empruntés à la tradition orale primitive. De ces dernières pièces, il sera question dans des articles spéciaux : ÉVANGILE DES ÉGYPTIENS (voir plus haut, col. 1625), ÉVANGILE DES HÉBREUX, voir t. III, col. 532, ÉVANGILE DE SAINT PIERRE, voir t. V, col. 413. Nous traiterons ici seulement des deux groupes sus-indiqués.

Ire CLASSE. — 1° Le *Protevangelium Jacobi* se donne pour composé par « Jacques frère du Seigneur » : le récit commence à l'annonciation faite à Anne et Joachim de la future naissance de Marie, et s'arrête au massacre des Innocents. Le titre, fort impropre, est : Ἱστορία Ἰακώβου περὶ τῆς γεννήσεως Μαρίας. Il est mentionné et condamné par le catalogue gélasien sous nom d'*Évangile de Jacques;* mais cette répudiation officielle n'a pas fait qu'il n'ait été très populaire, et que maint récit sur la famille et sur l'enfance de Marie ne circule aujourd'hui encore sans autre source que le *Protevangelium Jacobi*. Le texte grec, dans l'état où on le possède, peut remonter au IVe siècle. Le latin est une adaptation du grec, peut-être du Ve siècle, avec le titre fictif de *Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris a beato Mattheo evangelista hebraice scriptus et a beato Hieronymo presbytero in latinum translatus :* en tête figure une épître supposée de Chromatius et Héliodore à saint Jérôme, et une réponse non moins supposée de saint Jérôme à ses deux amis. On a une version syriaque et une version arménienne. Le *Protevangelium Jacobi* est pour une part une adaptation des récits de l'enfance des Évangiles canoniques de saint Matthieu et de saint Luc, il dépend aussi de l'Évangile de saint Jean; pour le reste, on le regarde comme grossièrement fabuleux ; mais l'auteur, sans attache avec les hérésies non plus qu'avec le judaïsme, semble être un catholique. La composition n'est pas antérieure à la fin du IIe siècle. Toutefois le *Protevangelium Jacobi* porterait les traces de juxtaposition de morceaux divers d'origine. M. Harnack y distingue : 1. un récit de l'annonciation, de la naissance et de la vie de Marie, sorte de prélude au récit des Évangiles canoniques; 2. un récit de la naissance du Sauveur, récit censé fait par saint Joseph; 3. un récit de la mort de Zacharie. Ces pièces seraient des productions du IIe siècle. Origène a connu une Βίβλος Ἰακώβου, qui pourrait bien être le premier récit. *In Matth.*, x, 17, t. XIII, col. 876. Il n'y a pas de preuve décisive que le second récit ait été connu de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 529, encore moins de saint Justin, *Dialog.*, 78, t. VI, col. 657. On trouve le texte du Protévangile dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, p. 1-50. Pour l'arménien, *The american journal of Theology*, t. I, Chicago, 1897, p. 424-442; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, Leipzig, 1893, p. 19-21; t. II, 1897, p. 598-603.

2° L'*Historia Josephi fabri lignarii* est l'histoire de saint Joseph et de sa mort. On ne la posséde qu'en arabe; mais l'arabe n'est pas l'original, et il y a lieu de penser que l'original était copte. Ce roman remonterait assez haut, peut-être au Ve siècle. Les données qu'il renferme, et qui sont de fiction pure, mériteraient qu'on les étudie. Le texte latin est dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* p. 122-139.

3° L'*Evangelium sancti Thomæ* est une composition dont nous avons deux recensions grecques, une latine et une syriaque; c'est un récit de l'enfance de Jésus, τὰ παιδικὰ τοῦ Κυρίου. La composition, dans l'état où elle nous est parvenue, serait un abrégé : le catalogue stichométrique de Nicéphore, en effet, mentionne l'*Évangile selon Thomas* comme une pièce de treize cents stiques ou versets. La composition primitive est signalée par Eusèbe, *H. E.,* III, 25, 6, t. XX, col. 279; par Origène, *Hom. I in Luc.*, t. XIII, col. 1803; par l'auteur des *Philosophoumena,* V, 7, t. XVI, col. 3134. Saint Justin (*Dialog.*, 88, t. VI, col. 685) l'a-t-il connu? On ne peut sérieusement l'affirmer. Mais saint Irénée, *Adv. hæres.*, I, 20, 1, t. VII, col. 653, y ferait, croit-on, allusion. A ce compte, l'*Évangile selon saint Thomas* primitif serait une production du IIe siècle. Ici encore le récit est purement fabuleux.

4° L'*Evangelium infantiæ arabicum* est un récit que l'on a seulement en arabe, mais dont on conjecture que l'original était syriaque. L'auteur a puisé dans le *Protevangelium Jacobi* et dans l'*Evangelium Thomæ,* en même temps que dans saint Matthieu et dans saint Luc; mais une série de légendes d'origine populaire et d'un caractère tout oriental lui sont propres. Il n'y a pas de référence capable de dater cette compilation, sinon le fait que l'on trouve trace de ses légendes dans le Coran. On trouvera dans Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 181-209, une version latine moderne de l'arabe.

5° L'*Evangelium Nicodemi* est un titre tout moderne (XVIe siècle), sous lequel on a d'abord publié deux récits qui sont en réalité indépendants. — Le premier est constitué par les *Acta Pilati,* dont le titre exact est Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. On en a deux recensions grecques publiées par Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 210-332; une version copte, une version latine; une version arménienne, en deux recensions, a été publiée par M. Conybeare, *Studia biblica,* t. IV, Oxford, 1896, p. 59-132. Ces *Acta Pilati,* composition apologétique harmonisant les données de nos Évangiles canoniques et aussi des éléments secondaires fictifs, doivent être une composition de genre apologétique datant du IVe siècle : leur plus ancien témoin est saint Épiphane, *Adv. hæres.*, 50, t. XLI, col. 885. Il n'est nullement établi que les *Acta Pilati* dépendent de l'Évangile selon saint Pierre. *Revue biblique,* 1896, p. 647-648. Il est difficile de démontrer que Tertullien, *Apolog.*, 21, *Patr. lat.*, t. I, col. 403, a connu un texte se donnant pour le rapport de Pilate à Tibère : « ...Omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Cæsari tunc Tiberio nuntiavit. » On croyait, du temps de Tertullien, que Pilate avait dû référer à Tibère; on le croyait aussi du temps d'Eusèbe, *H. E.,* II, 2, 2, t. XX, col. 140, qui n'en parle que par ouï-dire. Saint Justin, *Apolog.*, I, 35 et 48, t. VI, col. 384 et 400, suppose des actes dressés sous Ponce Pilate, mais sans témoigner qu'il les connaît. Selon Eusèbe, *H. E.*, IX, 5, 1, t. XX, col. 805, on fabriqua sous Dioclétien de faux Actes de Pilate « pleins de blasphèmes contre le Christ », que l'on fit répandre dans les villes et les campagnes, et que les maîtres d'école eurent ordre de faire apprendre par cœur aux enfants; ces Actes sont mentionnés dans la passion de saint Taracus et de ses compagnons, martyrisés en Cilicie, en 304. «Ne sais-tu pas, dit le juge au martyr, que l'homme que tu invoques était un malfaiteur

vulgaire, qui, par l'ordre d'un président nommé Pilate, fut attaché au gibet? Les Actes de sa condamnation subsistent encore! » P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. I, Paris, 1890, p. 309. Mais ces Actes païens n'ont rien de commun avec nos *Acta Pilati*. — Le second des deux récits qui constituent l'*Evangelium Nicodemi* est le récit grec de la descente du Christ aux enfers, *Descensus Christi ad inferos*. La plus ancienne attestation qu'on en trouve est dans Eusèbe d'Alexandrie. Voir l'homélie d'Eusèbe sur le sujet, t. LXXXVI, col. 384, et les dissertations qui l'accompagnent. *Ibid.*, col. 411.

IIe CLASSE. — 1° Saint Jérôme au prologue du *Comment. in Ev. Matth.*, t. XXVI, col. 17, citant quelques évangiles non canoniques, mentionne un *Évangile selon saint Barthélemy*. On trouve une allusion à un évangile attribué à ce même apôtre dans le faux Aréopagite, *Myst. theol.*, I, 3, t. III, col. 1000. Il est mentionné par le catalogue gélasien. On n'en a aucune autre trace. Nestle, *Novi Testamenti græci supplem.*, Leipzig, 1896, p. 73.

2° Origène, *Hom. X in Lev.*, 2, t. XII, col. 528, donne comme tiré d'un petit livre qui porte le nom des Apôtres, « quodam libello ab Apostolis dicto, » la sentence suivante : « Beatus est qui etiam jejunat pro eo ut alat pauperem. » Cette sentence est peut-être tirée de l'*Évangile des XII Apôtres*, signalé par saint Jérôme au prologue de son *Comment. in Ev. Matth.*, t. XXVI, col. 17. Nestle, *ibid.*

3° Le catalogue gélasien mentionne un *Évangile de Barnabé*, inconnu d'ailleurs. Nestle, *ibid.*, rattache à cet évangile une sentence grecque attribuée par un manuscrit à l'apôtre Barnabé : « Dans les mauvais combats, le vainqueur est le plus malheureux, car il s'en va chargé de plus d'iniquité. » Attribution conjecturale.

4° Un *Évangile de Mathias* est cité par Clément d'Alexandrie sous le titre de Παραδόσεις ou « Traditions » de Mathias. *Strom.*, II, 9, t. VIII, col. 981; VII, 13, t. IX, col. 513; Nestle, *ouvr. cit.*, p. 74. Les *Philosophoumena*, VII, 20, t. XVI, col. 3303, mentionnent des « discours apocryphes » de Mathias, en honneur dans l'école de Basilides. Origène connaît un Évangile hérétique attribué à Mathias. *Hom. I in Luc.*, t. XIII, col. 1803. De même Eusèbe, *H. E.*, III, 25, 6, t. XX, col. 269. Cet évangile est porté au catalogue gélasien.

5° Saint Épiphane a vu aux mains de quelques gnostiques égyptiens un soi-disant *Évangile de saint Philippe*, dont il cite quelques sentences. *Adv. hær.*, XXVI, 13, t. XLI, col. 352; Nestle, *ibid.* On n'en a pas d'autre trace, car il n'est pas démontré que la *Pistis Sophia* fasse allusion à cet évangile. Cf. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 14.

6° Saint Augustin, *Contra adversarium legis et prophetarum*, II, 4, 14, t. XLII, col. 647, cite de l'adversaire qu'il réfute la parole suivante, attribuée au Christ répondant à une question des Apôtres sur l'autorité des prophètes : « Dimisistis vivum qui ante vos est, et de mortuis fabulamini. » S'il s'agit là d'un Évangile apocryphe, on ignore quel il est. Harnack, *ouvr. cit.*, t, I, p. 24.

7° Saint Épiphane, *Adv. hær.*, XXVI, 2, t. XLI, col. 333, signale chez les gnostiques un *Évangile de la perfection*, Εὐαγγέλιον τελειώσεως. Philastrius, 33, t. XII, col. 1149, le mentionne sous le titre de *Evangelium consummationis*. Harnack, *ouvr. cit.*, t. I, p. 24.

Les termes d'*Evangelium Apellis* ou d'Apelles (IIe siècle), d'*Evangelium Basilidis* ou de Basilides (même époque), d'*Evangelium Marcionis* ou de Marcion (même époque), d'*Evangelium Valentini* ou de Valentin (même époque), désignent la doctrine propre à chacun de ces gnostiques, non des évangiles apocryphes particuliers. L'*Evangelium Tatiani* n'est que le *Diatessaron* de Tatien.

Voir Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832; Brunet, *Les évangiles apocryphes traduits et annotés d'après l'édition de Thilo*, Paris, 1845; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853 et 1876; Variot, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1878; Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum*, Leipzig, 1896; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque*, Paris, 1898, p. 35-41; Hofmann, art. *Apokryphen des N. T.*, dans la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, t. I, 1896; *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, publiés sous la direction de J. Bousquet et E. Amann, in-8°, Paris, 1910 sq. P. BATIFFOL.

ÈVE (hébreu : *Ḥavvâh;* Septante : Εὔα [ζωή, Gen., III, 20]; Vulgate : *Heva*), la première femme et la mère du genre humain.

I. CRÉATION D'ÈVE. — Ève fut créée dans le paradis terrestre, où Adam avait été placé par Dieu après sa création. Gen., II, 15. La création d'Ève est annoncée et racontée avec la même solennité que celle d'Adam. Gen., I, 26; II, 7. Comme s'il voulait réfuter d'avance les erreurs à venir touchant la prétendue infériorité naturelle de la femme, l'auteur inspiré rapporte que le Seigneur amena à Adam tous les animaux, mais qu'il ne s'en trouva aucun « qui lui fût une aide semblable à lui », c'est-à-dire de la même espèce et capable de lui aider à la perpétuer en vivant en société avec lui. Gen., II, 20; cf. I, 28. Adam ne pouvait donc manquer de remarquer cette lacune dans la création et de concevoir ainsi l'idée d'un être plus noble, que le Seigneur avait d'ailleurs formé le dessein de lui associer. Car Dieu avait déjà dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, » pour montrer que la création d'Ève était le complément nécessaire de celle d'Adam; « faisons-lui une aide qui lui soit semblable. » Gen., II, 18.

Dieu ne tira pas le corps d'Ève de la terre, comme il en avait tiré celui de l'homme; mais, ayant plongé Adam dans un sommeil mystérieux (voir S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, IX, XIX, t. XXXIV, col. 408), il lui prit une côte, et avec cette côte il « construisit » le corps de la femme, Gen., II, 21-22, faisant miraculeusement grandir cette matière entre ses mains, comme plus tard Jésus multiplia dans ses mains les pains et les poissons. Estius, *Sentent.*, lib. II, dist. VII; cf. S. Augustin, *Tract. XXIV in Joa.*, 1, t. XXXV, col. 1593. Par cette origine donnée au corps d'Ève, Dieu marquait à la fois l'union étroite des deux époux et la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme, qui fut la source de son être et le fondement sur lequel elle a été « construite ». « L'homme, s'écria Adam à la vue d'Ève, quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair. » Gen., II, 24. Pareillement, en prenant la matière de ce corps dans la partie moyenne de celui d'Adam, près de son cœur, Dieu donnait à entendre l'égalité de condition et l'affection qui devait régner entre les époux. Eph., V, 23, 28-29, 31; I Cor., XI, 8-9; I Tim., II, 12-13; cf. Matth., XXIX, 5; Marc., X, 8. Voir Théodoret, *Quæst. XXX in Genes.*, t. LXXX, col. 127. C'est ce que proclama Adam à son réveil, lorsqu'il vit celle que Dieu « lui amenait »: « Voici cette fois, dit-il, l'os de mes os et la chair de ma chair. Elle s'appellera *'iššâh* (littéralement *hommesse*), parce qu'elle a été tirée de l'homme, *'iš*. » Gen., II, 23. Ève reçut ainsi d'Adam son premier nom, comme elle tenait de lui son être. Gen., II, 23-24. Cette origine d'Ève renfermait dans la pensée divine de profonds mystères. Les Pères y ont vu, en particulier, après saint Paul, la figure de la naissance de l'Église, sortant du côté ouvert du Sauveur mourant, Joa., XIX, 34, et la figure des rapports de cette Église avec Jésus-Christ. Eph., VI, 23-32. S. Augustin, *Tract. IX in Joa.*, 10, t. XXXV, col. 463. — La tradition s'est prononcée pour le sens littéral et historique du récit de la création d'Ève. Origène seul entre les anciens écrivains ecclésiastiques a pris ce récit dans un sens allégorique. *Contra Celsum*, IV, 38, t. XI, col. 1087. Seul aussi parmi les théologiens Cajetan a rejeté le sens littéral, mais sans appuyer son opinion sur

aucun argument solide. Voir Suarez, *De opere sex dierum,* lib. III, cap. II, *Opera omnia,* Paris, 1856, p. 176-178.

II. La tentation et la chute d'Ève. — La création d'Ève avait mis la dernière perfection à l'œuvre de Dieu, en même temps qu'elle avait rendu complète la félicité d'Adam en lui apportant les avantages et les joies de la vie sociale pour laquelle il avait été fait. Gen., I, 18, 20b, 23-24. Le démon, jaloux de la gloire de Dieu et de l'heureuse condition de ces deux créatures, qu'il voyait presque égales aux anges, Ps. VIII, 6, résolut de troubler par le péché l'ordre du monde et le bonheur d'Adam et d'Ève. Sap., II, 24; II Petr., II, 4; Jude, 6. C'est à celle-ci qu'il s'adressa de préférence, comptant qu'il lui serait plus aisé de la séduire, et qu'elle, à son tour, entraînerait facilement dans sa chute le compagnon inséparable de sa vie. Cf. Job, II, 9-10; Tob., XI, 22. — Cette tentation toutefois ne pouvait être qu'extérieure, comme elle le fut plus tard pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, Matth., IV, 11; car, en vertu des privilèges de l'état d'innocence, Ève était incapable d'erreur, au moins d'erreur nuisible, dans son intelligence, et, du côté de la volonté, il n'y avait point en elle de concupiscence que le démon pût exciter pour la porter au mal. S. Thomas, 2a 2æ, q. 165, a. 2, ad 2um; Suarez, *De opere sex dierum,* lib. IV, 1856, t. III, p. 327. Ève ne pouvait donc pécher qu'autant qu'elle y serait amenée par la persuasion. Le démon, pour cacher son dessein et en assurer le succès, Théodoret, *Quæst. XXXII in Genes.,* t. LXXX, col. 130, se mit dans le corps d'un serpent, « le plus rusé des animaux, » Gen., III, 1, et, se servant de lui comme d'un instrument, il aborda Ève. « Pourquoi, lui dit-il, le Seigneur vous a-t-il commandé de ne pas manger [du fruit] de tous les arbres du paradis? » Gen., III, 1. Ève vit le serpent s'approcher d'elle et l'entendit lui parler sans en être effrayée, parce que, dans l'état d'innocence, dit saint Jean Chrysostome, cet animal lui était soumis comme tous les autres, à la manière de nos animaux domestiques, et qu'il ne pouvait lui nuire. S. Chrysostome, *Homil. XVI in Gen.,* 1, t. LIII, col. 127; S. Thomas, 1a, q. 94, a. 4, ad 2um. — Les paroles du serpent sont en opposition directe avec la vérité du précepte formulé par Jéhovah. Gen., II, 16. C'est donc un mensonge fabriqué par le démon pour dépeindre Dieu comme un maître dur, exigeant, ennemi de la liberté de l'homme, et jeter par là dans le cœur d'Ève des germes de mécontentement et d'aversion. — Ève lui répondit : « Nous mangeons de tous les fruits du paradis; mais, pour l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a défendu d'en manger et d'y toucher, de peur que nous ne mourions. » Gen., III, 2-3.

Ève, en entrant ainsi en conversation avec celui que sa question seule eût dû lui rendre suspect, commit au moins une faute d'imprudence. S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.,* 2, t. LIII, col. 127. Cependant la plupart croient qu'elle ne fut pas coupable dans ce début de l'entretien, et que sa faute commença seulement avec la complaisance orgueilleuse que la réplique de Satan, Gen., III, 4-5, fit naître dans son esprit. Voir S. Thomas, 2a 2æ, q. 163, a. 1, ad 4um; Suarez, *De opere sex dierum,* lib. IV, cap. II, édit. Vivès, t. III, p. 335. Le démon saisit au bond, en quelque sorte, les dernières paroles de la femme ; il se hâta de dissiper la crainte qu'elles exprimaient : « Nullement, lui dit-il, vous ne mourrez pas; car Dieu sait qu'au jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux (hébreu : comme Dieu), sachant le bien et le mal. » Gen., III, 4-5. Ève écouta cet imposteur au lieu de le repousser. Elle vit donc « que l'arbre était bon à manger, et qu'il était un plaisir pour les yeux, et qu'il était désirable pour donner l'intelligence », Gen., III, 6 (d'après l'hébreu). Chaque mot peint les ravages rapides que la tentation avait faits dans le cœur d'Ève. Le fruit a toujours la même apparence, mais les yeux de la femme sont changés; ils reçoivent les impressions mauvaises et le lui font trouver désirable; « elle le cueille » enfin et consomme ainsi son péché. Gen., III, 6. — Ce péché fut un acte de désobéissance intérieure et extérieure à une défense formelle du Créateur. Gen., II, 17. C'est de cette faute que l'Esprit-Saint a dit que « le péché a commencé par la femme, et que c'est par elle (la femme) que nous mourons tous ». Eccli., XXV, 13. Et toutefois cela ne peut s'entendre de ce péché considéré isolément. La faute d'Ève, quelque grave qu'elle fût, n'était pas le péché originel, le péché du chef de l'humanité, et les paroles de Eccli., XXV, 13, ne doivent s'appliquer au péché de la première femme qu'autant qu'il fut complété par celui du premier homme, ce qui eut lieu aussitôt après. Rom., V, 12. Voir S. Thomas, 1a 2æ, q. 81, a. 5. Ève, en effet, ayant mangé du fruit défendu, « en donna à son mari, qui en mangea. » Gen., III, 6. — Les Pères sont unanimes à voir dans le récit de la tentation d'Ève l'histoire d'un fait réel. Origène seul l'a interprété allégoriquement, *Contra Celsum,* IV, 39, t. XI, col. 1090, et Cajetan, seul cette fois encore entre les théologiens, a partagé son sentiment, comme il l'avait fait pour l'histoire de la création de la première femme. *Comment.,* t. I, Lyon, 1639, p. 25. Pour la réfutation de Cajetan, voir, entre autres, Suarez, *De opere sex dierum,* lib. IV, cap. I, 1856, t. III, p. 325 et suiv.

III. La sentence de Dieu contre Ève. — Lorsque Dieu, après le péché d'Adam et d'Ève, leur demanda compte de leur conduite, Ève s'excusa à l'exemple d'Adam, qui venait de rejeter sa faute sur elle, et répondit au Seigneur que le serpent l'avait trompée. Gen., III, 12-13. Dieu maudit alors le serpent, c'est-à-dire Satan, dont cet animal avait été l'instrument inconscient, S. Augustin, *De Gen. ad litteram,* XI, 36, t. XXXIV, col. 449; puis il prononça sa sentence contre Adam et contre Ève, en commençant par celle-ci : « Je multiplierai beaucoup, lui dit-il, les souffrances de tes grossesses; tu enfanteras tes fils dans la douleur; vers ton mari seront tes désirs (tu auras à attendre tout de lui), et il te dominera. » Gen., III, 16, selon l'hébreu. Ce châtiment répondait bien à la nature de la faute d'Ève, dont l'orgueil et la sensualité formaient l'élément essentiel. Il répondait également, par sa double forme, à la condition de la première femme : il la frappait comme épouse et comme mère, parce qu'au lieu d'être à son mari une aide pour le bien, Gen., II, 18, elle l'avait entraîné au mal, et qu'elle avait par là, du même coup, provoqué la déchéance de ses enfants. — On ne saurait toutefois affirmer que cette sentence ait eu pour résultat un changement réel dans la condition de la femme considérée comme épouse. Elle était, en effet, déjà subordonnée à l'homme dans l'état d'innocence. I Cor., XI, 9; S. Augustin, *De Gen. ad litteram,* XI, 37, t. XXXIV, col. 450; *De Civit. Dei,* XIX, XIV, t. XLI, col. 643; S. Thomas, 1, q. 92, a. 1; 2a 2æ, q. 164, a. 2, ad 1um. Elle n'était pas néanmoins sa servante, mais sa compagne, Gen., II, 23-24; Tob., VII, 8, partageant avec lui l'honneur de la ressemblance divine. Gen., I, 27. Voir Adam, t. I, col. 174. Or nous voyons, par plusieurs passages du Nouveau Testament, que depuis la chute elle est sans doute subordonnée à son mari comme auparavant, mais sans avoir toutefois rien perdu de cette dignité primitive I Cor., XI, 7b, 11-12; Eph., V, 22; Col., III, 18-19; I Petr., III, 1, 7; cf. Prov., XXXI, 10-31; Eccli., XXXV, 25-26, etc. Le sens de cette partie de la sentence divine serait donc que, par une conséquence naturelle de son péché, la sujétion de la femme lui sera dure et pénible, et que Dieu, de son côté, imprime à cette sujétion le caractère de pénalité inhérent à toutes les suites de la faute originelle. L'homme, déchu pour avoir voulu plaire à sa femme, fera souvent dégénérer vis-à-vis d'elle son autorité en tyrannie, la traitera en servante ou en esclave, l'avilira par la polygamie et le divorce. Ève a pu, du reste, saisir comme un indice de ce changement dans les paroles amères d'Adam : « La femme que vous m'avez donnée! »

Gen., III, 12. La femme, de son côté, au lieu d'accepter volontiers sa légitime subordination, comme avant la chute, et d'y voir l'ordre établi de Dieu, obéira à contre-cœur et restera avec peine sous la dépendance de son mari. S. Thomas, 2a 2æ, q. 164, a. 2, ad 1um. Ainsi cet abus de l'autorité chez l'homme, cette soumission contrainte de la femme, sont la conséquence du péché de l'un et de l'autre, et Dieu les montre à la femme comme un châtiment de sa révolte envers lui et de la faute dans laquelle elle a fait tomber l'homme. Voir S. Augustin, *De Civit. Dei,* XIX, XIV et XV, t. XLI, col. 643-644; S. Thomas, 1, q. 92, a. 1, ad 2um.

La Genèse ne nous dit pas combien de fois Ève connut ces douleurs de la maternité; nous savons seulement qu'après avoir été chassée du paradis avec Adam, elle lui donna « des fils et des filles », Gen., V, 4; et nous connaissons le nom de trois de ces fils : Caïn, Abel et Seth. Nous savons aussi que la mort d'Abel, tué par Caïn, et l'exil du fratricide, maudit de Dieu et s'enfuyant loin de ses parents, Gen., IV, 11, 16, firent comprendre à notre première mère toute l'étendue de cette prédiction : « Tu enfanteras tes fils dans la douleur. » Gen., III, 16. — Cependant le Seigneur avait prononcé devant elle, le jour même de sa faute, une parole bien capable de la consoler dans toutes ces peines. Il avait annoncé à Satan sa défaite complète par un rejeton de la femme. Gen., III, 15. On ne saurait dire à quel degré Ève eut l'intelligence de cette prophétie; mais elle en eut certainement une connaissance suffisante pour être assurée que sa faute serait un jour réparée. En dehors de la Genèse, on ne retrouve le nom d'Ève que dans Tob., VIII, 8; II Cor., XI, 3; I Tim., II, 13. — Pour les traditions relatives à la première femme, voir ADAM, t. I, col. 178-181, et Lüken, *Les traditions de l'humanité,* Paris, 1862, t. I, p. 58, 85-189.

E. PALIS.

ÉVÊQUE. — I. NOMS ET EMPLOI DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Les termes exprimant les fonctions ecclésiastiques ne furent pas tout d'abord rigoureusement fixés. Comme ils devaient s'appliquer à des dignités nouvelles, il fallut les désigner par des noms nouveaux. L'expression ἱερεύς, *sacerdos,* traduction de l'hébreu *kôhên,* « prêtre, » fut exclue, parce que chez les Juifs on ne pouvait être ἱερεύς que si l'on descendait d'Aaron (Jésus-Christ seul est appelé ἱερεύς, ἀρχιερεύς. Hebr., V, 6; VII, 11, 17; X, 21, etc. Les chrétiens en général reçoivent ce titre comme consacrés à Dieu, dans l'Apocalypse, I, 6; V, 10; XX, 6). Cependant, conformément aux lois ordinaires du langage, on ne créa pas de mots de toutes pièces; on emprunta les dénominations chrétiennes aux dénominations analogues déjà usitées chez les Juifs, et l'on se servit pour désigner les ministres de l'Église des expressions tirées de la Loi ancienne qui semblaient les mieux appropriées. Et comme il y avait alors deux langues en usage parmi les Juifs, l'araméen en Palestine et le grec en Égypte et dans l'empire romain, les uns empruntèrent à la première, les autres, à la seconde; en plusieurs cas, on eut de la sorte deux désignations différentes pour exprimer une seule et même chose. C'est ainsi que ceux qui exerçaient les fonctions ecclésiastiques furent appelés tantôt πρεσβύτερος, *presbyter,* et tantôt ἐπίσκοπος, *episcopus.* Le terme πρεσβύτερος, « ancien, » est d'origine sémitique, en ce sens qu'il est la traduction grecque de l'hébreu *zâqên* (et de l'araméen *qašîšoʾ*), mot que l'on rencontre si fréquemment dans l'Ancien Testament sous la forme plurielle *zeqênîm* pour désigner les anciens du peuple, ses conseillers et ses chefs. Lev., IV, 15; Num., XVI, 25, etc.; cf. Matth., XXI, 23, etc. Ἐπίσκοπος, d'où nous avons fait « évêque », est d'origine hellénique. — A Athènes, on appelait de ce nom des inspecteurs ou commissaires qu'on envoyait quelquefois dans les villes dépendantes afin d'y régler certaines affaires. *Corpus inscriptionum atticarum,* t. I, 9, 10, p. 7-8. Cf. W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman antiquities,* 3e édit., 1890, t. I, p. 750 (Οἱ παρ' Ἀθηναίων, dit Suidas, édit. Bernhardy, t. I, part. II, col. 454, εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις πεμπόμενοι ἐπίσκοποι... ἐκαλοῦντο). Voir aussi Denys d'Halicarnasse, *Antiq.,* II, 76. Cf. Sap., I, 6; I Mach., I, 51; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, V, 4; I Petr., II, 25.

2° L'emploi des deux expressions πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος par les Juifs hellénistes est, du reste, antérieure au christianisme. Les Septante rendirent en grec par le mot ἐπίσκοπος l'hébreu *mufqad, præpositus,* II Par., XXXIV, 12; *pâqîd, præpositus,* Gen., XXXI, 34; II Esdr., XI, 9; *pâqûd, princeps exercitus,* Num., XXXI, 14; *pequdâh, super quos erit,* Num., IV, 16, et ils traduisirent l'hébreu *zeqênim* par πρεσβύτεροι, Num., XI, 16; Jer., XIX, 1, et dans un grand nombre d'autres passages. Les Évangélistes, à leur tour, appelèrent aussi les anciens du peuple πρεσβύτεροι. — Quand l'Église nouvelle fut établie, le mot πρεσβύτερος, concurremment avec le mot ἐπίσκοπος, ne tarda pas à prendre une acception particulière, quoique un peu indéterminée à l'origine. On désigna par ces deux expressions les chefs que les Apôtres placèrent à la tête des fidèles. Nous trouvons les premiers πρεσβύτεροι dans l'Église chrétienne de Jérusalem, où ils reçoivent les offrandes de Barnabé et de Saul. Act., XI, 30. Cf. XV, 2, 4. Ils prennent part avec les Apôtres au concile de Jérusalem. Act., XV, 6, 22-23; XVI, 4. Nous les voyons aussi, toujours dans la même ville, à côté de saint Jacques, lorsque saint Paul raconte à cet apôtre les conversions qu'il a faites parmi les Gentils. Act., XXI, 18. — L'auteur des Actes, XIV, 22, nous apprend que saint Paul instituait des πρεσβυτέροι dans les Églises qu'il fondait. Cf. Act., XV, 2; XX, 17; XXI, 18. Dans son Épître à Tite, I, 5, il nous apprend lui-même qu'il a chargé son disciple d'instituer pareillement des πρεσβυτέροι dans les villes de l'île de Crète. Cf. 1 Tim., V, 17, 19. Saint Pierre mentionne ces *presbyteri,* I Petr., V, 1, 5; de même que saint Jacques. Jac., V, 14. Saint Jean prend ce titre, II Joa., I, 1; III Joa., I, 1, et saint Pierre se qualifie de συμπρεσβύτερος (Vulgate : *consenior*), en s'adressant aux πρεσβύτεροι. I Petr., V, 1.

Le mot ἐπίσκοπος est moins fréquemment employé que celui de πρεσβύτερος. Nous le rencontrons seulement Act., XX, 28; Phil., I, 1; I Tim., III, 2; Tit., I, 7; 1 Petr., II, 25. La charge exprimée par ce mot est appelée ἐπισκοπή (d'après la traduction des Septante de Ps. CVIII, 8), Act., I, 20, et I Tim., III, 1.

II. SYNONYMIE PRIMITIVE D'*EPISCOPUS* ET DE *PRESBYTER.* — 1° Dans le Nouveau Testament et au Ier siècle, les deux termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος sont employés indistinctement l'un pour l'autre. C'est ce qui résulte de l'étude comparée des textes. Ainsi, Act., XX, 17, 28, les mêmes chefs de l'Église d'Éphèse sont appelés dans le premier passage πρεσβύτεροι et dans le second ἐπίσκοποι. (La Vulgate a traduit peu exactement πρεσβυτέρους par *majores natu,* Act., XX, 17; il ne s'agit pas là de « vieillards », mais des chefs de l'Église.) Également dans les Épîtres pastorales la même personne est qualifiée tantôt de πρεσβύτερος, tantôt d'ἐπίσκοπος. Les ministres qui sont appelés πρεσβύτεροι par saint Paul, Tit., I, 5, sont appelés ἐπίσκοπος Tit., I, 7. Les *presbyteri* de I Petr., V, 1-2; 1 Tim., V, 17, sont aussi des *episcopi.* Saint Pierre dit, I Petr., V, 2, qu'ils sont ἐπίσκοποῦντες. Enfin jamais les *episcopi* et les *presbyteri* ne sont énumérés comme formant deux classes distinctes; tandis que les *episcopi-presbyteri* sont distingués expressément des *diaconi,* Phil., I, 1; I Tim., III, 1-2, 8; cf. *Doctrina XII Apostol.,* XV, 1, édit. Harnack, p. 56, ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος sont toujours synonymes. Cette synonymie entre *episcopus* et *presbyter* se retrouve dans Clément de Rome, *I Cor.,* 44, 57, t. I, col. 297-299, 324; cf. 42, col. 292-293. On peut l'induire aussi de la *Doctrine des douze Apôtres,* XV, 1 (voir Funk, *Doctr. XII Apost.,*

Tubingue, 1887, p. 42); de saint Polycarpe, *Phil.*, I, t. V, col. 1005.

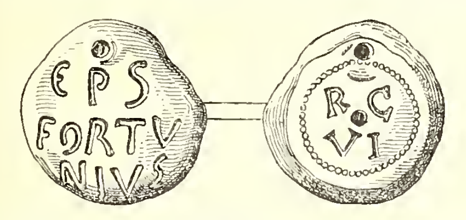
2° Les Pères avaient très exactement remarqué la synonymie des mots *episcopus* et *presbyter* dans le Nouveau Testament. « In utraque Epistola (I Tim. et Tit.), sive episcopi sive presbyteri (*quanquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc ætatis*) jubentur monogami in clerum eligi, » dit saint Jérôme, *Epist.* LXIX, *ad Ocean.*, 3, t. XXII, col. 656. « *Idem est ergo presbyter qui et episcopus,* » dit le même Père, *In Tit.*, I, 5, t. XXVI, col. 562. Et ailleurs encore : « *Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros et episcopos...* » *Epist.* CXLVI, *ad Evang.*, 1. t. XXII, col. 1193. (Ces paroles sont reproduites à peu près littéralement dans le *Corpus juris canonici*, *Decret.* Grat., dist. XCIII, c. 24, édit. Friedberg, 1879, t. I, col. 327. Voir aussi dist. XCV, c. 5, col. 332.) Voir encore Ambrosiaster, *In Eph.*, IV, 11, t. XVII, col. 388 : « Primi presbyteri episcopi appellabantur. » Pseudo-Augustin, *Quæst. V. et N. T.*, q. 101, t. XXXV, col. 2302 : « Presbyterum autem intelligi episcopum probat Paulus apostolus. » Saint Jean Chrysostome, *Hom.* I *in Phil.*, 1, t. LXII, col. 183 : Συνεπισκόποις... τοὺς πρεσβυτέρους οὕτως ἐκάλεσε... Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι... καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι... Τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ονομασι, etc. Théodoret, *In Phil.*, I, 1, t. LXXXII, col. 560 : Ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ· ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα, et il cite les textes. Et *In I Tim.*, III, 1, t. LXXXII, col. 804 : Ἐπίσκοπον δὲ ἐνταῦθα τὸν πρεσβυτέρον λέγει. On était donc d'accord dans l'Église latine et dans l'Église grecque sur ce point.

3° Dès le IIe siècle, le langage devient plus précis. On appelle encore quelquefois, il est vrai, les évêques πρεσβύτεροι; mais on ne donne plus aux ministres d'un rang inférieur, aux simples prêtres, le titre d'ἐπίσκοποι. Ch. J. Ellicott, *The Pastoral Epistles*, 4e édit., 1869, p. 40. L'évêque est déjà le chef de la παροικία, de la διοίκησις en tant que successeur des Apôtres; les prêtres lui sont soumis comme les fidèles. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, 1882, p. 162. Dans les Épîtres de saint Ignace, martyrisé en 107, la distinction entre l'évêque, les prêtres et les diacres est nettement marquée, et désormais la distinction est parfaitement établie. « Il n'y a qu'un autel, écrit-il aux Philadelphiens, IV, t. V, col. 700, comme il n'y a qu'un seul évêque avec le presbytérium (les prêtres) et les diacres. » Ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Voir aussi *Ephes.*, II, III, IV, XX; *Magn.*, III, VI-VII, XIII; *Trall.*, II, VII; *Philadelph.*, VII; *Smyrn.*, VII, XIII; *Polycarp.*, VIII, t. V, col. 645, 647, 662, 664-665, 667, 672-673, 676, 681, 701, 713, 717, 724. Sa doctrine peut se résumer en ces termes : « Les fidèles... sont gouvernés par une hiérarchie à trois termes, les diacres, les presbytres, l'évêque. L'évêque est le chef unique [de l'Église particulière], aussi bien des fidèles que des diacres ou du presbytérium. » P. Batiffol, *L'Église naissante*, dans la *Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 476. Cf. S. Augustin, *De hær.*, 53, t. XLII, col. 60.

III. ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT PROPREMENT DIT. — Saint Jérôme, dans un passage de son commentaire de l'Épître à Tite (I, 5, t. XXVI, col. 562-563), reproduit tout au long dans le décret de Gratien, dist. XCV, c. 5, col. 332-333, explique en ces termes l'origine de la distinction de l'épiscopat et du simple sacerdoce : « Idem est presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis : *Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephæ* (I Cor., I, 12), communi presbyterorum consilio, Ecclesiæ gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quas baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur cæteris,... et schismatum semina tollerentur... Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subjectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicæ veritate, presbyteris esse majores, et in commune debere Ecclesiam regere. » Nous avons cependant dans les Épîtres des preuves de la supériorité de l'évêque ou πρεσβύτερος principal et de l'infériorité du presbytérium formé par les πρεσβύτεροι, ses auxiliaires. Ainsi, Timothée paraît avoir sous lui des πρεσβύτεροι. I Tim., V, 17, 19. Dans l'Apocalypse, les Églises particulières ont des chefs que saint Jean appelle ἄγγελος, Apoc., I, 20; II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14, et ces ἄγγελοι, malgré les manières diverses dont on a essayé d'expliquer ce titre, ne peuvent guère être que les évêques placés à leur tête, selon l'interprétation commune. Cf. Gal., IV, 14. Voir S. Épiphane, *Hær.*, XXV, 3, t. XLI, col. 324, etc. Notre-Seigneur, en saint Luc, XXII, 26, avait déjà fait lui-même allusion aux chefs de son Église; ὁ ἡγούμενος (cf. Hebr., XII, 7, 17, 24). Les Apôtres, tant qu'ils vécurent, furent naturellement les chefs incontestés des Églises particulières. Après leur mort, les évêques proprement dits héritèrent de leurs pouvoirs; mais, déjà de leur temps, ils avaient institué des évêques et les avaient placés à la tête de quelques Églises déterminées. En effet, ce n'est pas seulement l'apôtre saint Jacques, « frère du Seigneur, » qui a le gouvernement de ce que nous appelons aujourd'hui un diocèse, c'est-à-dire de l'Église de Jérusalem, cf. Act., XII, 17; XV, 13; XXI, 18; Gal., II, 9; c'est Timothée qui est chargé de l'Église d'Éphèse, I Tim., I, 3; III, 1-7; Tite, de celle de Crète, Tit., I, 5; les sept « anges » ou évêques non nommés, des sept Églises d'Asie Mineure. Apoc., I-III. Voir de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes*, p. 307-308. — Timothée et Tite instituent et gouvernent des prêtres comme les évêques de nos jours. I Tim., III, 1-7; Tit., I, 5.

On objecte, il est vrai, que Timothée et Tite, de même que les évêques de l'Apocalypse, ont pu avoir à remplir à Éphèse, en Crète et en Asie Mineure de simples fonctions temporaires. De ce que saint Paul mande ses disciples auprès de lui, II Tim., IV, 9, 13; Tit., III, 12, on en conclut qu'il les rappelle et qu'ils n'étaient pas attachés pour toujours à ces pays. C'est là une assertion gratuite. La tradition, qui doit nous renseigner sur ce point, a entendu ces passages du Nouveau Testament dans le sens d'un épiscopat proprement dit. D'ailleurs personne ne peut nier, relativement à Jacques, « frère du Seigneur, » et à son successeur Siméon, également « frère du Seigneur », qu'ils ne fussent à la tête de l'Église de Jérusalem. Eusèbe, *H. E.*, III, 11, t. XX, col. 245. « C'est bien là, dit M. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, 2e édit., in-4° (sans date), p. 56, l'épiscopat unitaire que nous trouverons plus tard partout, comme le degré suprême de la hiérarchie. » — « A Éphèse, dit Dœllinger (*Le Christianisme et l'Église*, trad. A. Bayle, in-12, Tournai, 1863, p. 403-406), Timothée est établi dans une situation qui nous le montre en possession du pouvoir épiscopal proprement dit dans toute son étendue... La tradition ecclésiastique a toujours désigné Timothée comme le premier évêque d'Éphèse; les évêques qui ont par la suite gouverné cette chrétienté sont appelés ses successeurs. Au concile de Chalcédoine, on compta vingt-sept évêques qui s'étaient succédé à Éphèse à partir de Timothée. S. Chrysostome, *In epist. ad Tim.*; Photius, *Bibl.* cod. 254; *Conc. Chalc.* ap. Labbe, IV, 699. » Toute l'histoire primitive de l'Église confirme l'origine apostolique de l'épiscopat proprement dit. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, 44, t. I, col. 297, mentionne « les règles qui ont été fixées par les Apôtres afin de pourvoir à leur succession, de manière qu'après leur mort d'autres hommes bien éprouvés fussent revêtus de leur charge ». Les faits établissent qu'on avait observé leurs prescriptions. Les listes d'évêques que nous ont conservées les plus anciens Pères, Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23; cf. II, 1; IV, 22, t. XX, col. 196, 133,

377; saint Irénée, *Contr. hær.*, III, 3, t. VII, col. 848; dans Eusèbe, *H. E.*, V, 6, t. XX, col. 445; Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, t. XX, col. 384; Eusèbe, *Chron. arm.*, ann. 43, 62, t. XIX, col. 539, 553; *H. E.*, II, 24, t. XX, col. 205, remontent en effet jusqu'aux Apôtres. Aussi « vers le milieu du IIe siècle, nous trouvons l'épiscopat fonctionnant partout; il y a des évêques à Rome, à Lyon, à Athènes, à Corinthe, à Smyrne, à Sardes, à Hiérapolis, dans toute l'Asie, dans le Pont, en Crète, dans tous les pays sur lesquels il subsiste quelque renseignement. Nulle part cette institution ne présente la moindre apparence de nouveauté. Certaines Églises ont déjà dressé des listes qui rattachent l'évêque vivant au fondateur apostolique ou contemporain des Apôtres ». Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 57-58. Saint Ignace, dans sa lettre aux Éphésiens, III, t. 5, col. 648, parle des évêques établis dans l'univers : Οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες. Cf. P. Batiffol, dans la



624. — Disque antique de plomb trouvé à Carthage portant le nom de l'évêque Fortunius. Musée Saint-Louis.

Revue biblique, 1895, p. 476. Voir J. B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, in-4°, Munich, 1873. « L'épiscopat est donc historiquement, dans ses éléments permanents, la continuation de l'apostolat, dit le protestant A. W. Haddan, *Dictionary of Christian Antiquities*, t. I, 1875, p. 212. Les raisons pour l'établissement de l'épiscopat sont, telles qu'elles sont données par saint Paul lui-même, de tenir la place des Apôtres, I Tim., I, 3; Tit., I, 5; de maintenir plus efficacement la foi, *ibid.*, et d'ordonner comme il faut les ministres [de l'Église], etc. »

IV. Charge et fonctions des *episcopi-presbyteri*. — Les noms et les titres qui sont donnés dans le Nouveau Testament aux *episcopi-presbyteri* nous indiquent quelles sont leur charge et leurs fonctions. — 1° En tant que *presbyteri* ou « anciens », ils sont placés à la tête de la communauté chrétienne, comme l'étaient les « anciens » d'Israël. Ils doivent donc la présider et la gouverner : προεστῶτες πρεσβύτεροι, « les *presbyteri* [qui] président. » I Tim., V, 17. Cf. Tit., I, 7, 9-11. (Pour le sens de προεστῶτες, cf. I Thess., V, 12; Rom., XII, 8; I Tim., III, 4; Hermas, *Pastor*, vis. II, 4, édit. Funk, 1878, t. I, p. 350.) Ce sont eux sans doute qui sont désignés pour cette raison, Hebr., XIII, 7, 17, 24, par le terme de ἡγούμενοι. Cf. Clément romain, *I Cor.*, 1, 37, 21, t. I, col. 208, 281, 256; Hermas, *Pastor*, vis. III, 9, 7, édit. Funk, t. I, p. 372. — 2° Le nom de ἐπίσκοποι qui leur est aussi donné marque le droit et le devoir qu'ils ont de « surveiller » et de diriger ceux qui sont placés sous leurs ordres. Les mêmes obligations, ainsi que les mêmes pouvoirs, résultent également du titre de « pasteur » ou berger qui leur est plusieurs fois attribué. Eph., IV, 11; Act., XX, 28; I Petr., V, 2-3. Cf. Joa., XXI, 16. — 3° Les *episcopi-presbyteri*, étant chargés de rompre le pain eucharistique aux fidèles et par conséquent d'offrir le saint sacrifice, I Cor., X, 16; XI, 23-25; Act., II, 42, 46; XX, 7; cf. Hebr., V, 4; Jac., V, 14-15; *Doctr. XII Apostol.*, XIV, 1, édit. Harnack, p. 53; S. Clément de Rome, *I Cor.*, XLIV, t. I, col. 360, de gouverner et de paître le troupeau du Sauveur, sont chargés par là même de l'instruire et de l'enseigner, I Tim., IV, 11; car la pâture qu'ils doivent lui donner, c'est la parole de Dieu, nourriture de l'âme des fidèles, I Tim., IV, 5-6. « Il faut donc que l'évêque soit... διδακτικόν, *doctorem*. » I Tim., III, 2. Les plus méritants des *presbyteri*, ce sont ceux qui se distinguent par la parole et par la doctrine, I Tim., V, 17. Voir aussi Tit., I, 9; II, 1, 10; I Thess., V, 12; I Tim., VI, 2. Le droit qu'ils ont d'enseigner apparaît d'une manière éclatante dans la part qu'ils prennent aux décisions du concile de Jérusalem, où ils sont nommés après les Apôtres. Act., XV, 2, 6, 22, 23. — 4° Les évêques proprement dits ont également le pouvoir de commander, de réprimander, de juger et de corriger, I Tim., V, 7; II Tim., II, 25; IV, 2, non seulement les fidèles, mais aussi les *presbyteri* qui sont placés sous leurs ordres. I Tim., V, 19-20. — 5° Un des pouvoirs les plus importants des chefs des *presbyteri* est celui de conférer l'ordination comme les Apôtres. C'est ce que nous voyons par l'exemple de Timothée, cf. I Tim., III, 1-7; V, 22, et de Tite, I, 5. Voir S. Jérôme, *Epist. CXLVI, ad Evang.*, 2, t. XXII, col. 1195.

V. Élection des évêques. — Les premiers évêques furent choisis par les Apôtres et par leurs disciples. Tit., I, 5; S. Clément de Rome, *I Cor.*, XLII, XLIV, t. I, col. 292, 297; Eusèbe, *H. E.*, III, 11, t. XX, col. 245. A l'époque de saint Clément de Rome, on commence à remarquer la coopération de la communauté au choix de l'évêque. *I Cor.*, XLIV, t. I, col. 297. Au IIe et au IIIe siècle, il est nommé par les évêques voisins, mais avec l'approbation du peuple et du clergé, comme il résulte du témoignage d'Origène, *Hom. VI in Lev.*, 3, t. XII, col. 469; Eusèbe, *H. E.*, VI, 10, 11, t. XX, col. 541. S. Jérôme, *Epist. CXLVI, ad Evang.*, I, t. XXII, col. 1194, dit qu'à Alexandrie, depuis saint Marc l'Evangéliste jusqu'à Héraclas et Denys, les *presbyteri* choisissaient l'un d'entre eux pour le mettre à leur tête comme évêque. Le décret de Gratien reproduit ce passage, *Dist.* CXIII, c. 24, t. I, p. 328.

VI. Bibliographie. — * F. Chr. Baur, *Der Ursprung des Episkopats*, in-8°, Tubingue, 1838; * R. Rothe, *Anfänge des christlichen Kirche*, Wittenberg, 1837; A. Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1857; I. Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit des Grundlegung*, Ratisbonne, 1860; * Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 9e édit., in-8°, Londres, 1888, p. 179-267; * Ed. Hatch, *The Organization of the early Christian Churches* (Bampton Lectures), in-8°, Londres, 1881; de Smedt, S. J., *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle* (dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*), t. II, Paris, 1888, p. 297-338; * Ch. Gore, *The Church and the Ministry : a Review of the Rev. E. Hatch's Bampton Lectures*, 2e édit., in-8°, Londres, 1882; Id., *The Ministry of the Christian Church*, in-8°, Londres, 1889; * E. Loehning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums, eine kirchenrechtliche Untersuchung*, in-8°, Halle, 1889; * R. Sohm, *Kirchenrecht, Die geschichtliche Grundlagen*, in-8°, Leipzig, 1892; * C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 613-621; * W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, in-8°, Londres, 1893, p. 361-374, 428-432; * J. Réville, *Les origines de l'épiscopat, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain*, in-8°, Paris, 1894.

F. Vigouroux.

ÉVERGÈTE (Εὐεργέτης, « bienfaisant, » cf. Sap., XIX, 13; *Evergetes*), surnom de deux rois grecs d'Égypte, Ptolémée III Évergète Ier (247-222) et Ptolémée VII Évergète II Physcon (170-117). Le Prologue de l'Ecclésiastique désigne un roi d'Égypte par ce simple titre : ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου; d'après les uns, c'est Ptolémée III; d'après les autres, Ptolémée VII. Voir Ecclésiastique, col. 1545. Il est question de ces deux rois dans d'autres passages de l'Écriture. Voir Ptolémée III et Ptolémée VII Physcon.

— Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur dit : « Les rois des nations les dominent, et ceux qui ont pouvoir sont appelés Évergètes (εὐεργέται, *benefici*). » Luc., XXII, 25. Ces paroles font allusion soit aux rois d'Égypte dont nous venons de parler ou à d'autres rois qui avaient le même surnom (Alexandre Ier Balas, t. I, fig. 92, col. 349, etc.), soit, d'une manière plus générale, à l'usage qui existait dans certains pays grecs de conférer ce titre d'honneur aux citoyens qui avaient bien mérité de la patrie ou de la cité. Hérodote, VIII, 85, édit. Didot, p. 406; Platon, *Gorgias,* 61; *De virtute,* t. I, p. 371; t. II, p. 568; Diodore de Sicile, XI, XXVI, 6, t. II, p. 372; Xénophon, *Hellen.,* VI, I, 4; *Anab.,* VII, VI, 38, p. 316, 439; cf. Thucydide, I, CXXIX, 3, p. 48; Démosthène, *Adv. Leptin.,* 60, p. 247; cf. II Mach., IV, 2 (d'Onias); Josèphe, *Bell. jud.,* IV, IX, 8 (de Vespasien). F. VIGOUROUX.

ÉVI (hébreu : *'Ĕvî;* Septante : Εὐί; Vulgate : *Evi,* Num., XXXI, 8, et *Hevæus,* Jos., XIII, 21), le premier des cinq rois madianites défaits et tués par les Israélites envoyés par Moïse, mille de chaque tribu. Num., XXXI, 8. Leur pays devint la possession de la tribu de Ruben. Jos., XII, 21.

ÉVILMÉRODACH (hébreu : *Ĕvîl-Merôdak;* Septante: Εὐιαλμαρωδέχ, Οὐλαιμαδάχαρ, Εὐιλαδμερωδάχ; Bérose: Εὐειλμαράδουχος; Canon de Ptolémée : Ἰλλοαρούδαμος; textes cunéiformes babyloniens : *Am*[*v*]*il-Marduk,* c'est-à-dire « homme du dieu Mardouk ou Mérodach »), fils et successeur de Nabuchodonosor, monta sur le trône vers la fin de l'année 562 et mourut en 559; Bérose, dans Josèphe, *Contr. Ap.,* I, 20, édit. Didot, t. II, p. 351, et le Canon de Ptolémée ne lui attribuent que deux années de règne, parce que, suivant l'usage babylonien, ils ne comptent pas les premiers mois, qui forment une année incomplète. Les textes cunéiformes datant de son règne, contrats d'intérêt privé, dits « tablettes *Égibi* », confirment exactement ces dates extrêmes. Quant aux chiffres donnés par Alexandre Polyhistor, douze ans, édit. Didot, *Historicorum græcorum fragmenta,* t. II, p. 505, si l'on veut leur reconnaître quelque valeur, il faut supposer qu'ils comprennent les années où Nabuchodonosor dut abandonner le gouvernement de son royaume, durant sa folie dont parle Daniel, IV, 30-33. L'Écriture nous apprend, IV Reg., XXV, 27-30; Jer., LII, 31-34, qu'Évilmérodach tira de la prison où il était enfermé depuis trente-cinq ans Joachin, l'avant-dernier roi des Juifs, qu'il lui donna un siège au-dessus, c'est-à-dire lui donna le premier rang parmi les rois captifs retenus à Babylone : Josèphe ajoute même qu'il le mit au rang de ses plus chers amis. Une ancienne tradition juive, relatée par saint Jérôme, *In Isaiam,* XIV, 19, t. XXIV, col. 162, prétend qu'Évilmérodach fut jeté en prison par Nabuchodonosor, remonté sur le trône après sa folie, et que c'est là qu'il se lia d'amitié avec Joachin. Mais les textes cunéiformes renferment bien des exemples analogues d'adoucissements inespérés apportés à la situation des rois captifs. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 255-256; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 164-166; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 94. Du reste du règne d'Évilmérodach, dont on n'a retrouvé aucune inscription historique, nous ne savons rien, sinon qu'on lui reprocha de se conduire avec trop d'arbitraire et de licence, et que sur ce prétexte Nergal-sar-uṣṣur, son beau-frère, marié à une fille de Nabuchodonosor, organisa contre lui une conspiration, le mit à mort et lui succéda. Bérose, édit. Didot, *Historicorum græcorum fragmenta,* t. II, p. 505-507. Ce reproche n'est peut-être pas plus fondé que celui d'impiété fait à Nabonide par les scribes de Cyrus, au moment de la conquête de Babylone. — Il est possible qu'il faille lire encore le nom d'Évilmérodach dans la lettre des Juifs rapportée par Baruch, I, 11, 12, à la place de celui de Balthasar, pour qui l'on fait offrir des sacrifices à Jérusalem. Voir BALTHASAR 3, col. 1422. Comme Nabuchodonosor régna fort longtemps, et qu'il fut parfois retenu hors de Babylone par des expéditions lointaines, son fils dut souvent prendre part au gouvernement de l'empire, et cela obligea les Juifs de faire prier pour lui en même temps que pour son père au Temple de Jérusalem. — Voir G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1879, t. III, p. 61-63; t. II, p. 427; J. Ménant, *Babylone et la Chaldée,* p. 248; *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. II, 1888, p. 51-52, 198; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 339-340; Boscawen, *Babylonian dated tablets,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* 1878, t. VI, I, p. 26-52, et pl. II, 6; Pinches, dans les *Records of the Past,* 1re série, t. XI, p. 87-89, *The Egibi Tablets,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* mai 1884, t. VI, p. 193-198, *The babylonian Kings of the second Period;* Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. IV, p. 200-203.

E. PANNIER.

ÉVOCATION DES MORTS, art prétendu de faire comparaître et parler les mânes des morts, pour apprendre d'elles les choses cachées ou futures. Cet art porte le nom de nécromancie, ou divination par les morts. Voir DIVINATION, col. 1446, 7°.

I. *L'évocation chez les anciens.* — 1° Les Chaldéens avaient la prétention de savoir évoquer les morts. Aux adjurations des nécromants, le sol se crevassait, l'âme du mort en jaillissait « en coup de vent » et répondait aux questions posées. Cf. Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* Paris, 1875, p. 151-167; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 588-589, 696. L'évocation se pratiquait en Égypte, Is., XIX, 3, et les Chananéens y étaient fort adonnés. Deut., XVIII, 11. Chez les Grecs et les Romains, la nécromancie s'exerçait de préférence dans des lieux que leur configuration particulière semblait mettre en communication directe avec les enfers, l'Achéron et le marais d'Aorne, en Épire, Héraclée, sur la Propontide, la région volcanique du lac Averne, en Campanie, la caverne du Ténare en Laconie, etc. Hérodote, V, 92; Diodore de Sicile, IV, 22; Strabon, V, 244; XVI, 762; Cicéron, *Tuscul.,* I, 16, etc.; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. III, p. 293-296. — 2° Moïse proscrivit la nécromancie comme abominable aux yeux du Seigneur et porta la peine de mort contre ceux qui l'exerçaient. Lev., XIX, 31; XX, 6, 27. Néanmoins il existait des nécromants au milieu des Hébreux à l'époque de Saül, I Reg., XXIX, 7, 9; d'Isaïe, VIII, 19; de Manassé, IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6. — 3° L'évocation se faisait au moyen d'adjurations magiques, et les mânes étaient censées répondre d'une voix faible et presque inarticulée. Isaïe, VIII, 19, dit que les morts évoqués « poussent des sifflements et des soupirs », et il ajoute, XXIX, 4, que la voix du spectre sort de terre et que le son s'en fait entendre comme à travers la poussière. Dans les auteurs classiques, les mânes ne peuvent que murmurer doucement, τρύζειν ou τρίζειν, *Iliad.,* XXIII, 101; *Odys.,* XXIV, 4; ὑποτρύζειν, Héliodore, VI, 15; *stridere,* Stace, *Thebaid.,* VII, 770; Claudien, *In Rufin.,* I, 126; cf. Virgile, *Æneid.,* III, 39; VI, 492. — 4° Aucune volonté humaine n'a le pouvoir d'évoquer et de faire parler les morts. Ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu. Matth., XVII, 3; Luc., XVI, 27. Rien ne prouve que Dieu l'ait jamais exercé pour répondre aux adjurations des nécromants du paganisme. Les réponses obtenues par ces derniers doivent donc être attribuées partie à la supercherie, partie à l'intervention du démon. Les Septante ont pensé que les *'ôbôṭ* ou nécromants n'exerçaient leur art que par supercherie, car ils traduisent toujours leur nom par ἐγγαστρίμυθοί, « ventriloques. » I Reg., XXVIII, 3, 7, 9; IV Reg., XXI, 6; II Par., XXXIII, 6; Is.,

VIII, 19. Dans la Vulgate, les nécromants sont appelés *magi* ou *pythones*, noms qui permettent de supposer une réalité objective dans les effets de leur art. Il est constant que le démon n'a cessé d'intervenir dans les pratiques magiques des anciens, et son action y est aussi indéniable que dans certains effets merveilleux obtenus par nos modernes spirites. Seulement cette action a toujours été assez dissimulée pour tromper les hommes, et assez artificieuse pour ne pas se démasquer elle-même et ruiner son propre crédit.

II. *L'évocation de Samuel à Endor*. — 1° Voici le fait raconté I Reg., XXVIII, 7-25. Saül, voyant en face de lui le camp des Philistins, consulte Jéhovah, qui ne lui répond point. Il se rend alors de nuit, sous un déguisement, à Endor, chez une femme qui évoque les morts, et il lui demande d'évoquer Samuel. La femme hésite; elle sait que le roi a pris des mesures sévères contre ceux qui exercent cet art et craint qu'on lui tende un piège. Saül la rassure; elle fait son évocation et Samuel apparaît. A cette vue, la femme pousse un cri et reconnaît Saül dans son visiteur. Elle lui dit qu'elle voit monter de la terre un *'ĕlôhîm*, c'est-à-dire un être surnaturel, enveloppé d'un manteau. Saül comprend que c'est Samuel et se prosterne. Puis il lui demande ce à quoi il doit s'attendre en face des Philistins. Samuel lui répond en lui renouvelant l'assurance de sa réprobation définitive. « Demain, ajoute-t-il, toi et tes fils vous serez avec moi. » Saül, confondu et épouvanté, tombe de défaillance. La femme et les deux serviteurs qui l'accompagnent lui persuadent à grand'peine de manger pour refaire ses forces. Il repart ensuite la nuit même pour son camp et périt bientôt sous les coups des Philistins. — 2° Ce récit a été interprété de trois manières principales : — 1. L'apparition et la réponse de Samuel ne reposent que sur une supercherie de la pythonisse. C'est l'opinion que saint Jérôme formule à plusieurs reprises, sans d'ailleurs la développer. La pythonisse « paraît évoquer Samuel », *In Is.*, VII, 11, t. XXIV, col. 106; *In Ezech.*, XIII, 17, t. XXV, col. 114; « elle parle à Saül dans le fantôme de Samuel. » *In Matth.*, VI, 31, t. XXVI, 46. Cette opinion a été défendue entre autres par Ægid. Strauchius, *Samuel personatus*, et J. C. Harenberg, *De pythonissa endorea et cultu tripodum in Palæstina*, dans le *Thesaurus* de Hasée et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 632-651. — 2. L'apparition est le fait du démon. Eustathe d'Antioche, *De engastrimytho*, t. XVIII, col. 614-674, soutient que la pythonisse obéit à l'influence des démons et répond comme si en réalité elle voyait Samuel. Saint Basile, *In Is.*, VIII, 218, t. XXX, col. 498, dit aussi que c'est le démon qui intervient et revêt la personne de Samuel, mais que la pythonisse ment quand elle prétend voir les morts. Saint Grégoire de Nysse, *De pythonissa, ad Theodos. episc. epist.*, t. XLV, col. 107-114, ne voit en toute cette apparition qu'une tromperie du démon. Tertullien, *De anima*, 57, t. II, col. 749, est absolument du même avis. L'auteur des *Quæst. ad orthodox.*, 52, dans les *Spuria* de saint Justin, t. VI, col. 1295, croit aussi à une opération du démon, obligé cependant par Dieu de dire la vérité. — 3. L'apparition de Samuel a été réelle et permise par Dieu. Au texte de I Par., X, 13, les Septante ajoutent ces mots, qu'on ne lit ni dans l'hébreu ni dans la Vulgate : il interrogea la pythonisse « pour savoir, et le prophète Samuel lui répondit ». Ces paroles des Septante supposent une réponse effective de Samuel. Le fils de Sirach est plus expressif encore. Il termine ainsi l'éloge de Samuel : « Après s'être endormi, il prophétisa et révéla au roi sa fin, il fit sortir sa voix de terre dans une prophétie pour effacer l'impiété de son peuple. » Eccli., XLVI, 23. Pour cet auteur sacré, ce fut donc bien Samuel qui fit entendre sa voix. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 2, ne doute pas non plus de la réalité de l'apparition. Origène, *In I Reg.*, XXVIII, *De engastrimytho*, t. XII, col. 1011-1028, prend à la lettre le texte sacré, d'après lequel la femme voit Samuel. I Reg., XXVIII, 12. C'est bien le prophète qui apparaît par la permission de Dieu, et qui annonce à Saül ce que le démon n'aurait pas pu connaître lui-même. Cette interprétation littérale d'Origène est vivement attaquée par Eustathe d'Antioche, qui attribue à tort à son adversaire cette opinion, t. XVIII, col. 650, que le démon peut évoquer à son gré des enfers même les âmes des prophètes. Le docteur d'Alexandrie ne dit rien de pareil. Théodoret, *Quæst.* LXIII *in I Reg.*, t. LXXX, col. 590-594, enseigne que la pythonisse n'a aucun pouvoir pour faire paraître les morts, mais que Dieu même a ordonné à Samuel de parler pour annoncer l'avenir, et que la femme a pu voir soit un ange, soit le spectre du prophète. Saint Ambroise, *In Luc.*, I, 33, t. XV, col. 1547, dit que « Samuel après sa mort, selon le témoignage de l'Écriture, ne cacha pas l'avenir ». Saint Augustin crut d'abord que le démon avait fait apparaître l'âme de Samuel, à moins qu'il n'y eût dans cette apparition qu'une simple fantasmagorie. *De divers. quæst. ad Simplic.*, 3, t. XL, col. 142-144. Mais ensuite le texte de l'Ecclésiastique l'inclina à admettre la réalité de l'apparition. *De octo Dulcit. quæst.*, 6; *De cura pro mortuis*, 14, t. XL, col. 162-165, 606. Saint Thomas, après avoir dit que « Samuel apparut par révélation divine, ou bien que cette apparition fut procurée par les démons », *Summ. theol.*, I, q. 89, a. 8, ad 2um, ajoute ensuite plus explicitement : « Samuel n'était pas encore parvenu à l'état de béatitude. C'est pourquoi si, par révélation divine et par la volonté de Dieu, l'âme même de Samuel prédit à Saül l'issue de la guerre, le fait est d'ordre prophétique... Il n'importe que l'apparition soit attribuée à l'art des démons; car, si les démons ne peuvent évoquer l'âme d'un saint ni la forcer à agir, la chose peut cependant se faire par la puissance divine de telle sorte que, lorsqu'on interroge le démon, c'est Dieu qui profère la vérité par son envoyé. » 2a 2æ, q. 174, a. 5 ad 4. Il est certain que saint Thomas eut été plus affirmatif sur la réalité de l'apparition de Samuel, si de son temps la canonicité du livre de l'Ecclésiastique eût été mise hors de toute contestation, comme elle le fut plus tard par le concile de Trente — 4. Les détails fournis par le texte sacré supposent plus naturellement une apparition réelle qu'une simple supercherie. Saül, déjà rejeté par le Seigneur, I Reg., XV, 28, se rend de nouveau coupable en consultant la pythonisse; mais il n'est pas extraordinaire que le Seigneur intervienne alors et fasse paraître Samuel pour annoncer l'exécution imminente de l'arrêt que le prophète a signifié longtemps déjà auparavant. La suite des desseins divins est ainsi mise en lumière. — La pythonisse ne peut reconnaître le roi sous son déguisement; elle serait donc incapable de lui faire par elle-même une prédiction sensée. — Le cri qu'elle pousse en apercevant Samuel prouve qu'il vient de se produire une chose extraordinaire, même à ses yeux. — Elle ne reconnait Saül que quand l'évocation de Samuel est suivie d'effet; elle juge qu'un pareil prophète ne saurait paraître sur l'injonction d'un homme ordinaire; il faut pour le moins à Samuel l'appel d'un roi. — La pythonisse voit Samuel sous l'apparence d'un *'ĕlôhîm*, d'un être supérieur et surnaturel; mais Saül ne le voit pas : il faut que la femme le lui décrive, et alors seulement il comprend qu'il a devant lui le prophète dont il entend et reconnaît la voix. — Les paroles de Samuel sont précises et ne présentent rien de ce vague et de cette ambiguïté qui caractérisent les oracles sataniques ou les inventions des devins. La prophétie se réalise de point en point, et « le lendemain », c'est-à-dire très peu de temps après, peut-être même dans la journée qui suivit celle qui avait commencé avec la nuit de l'évocation, Saül fut avec Samuel dans le *scheol*, dans le séjour des morts, communauté de séjour qui d'ailleurs n'implique nullement parité de traitement. — Ce qui indique

encore que la pythonisse ne parlait pas elle-même, c'est qu'elle fut incapable de modérer le terrible effet produit sur le roi par les paroles qu'elle entendait. Elle ne put que le réconforter physiquement par la nourriture qu'elle lui offrit. Parlant elle-même, elle eût eu intérêt à adoucir le plus possible les termes de l'oracle. — Le plus probable est donc qu'exceptionnellement Dieu permit que l'évocation eût un effet objectif, et que Samuel parût lui-même, sous une forme qui n'est point déterminée, pour signifier à nouveau au coupable Saül son arrêt de mort. — Cf. Clair, *Les Livres des Rois,* Paris, 1879, t. I, p. 75-82.

H. LESÈTRE.

ÉVODIE (Εὐωδία, « bonne odeur, » de εὖ, « bien, » et ὄζω, « être odorant; » ou « bonne route », de εὐοδία [ὁδός], « chemin heureux, prospérité »), nom de femme usité chez les Grecs et les Latins, *Inscript. grec.*, t. II, 3002, 1; t. III, 6390; Tertullien (Euhodia), *Scapul.*, 4, t. I, col. 703, etc., comme Évodius, Euhodius, était usité pour les hommes. Saint Paul s'adresse à une chrétienne appelée ainsi, en même temps qu'à Syntique, Phil., IV, 2-3, pour leur recommander à l'une et à l'autre de vivre en parfait accord. Ces deux femmes s'étaient distinguées par leurs bonnes œuvres, et elles avaient même travaillé avec l'Apôtre à la propagation de l'Évangile; mais il résulte des paroles de saint Paul qu'il était survenu entre elles quelque dissentiment. Théodoret, *In Phil.*, IV, 2-3, t. LXXXII, col. 585. L'Apôtre prie un Philippien (γνήσιε σύζυγε; Vulgate : *germane compar*), qui pouvait être le mari ou le parent de l'une d'elles, de travailler à rétablir la bonne harmonie entre elles. Phil., IV, 3. Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom. XIII in Phil.*, 3, t. LXII, col. 279. Il y en a qui pensent que Σύζυγος est un nom propre. Voir SYZYGUE. Voir aussi SYNTIQUE.

F. VIGOUROUX.

EWALD Georg Heinrich August, orientaliste et exégète protestant allemand, né à Gœttingue, le 16 novembre 1803, mort dans cette ville le 4 mai 1875. Fils d'un petit fabricant de draps, il fit ses études à Gœttingue, y devint, en 1824, *Repetent* à la faculté de théologie; en 1827, professeur extraordinaire de langues orientales, et, en 1831, professeur ordinaire. Pendant les années 1826, 1829 et 1836, il fit des voyages scientifiques à Berlin, à Paris et en Italie. Des raisons politiques amenèrent le gouvernement hanovrien à l'expulser de Gœttingue à la fin de 1837; mais il y revint en 1848, après avoir professé quelque temps à Tubingue. Après la guerre de 1866, il refusa de prêter serment au roi de Prusse, qui le priva finalement du droit d'enseigner, en 1868. Il fut élu trois fois député au Reichstag. Son enseignement et surtout ses publications multipliées ont exercé une grande influence en Allemagne et même hors de l'Allemagne. Dès 1823, il avait commencé à collaborer au *Göttinger gelehrten Anzeigen.* Voici la liste de ses publications relatives à l'Écriture et aux études orientales connexes, dans l'ordre chronologique : *Die Composition der Genesis kritisch untersucht,* in-8°, Brunswick, 1824; — *De metris carminum arabicorum,* in-8°, Leipzig, 1825; — *Das hohe Lied und der Prediger. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen,* in-8°, Gœttingue, 1826; — *Kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet,* in-8°, Leipzig, 1827; — *Abundlungen zur orientalischer und biblischer Litteratur,* in-8°, Leipzig, 1828; — *Commentarius in Apocalypsim Johannis exegeticus et criticus,* in-8°, Leipzig, 1828; — *Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments in vollständige Kürze neu bearbeitet,* 2e édit., Leipzig, 1835; 3e édit., 1838; — *Die poetischen Bücher des alten Bundes erklärt,* 4 in-8°, Gœttingue : Th. I. *Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch,* 1839; Th. II. *Die Psalmen,* 1835; 2e édit., 1840; Th. III. *Das Buch Job,* 1836; 2e édit., 1854; Th. IV. *Sprüche Salomo's. Koheleth. Zusätze zu den frühern Theilen und Schluss,* 1837; 2e édit. sous le titre de : *Die Dichter des alten Bundes,* 1866-1867; — *De feriarum hebræarum origine ac ratione,* in-4°, Gœttingue, 1841; — *Die Propheten des alten Bundes erklärt,* 2 in-8°, Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 3 in-8°, Gœttingue, 1867-1868; — *Geschichte des Volkes Israels bis Christus,* 3 in-8°, Gœttingue, 1843-1852; *Anhang zum* 2. Band : *Die Alterthümer des Volkes Israel,* 1848; 2e édit., 7 in-8°, 1851-1855; 3e édit., 7 in-8°, 1864-1868 (*Anhang,* 1866); — *Ausführliches Lehrbuch des hebräischen Sprache des alten Bundes,* 5e édit., in-8°, Leipzig, 1844; 6e édit., 1855; 7e édit., 1863; 8e édit., 1870; — *Hebräische Sprachlehre für Anfänger,* in-8°, Leipzig, 1842; 2e édit., 1853; 3e édit., 1862; 4e édit., 1874; — (en collaboration avec Leop. Dukes), *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments,* 3 in-8°, Stuttgart, 1844; — *Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1850; — *Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's,* in-4°, Gœttingue, 1851; — *Jahrbücher des Biblischen Wissenschaft,* 11 in-8°, Gœttingue, 1849-1861; — *Abhandlung über des äthiopischen Buches Henòk Entstehung, Sinn und Zusammensetzung,* in-4°, Gœttingue, 1854; — *Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1856 (1857); — *Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher,* in-4°, Gœttingue, 1858; — *Die Johanneischen Schriften übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue : 1. Band. *Des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben,* 1861; 2. Band. *Johannes' Apokalypse,* 1862; — *Das 4. Ezrabuch nach seinen Zeitalter, seinen Arabischen Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung,* in-4°, Gœttingue, 1863; — *Das Sendschreiben and die Hebräer und Jakobos Rundschreiben übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1870; — *Sieben Sendschreiben des neuen Bundes übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1870; — *Abhandlung über die geschichtliche Folge der Semitischen Sprachen,* in-4°, Gœttingue, 1871 (dans ses *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen,* III); — *Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt,* 2 parties in-8°, Gœttingue, 1871-1872 (2e édit. de la traduction des trois premiers Évangiles et des Actes); — *Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des alten und neuen Bundes,* 4 in-8°, Leipzig : 1. Band. *Die Lehre vom Worte Gottes,* 1871; 2 et 3 Band. *Die Glaubenslehre,* 1874; 4. Band. *Ueber das Leben des Menschen und das Reich Gottes,* 1878. — Cet infatigable travailleur fut, en 1837, l'un des fondateurs de la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* dont il traça le plan. — Henri Ewald joignait à une vaste érudition orientale des vues originales; mais il était tranchant, autoritaire; il prenait trop souvent ses imaginations pour des réalités, comme on le voit en particulier dans son ouvrage le plus célèbre, l'*Histoire du peuple d'Israël,* et ses préjugés rationalistes l'ont fait tomber dans de nombreuses erreurs. Les élèves d'Ewald lui ont élevé un monument sur son tombeau, à Gœttingue. Voir G. Bertheau, dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. IV, 1879, p. 440-447.

F. VIGOUROUX.

EXCOMMUNICATION, châtiment en vertu duquel un coupable est retranché de la société religieuse dont il était membre.

I. SOUS LA LOI MOSAÏQUE. — 1° L'expulsion du coupable est exprimée par le verbe *kâraṭ,* « retrancher, » et la formule habituellement employée par la loi est la suivante : « Que cet homme soit retranché (*nikreṭâh,* ἐξολοθρευθήσεται, *delebitur*) de mon peuple. » — 2° Cette sentence est portée par la loi contre trois sortes de fautes : 1. fautes contre l'alliance ; se soustraire à la circoncision, Gen., XVII, 14; faire œuvre servile le jour du sab-

bat, Exod., XXXI, 14; — 2. fautes contre la loi morale : commettre des péchés contre nature, Lev., XVIII, 29; user du mariage dans certaines conditions, Lev., XX, 18; consacrer ses fils à Moloch, que l'on soit Hébreu ou étranger, Lev., XX, 3; entrer en rapports avec les devins et les sorciers, Lev., XX, 6; — 3. surtout fautes contre la loi rituelle : s'abstenir de célébrer la Pâque, Num., IX, 3; manger du pain fermenté pendant l'octave pascale, Exod., XII, 15, 19; ne pas célébrer le jour de l'Expiation, Lev., XXIII, 29, 30; manger la chair des victimes sans avoir la pureté légale, principalement quand on est prêtre, Lev., XXII, 3; se présenter au sanctuaire avec une impureté légale provenant du contact d'un cadavre, Num., XIX, 13, 20; ne pas offrir à la porte du tabernacle l'animal qu'on a tué, Lev., XVII, 4, 9; manger le troisième jour la viande des victimes, qui doit être consommée le jour même ou le lendemain, et ensuite brûlée, Lev., XIX, 8; composer pour son usage des parfums comme ceux que l'on offre au Seigneur, Exod., XXX, 38; prendre de l'huile de consécration et en donner à un étranger, Exod., XXX, 33; manger des viandes impures, Lev., VII, 21; manger du sang, que l'on soit Hébreu ou étranger, Lev., VII, 27; XVII, 10, 14; manger de la graisse réservée pour les sacrifices, Lev., VII, 25; enfin, en général, transgresser la loi rituelle par orgueil, que l'on soit Hébreu ou étranger. Num., XV, 30. — 3° Certains auteurs pensent que la formule : « Qu'il soit retranché du peuple, » Exod., XXXI, 14; Lev., XVII, 4, etc., comportait la peine de mort, au moins ordinairement. Gesenius, *Thesaurus*, p. 718; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., Leipzig, 1848, t. II, p. 12, etc. Dans quelques cas, il a pu en être ainsi, Exod., XXXI, 14; Num., XV, 32-36, sur un ordre spécial du Seigneur. Mais quand Moïse veut parler de la peine de mort, il le dit clairement (voir LAPIDATION), et l'on ne peut croire que Dieu ait voulu frapper de cette peine toutes les fautes énumérées plus haut, et particulièrement les transgressions de la loi rituelle. Les docteurs juifs n'ont jamais regardé le retranchement comme entraînant la mort. Ce n'était qu'une peine juridique, l'exclusion de la communauté, non par l'exil, mais par la perte de tous les droits, quelque chose comme la mort civile accompagnée de la privation de tous les avantages religieux. Cf. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 215. Rien n'indique dans la loi si l'on pouvait être relevé de l'excommunication, ni à quelles conditions. — 4° Au retour de la captivité, les chefs et les anciens convoquent à Jérusalem tous ceux qui sont revenus de l'exil, à peine de confiscation et d'exclusion de la communauté. I Esdr., X, 18. L'autorité se croyait donc en droit de porter l'excommunication pour certaines fautes non prévues par la loi.

II. À L'ÉPOQUE DE NOTRE-SEIGNEUR. — 1° Des documents rédigés à une époque postérieure nous apprennent la manière dont on portait alors l'excommunication. La synagogue y distinguait trois degrés : 1. La séparation, *nidduy*. Ce premier degré pouvait être imposé par tout prêtre faisant office de juge dans une ville. La séparation durait trente jours, mais se renouvelait à deux ou trois reprises, au gré des juges. Le séparé pouvait encore entrer au Temple, mais il y était consigné dans des endroits marqués. Ceux qui entraient en rapports nécessaires avec lui devaient se tenir éloignés de quatre coudées (environ deux mètres). — 2. L'anathème, *ḥêrém*, voir ANATHÈME, t. I, col. 547. Il était prononcé par un tribunal d'au moins dix membres, *Pirke Eliezer*, 38, probablement choisis dans le sanhédrin. Le coupable était exécré, voué au démon, exclu du Temple. On prononçait contre lui les malédictions solennelles du Deutéronome, XXVIII, 16-46. Il lui était interdit d'enseigner en public, d'assister aux prédications de la synagogue, d'acheter ni de vendre, hormis les choses nécessaires à la vie. — 3. La mort, *šammaṭâ'*. Cette dernière sentence relevait du sanhédrin tout entier. Elle vouait le condamné à la mort de l'âme, au rejet de la communauté pour le temps et pour l'éternité, à la malédiction définitive. La lapidation ne suivait pas toujours effectivement; aucun document ne le prouve. Cf. Ant. Legerus, dans le *Thesaurus* de Hasée et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 880-881; mais à la mort du condamné on plaçait une pierre sur sa tombe, pour indiquer ce qu'il avait mérité, et personne ne pouvait ni accompagner son corps à la dernière demeure ni porter son deuil. La sentence était publiée à la porte des synagogues; dès lors chacun se croyait obligé de pourchasser le malheureux, et celui-ci n'échappait guère à la mort que par l'exil. Cf. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ*, Paris, 1876, p. 49, 50; Ollivier, *La Passion*, Paris, 1891, p. 27-30. — 2° Bien qu'il ne soit pas certain que l'on procédât absolument d'après cette gradation dans la peine, au temps du divin Maître, l'Évangile fait d'évidentes allusions à l'excommunication juive. À l'époque du miracle de l'aveugle-né, celui qui reconnaissait le Christ en Jésus était « mis hors de la synagogue ». Joa., IX, 22. À plus forte raison l'excommunication était-elle déjà lancée contre Notre-Seigneur, considéré par le sanhédrin comme faux prophète. De là ces tentatives d'arrestation, Joa., VII, 32; VIII, 20; X, 39, et de lapidation, Joa., VIII, 40, 59; X, 31; XI, 8, 16, auxquelles il n'échappa que pour attendre « son heure ». Le sanhédrin finit par porter la sentence définitive. Joa., XI, 50, 53. Il ne restait plus qu'à en arrêter la promulgation solennelle et à en procurer l'exécution, ce qui se fit la nuit du jeudi saint. — 3° Les Apôtres furent sans doute atteints par l'excommunication juive, comme fauteurs du faux prophète. Après la mort du Sauveur, on les voit s'enfermer avec soin « par crainte des Juifs ». Joa., XX, 19. Cette crainte avait empêché beaucoup d'hommes considérables de suivre ostensiblement Jésus; ils cachaient leurs sentiments, « pour n'être pas chassés de la synagogue. » Joa., XII, 42. Cf. Luc., VI, 22; Joa., XVI, 2.

III. SOUS LA LOI ÉVANGÉLIQUE. — 1° Notre-Seigneur a donné à son Église le droit d'écarter de son sein les membres rebelles. « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme un gentil et un publicain, » c'est-à-dire comme un homme avec lequel on n'a aucune relation au point de vue religieux, et qu'on évite même le plus possible dans le cours ordinaire de la vie. Matth., XVIII, 17. L'excommunication dont parle Notre-Seigneur ne vise que le cas d'une haine persistante d'un disciple contre son frère. Mais le pouvoir de lier et de délier donné à Pierre, Matth., XVI, 19, comporte nécessairement le droit d'exclure les membres indignes de la société chrétienne. — 2° Saint Paul exerce le pouvoir d'excommunier. Il retranche de l'Église l'incestueux de Corinthe. I Cor., V, 2-5. La mort de la chair s'entend ici de la mort des instincts charnels qui ont conduit au crime. L'Apôtre fait ensuite lever l'excommunication, à raison du repentir manifesté par le coupable et pour ne pas le pousser au désespoir. II Cor., II, 6-10. Plus tard, il « livre à Satan » Hyménée et Alexandre, I Tim., I, 20, et il ordonne à Tite, III, 10, de ne plus avoir de commerce avec l'hérétique, après un second avertissement inutile. L'excommunication entraînait cessation de tous rapports avec celui qui était atteint par la sentence; mais elle n'avait force de loi qu'à l'égard des chrétiens. Les rapports restaient permis avec les gentils, même avec ceux qui se rendaient coupables de crimes que frappait l'excommunication; « autrement il faudrait se retirer du monde. » I Cor., V, 9-11. H. LESÊTRE.

EXCRÉMENTS, résidus de la digestion animale. Cf. Matth., XV, 17; Marc., VII, 19.

I. EXCRÉMENTS DES ANIMAUX. — 1° Il en est question surtout à l'occasion des sacrifices. Quand il s'agit d'oiseaux, il faut rejeter les excréments, *noṣâh* (πτερόν, *plumæ*), à l'orient de l'autel, là où l'on met les cendres.

Lev., I, 16. Les excréments, *pèreš* (κόπρος, *fimus*), des victimes offertes pour les sacrifices doivent être brûlés hors du camp. Exod., XXIX, 14; Lev., IV, 11; VIII, 17; XVI, 27; Num., XIX, 5. Dans Malachie, II, 3, Dieu dit aux Juifs qu'il leur jettera à la figure l'ordure, *pérèš* (ἔνυστρον, *stercus*), de leurs solennités. — 2° Tobie, II, 11, devient aveugle à cause de la fiente chaude (θερμόν, *calida stercora*) qui tomba sur ses yeux du haut d'un nid d'hirondelles, d'après la Vulgate, ou de passereaux, d'après le texte grec. — Sur la fiente des colombes, IV Reg., VI, 25, voir col. 849, 850.

II. Excréments humains. — 1° A raison de la présence de Dieu dans le camp, et aussi par motif de propreté et d'hygiène, la loi mosaïque prescrit certaines précautions à prendre au sujet des déjections humaines (*ṣê'âh*, de *yâṣâ'*, « sortir; » ἀσχημοσύνη, *fœditas*). Deut., XXIII, 12-14. — 2° Lorsque, sous le règne d'Ézéchias, les envoyés de Sennachérib viennent sommer Jérusalem de se rendre, l'un d'eux, Rabsacès, invité à parler araméen plutôt qu'hébreu, répond grossièrement qu'il s'adresse aux hommes qui sont sur les remparts, et qui vont en être réduits par les rigueurs du siège à « manger leurs excréments et à boire leur urine ». IV Reg., XVIII, 27; Is., XXXVI, 12. Le terme employé par Rabsacès est aussi grossier que la pensée qu'il exprime. Le mot *ḥărâ'îm* (κόπρος, *stercus*) était considéré par les Hébreux comme obscène; les massorètes l'ont remplacé au *qerî* par *ṣô'âh*, de la racine *yâṣâ'*, « sortir. » Ils remplacent de même *maḥărâ'ah* (λυτρῶναι, *latrinæ*) par *môṣâ'âh*. IV Reg., X, 27. Il s'agit dans ce passage d'un temple de Baal auquel Jéhu assigna une destination déshonorante. — 3° Pour donner aux Israélites une idée des extrémités auxquelles ils seront réduits, le Seigneur fait à Ézéchiel la prescription suivante: « Tu mangeras des pains d'orge que tu auras fait cuire sous leurs yeux à l'aide d'excréments humains, *ṣê'âh* (κόπρος, *stercus*). C'est ainsi, dit Jéhovah, que les Israélites mangeront leur pain souillé parmi les nations chez lesquelles je les chasserai. Et moi, je dis: Ah! Seigneur Dieu, je ne suis point souillé; depuis mon enfance je n'ai jamais mangé de bête morte ou déchirée, et aucune nourriture souillée n'est passée par ma bouche. Il répondit: Au lieu d'excréments humains, je t'accorde de la bouse de bœuf (*ṣefî'îm*, βόλβιτον, *fimus*) pour faire ton pain. » Ezech., IV, 12-15. Dans beaucoup de pays, où le bois fait défaut ou coûte cher, on se sert de bouse de vache comme de combustible. On la fait sécher, quelquefois en l'appliquant le long des murs, comme cela se voit encore fréquemment en Bretagne et ailleurs, et on l'utilise ensuite comme du charbon. En Arabie, pour cuire le pain, on étend la pâte sur une pierre et on la recouvre de bouse desséchée, que l'on allume et qui suffit parfaitement à la cuisson d'un pain plat comme une galette; ou bien on met le pain « entre deux brasiers de fientes de vaches allumées, qui brûlent d'un feu lent et cuisent le pain tout à loisir ». De la Roque, *Voyage en Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 193. A défaut de bouse, on pourrait en être réduit, en cas de grande détresse, à se servir comme combustible d'excréments humains desséchés. Mais cette matière inusitée serait repoussante et beaucoup moins efficace. La prophétie en action d'Ézéchiel n'a donc rien que de très naturel, surtout si l'on s'en tient au texte hébreu, au lieu de la Vulgate, dont la traduction manque ici de la précision nécessaire. Si, après avoir manifesté sa répugnance, le prophète reçoit l'ordre de substituer la bouse de vache à l'autre combustible, c'est pour marquer que le Seigneur atténuera le châtiment des Israélites et ne les traitera pas avec toute la rigueur qu'ils mériteraient. Voltaire s'est beaucoup amusé de ce passage d'Ézéchiel; son ignorance a été relevée comme il le fallait par l'abbé Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, Paris, 1821, t. II, p. 270-273. — Job, XX, 7, dit que le méchant périra comme son ordure, *gêlêl* (*sterquilinium*). Cf. III Reg., XIV, 10; IV Reg., IX, 37; Soph., I, 17. — Le mot *gêlêl* ou *gâlâl* vient de *gâlal*, « rouler, » et désigne un objet de forme ronde. Par mépris pour les idoles, les Hébreux les appelaient *gillûlîm*, « ordures. » Lev., XXVI, 30; Deut., XXIX, 16, etc. Cf. Béelzébub, t. I, col. 1547. — L'auteur de l'Ecclésiastique, IX, 10; XXII, 1, 2, compare la prostituée à une ordure qu'on foule aux pieds, et le paresseux à une pierre souillée (ἠρδαλωμένος) et à une bouse de bœuf qu'on ne peut toucher de la main. H. Lesêtre.

EXEDRA, mot grec composé de ἐξ, *extra*, « dehors, » et ἕδρα, « siège, » et désignant un portique où sont placés des sièges et où l'on se réunit pour converser; par extension il signifie une chambre. La Vulgate a employé plusieurs fois ce terme dans ce dernier sens: IV Reg., XXIII, 11; I Par., IX, 26, 33; XXIII, 28; XXVIII, 12; Jer., XXXV, 2. Dans tous ces passages, *exedra* traduit l'hébreu *liškâh*, « chambre, » et désigne les chambres du Temple de Jérusalem. Il est curieux de remarquer qu'il existe en grec un mot λέσχη que Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, in-8°, Londres, 1889, fait dériver du sémitique *liškâh*, et que λέσχαι était regardé par les Grecs comme un synonyme de ἐξέδρα. Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. II, part. I, col. 540-541.

EXIL, nom par lequel on désigne l'époque pendant laquelle les Juifs furent exilés en Chaldée et qu'on appelle aussi captivité de Babylone.

EXODE, nom du second livre du Pentateuque. Voir Pentateuque.

EXORCISME, moyen dont on se sert pour chasser le démon de l'endroit où on le croit présent, spécialement du corps des possédés. Le mot n'est pas employé dans la Sainte Écriture. On trouve seulement ἐξορκιστής, *exorcista*, « exorciste, » pour désigner celui qui chasse le démon. Act., XIX, 13. Le verbe ἐξορκίζω, *jurare*, est pris par les Septante pour traduire l'hébreu *nišbâ'*, « jurer. » Gen., XXIV, 3. On retrouve dans saint Matthieu, XXVI, 63: ἐξορκίζω σε, *adjuro te*, « je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire... » L'exorcisme est donc à proprement parler une adjuration adressée au démon au nom de Dieu, pour l'obliger à répondre ou à partir. On comprend que cette adjuration ne suffit pas par elle-même pour contraindre Satan. Il faut que l'exorciste soit revêtu d'un pouvoir spécial et qu'il emploie des moyens ayant sur le démon une action efficace. De là dépend le succès, Matth., XII, 27; Marc., IX, 37; XVI, 17; Luc., X, 17, etc., ou l'insuccès de l'exorcisme. Luc., IX, 40; Act., XIX, 13-16. — Sur les exorcismes pratiqués chez les Juifs et chez les premiers chrétiens, voir Démoniaques, IV, *L'expulsion des démons*, col. 1378.

H. Lesêtre.

EXPIATION (FÊTE DE L'). Le dixième jour du septième mois de l'année juive, ou mois de *tischri* (septembre-octobre), était un jour de pénitence solennelle. On appelait ce jour, Lev., XXXIII, 27, *yôm hak-kippurîm*, « jour des expiations; » Septante: ἡμέρα ἐξιλασμοῦ; Vulgate: *dies expiationum, dies propitiationis;* Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 4: ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας, « la fête du jeûne; » Act., XXVII, 9: ἡ νηστεία, *jejunium;* Hébr., VII, 27: ἥμερα; Talmud: *yômâ*, « le jour. » (Dans le passage indiqué de l'Épître aux Hébreux, il est dit que le grand prêtre offre le sacrifice expiatoire καθ' ἡμέραν, mots que la Vulgate traduit par *quotidie*. L'expression grecque peut quelquefois signifier « chaque jour », Thucydide, I, 2, ou encore « jour par jour ». Eschyle, *Choeph.*, 819. Mais ici elle veut dire « au jour » marqué, et non pas « chaque jour », de même que κατὰ καιρόν, Act., XIX, 23, signifie « au temps » marqué. En effet, d'après le contexte, l'Épître parle du sacrifice que les grands prêtres offraient d'abord pour leurs propres péchés et ensuite

pour ceux du peuple. Or ce rite n'est indiqué que pour le jour de l'Expiation. Lev., XVI, 5, 17, 24. Le καθ' ἡμέραν du texte devrait donc être traduit plus probablement par *in die*, « au jour. ») Les cérémonies qui devaient s'accomplir au jour de l'Expiation sont indiquées en détail Lev., XVI, 1-34; XXIII, 26-32; Num., XXIX, 7-11. Voir aussi Exod., XXX, 10; Lev., XXV, 9. Les docteurs juifs ont consigné dans leurs écrits, principalement dans le livre *Yoma* du Talmud, les usages qui s'observaient à l'occasion du grand jour de l'Expiation.

1° *L'obligation.* — Ce jour-là, il était rigoureusement défendu de se livrer à aucun ouvrage, et cette défense atteignait même l'étranger qui vivait dans le pays ou y passait. Lev., XVI, 29; XXIII, 28; Num., XXIX, 7. — Les Israélites devaient « humilier leurs âmes » dès le soir du neuvième jour jusqu'au soir du jour suivant, c'est-à-dire d'un coucher du soleil à l'autre, selon la manière habituelle de compter les jours chez les Hébreux. Lev., XVI, 29; XXIII, 32. L'expression « humilier son âme » ou « affliger son âme » supposait un sentiment intérieur de pénitence sans lequel il n'y a ni vraie expiation ni pardon du péché. Mais les Juifs l'ont toujours comprise dans le sens d'une pénitence extérieure et corporelle ajoutée au sentiment intérieur. Voilà pourquoi ils donnaient au jour de l'Expiation le nom de « jeûne ». Act., XXVII, 9; Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 3. — Tout Israélite qui enfreignait ce jour-là l'obligation du repos et de la pénitence devait être retranché et détruit du milieu du peuple. Lev., XXIII, 29. Voir EXCOMMUNICATION, col. 2132.

2° *La préparation.* — Les Israélites attachaient une sérieuse importance à la fête de l'Expiation, sur laquelle ils comptaient pour obtenir le pardon de leurs péchés. Ils s'y disposaient dès le lendemain du 1er *tischri*, fête des Trompettes. Les premiers jours du mois étaient appelés « jours de conversion », et les deux derniers, durant lesquels on prenait le cilice, « jours terribles. » *Gem. Rosch hasschana*, 18, 1; *Gem. hier. Rosch hassch.*, 57, 1. — Le grand prêtre se soumettait à une préparation plus compliquée, décrite dans le *Yoma*. Sept jours avant la fête, il se retirait dans les appartements secrets du Temple et s'y exerçait aux cérémonies qu'il aurait à accomplir. Le troisième et le septième jour, on l'aspergeait avec la cendre de la vache rousse. Voir CENDRE, col. 407. On lui lisait le détail du rite expiatoire et on l'adjurait de s'en tenir rigoureusement aux règles prescrites, adjuration qui eut surtout sa raison d'être quand les grands prêtres furent choisis dans la secte des sadducéens. Par crainte du peuple, le grand prêtre qui appartenait à cette secte devait en passer par les règles qu'avaient formulées et que maintenaient les pharisiens. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 4. Enfin, la veille de la fête, le grand prêtre ne prenait qu'un repas léger, pour éviter de céder au sommeil pendant la nuit et de contracter quelque souillure légale. Des prêtres se tenaient d'ailleurs auprès de lui, afin de l'aider à rester éveillé. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 4. — A partir de minuit, il se livrait à des ablutions multipliées du corps, des mains et des pieds, ablutions également imposées à tous les prêtres qui devaient prendre part aux cérémonies. *Yoma*, III, 3; IV, 5. Le texte du Lévitique, XVI, 4, 24, ne parle que de deux ablutions du corps pour le grand prêtre, l'une au commencement, l'autre à la fin du rite sacré.

3° *Les vêtements.* — Le grand prêtre devait porter pendant la cérémonie la tunique, les caleçons, la ceinture et la tiare de lin. Lev., XVI, 4.

4° *Les victimes.* — Outre les victimes du sacrifice quotidien, offertes ce jour-là comme tous les autres jours de l'année, la liturgie de la fête de l'Expiation en exigeait de différentes sortes. Ces victimes étaient deux boucs pour le sacrifice d'expiation, un bélier pour l'holocauste, un taureau offert pour le compte du grand prêtre et de sa maison, et sept agneaux d'un an. On joignait une offrande de fleur de farine pétrie dans l'huile, dont trois parts avec le taureau, deux parts avec le bélier et une part avec chacun des sept agneaux. Lev., XVI, 5-7; Num., XXIX, 8-11. — Le grand prêtre commençait par tirer au sort celui des deux boucs qui serait immolé. Puis il sacrifiait le taureau qui servait de victime expiatoire pour lui et pour sa maison. Lev., XVI, 11. Il convenait, en effet, que le pontife fût purifié de ses propres fautes, avant de s'employer à la purification des autres. Hebr., VII, 27.

5° *L'entrée dans le Saint des saints.* — Après ce premier sacrifice, le grand prêtre, muni de charbons ardents et de parfums, pénétrait à l'intérieur du voile qui fermait le Saint des saints, et faisait brûler le parfum de manière que la fumée s'élevât au-dessus du *kappôrét*, ou propitiatoire qui recouvrait l'arche d'alliance. Voir t. I, col. 913. Le pontife ne pénétrait dans le Saint des saints que ce jour-là. Hebr., VII, 7; Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 7. Le texte sacré lui donnait l'assurance que, malgré le voisinage de la majesté de Jéhovah, il ne mourrait pas. Lev., XVI, 13. Le parfum symbolisait l'adoration et la prière, sans lesquelles on ne peut s'approcher du Très-Haut ni se le rendre propice. L'entrée du grand prêtre dans le Saint des saints, en cette seule fête au cours de toute l'année, caractérisait la solennité de l'Expiation. Il est remarquable que, dans l'Ancien Testament, Dieu tenait l'homme à distance, même quand celui-ci venait lui présenter ses adorations et ses actions de grâces. Il ne lui permettait d'approcher davantage que quand l'homme venait implorer sa miséricorde. C'était comme un prélude aux épanchements du Rédempteur futur en faveur des pauvres pécheurs. — Allant prendre ensuite du sang du taureau immolé pour ses propres péchés, le pontife revenait en asperger avec son doigt le propitiatoire, à sept reprises. Ce sang, versé à cause de ses propres péchés et répandu sur le propitiatoire, était comme le garant de l'expiation offerte par le pontife, pécheur comme les autres hommes, et du pardon accordé par le Seigneur. — Retournant au sanctuaire, il égorgeait le bouc désigné par le sort, et revenait avec son sang faire une nouvelle aspersion du propitiatoire, « à cause des impuretés des enfants d'Israël, et de toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché. » Lev., XVI, 16. — Dans le sanctuaire, où ne devait se trouver personne, sans doute pour empêcher qu'on n'aperçût l'intérieur du Saint des saints quand le voile était soulevé, le grand prêtre poursuivait les cérémonies : aspersion du sanctuaire d'abord avec le sang du taureau, pour le compte du grand prêtre; puis avec le sang du bouc, pour le compte du peuple; purification des cornes de l'autel avec le sang des deux victimes; aspersion sept fois répétée autour de l'autel avec le même sang. Lev., XVI, 17-19.

6° *Le bouc émissaire.* Voir t. I, col. 1871-1876. — Le grand prêtre, faisant approcher le bouc qui n'avait pas été immolé, lui posait les deux mains sur la tête et confessait tous les péchés d'Israël. Le Talmud, *Yoma*, VI, 2, nous a conservé une formule de confession qui servait en cette circonstance : « Seigneur, votre peuple, la maison d'Israël, vous a offensé, s'est révolté, a péché contre vous. Je vous en prie, Seigneur, pardonnez maintenant les fautes, les révoltes, les péchés dont ils se sont rendus coupables, et par lesquels votre peuple, la maison d'Israël, s'est levé contre vous et vous a offensé, ainsi qu'il est écrit dans la loi de Moïse, votre serviteur : En ce jour l'expiation sera sur vous, afin de vous purifier de tous vos péchés devant le Seigneur, et vous redeviendrez purs. — Et les prêtres et le peuple qui se tenaient dans les parvis, en entendant le premier mot sortir de la bouche du grand prêtre, s'inclinaient, adoraient, se prosternaient à terre sur leurs faces et disaient : Béni soit le nom glorieux de son règne dans les siècles des siècles! » — Après que le grand prêtre avait ainsi déchargé sur la tête du bouc émissaire le fardeau des iniquités d'Israël, on conduisait l'animal dans le désert. Lev., XVI, 21, 22. Voir t. I, col. 1872.

7° *La conclusion.* — Après le départ du bouc émissaire, le grand prêtre offrait son holocauste et celui du peuple. Puis l'on emportait hors du camp pour les brûler le taureau et le bouc expiatoires. Lev., XVI, 23-27. Pendant ce temps, le grand prêtre lisait au peuple une partie de la Loi dans le parvis des Femmes, de manière que personne ne pût à la fois entendre la lecture et voir brûler le bouc. *Yoma,* VII, 2. — Toutes les cérémonies de ce jour ne purent toujours s'accomplir dans la forme prévue par le Lévitique. Par exemple, dans le second Temple, où l'arche d'alliance ne se trouvait plus, les aspersions de sang et la combustion des parfums se faisaient sur une pierre qui remplaçait l'arche. La cérémonie devait être exécutée par le grand prêtre consacré pour succéder à son père dans le sacerdoce. Lev., XVI, 32. Dans les derniers temps, la succession des grands prêtres cessa d'être conforme à la Loi, et cependant ce fut toujours le grand prêtre en exercice, sauf les cas de force majeure, qui présida à la fête de l'Expiation. Enfin l'on entoura d'un bon nombre de pratiques accessoires le rituel de la fête, tel que l'avait fixé le Lévitique. Les prescriptions mosaïques ne cessèrent pourtant pas d'être respectées dans ce qu'elles avaient d'essentiel. Jusqu'au soir de la fête, après le soleil couché, on s'interdisait rigoureusement six choses : le manger, le boire, l'ablution, l'onction, l'usage du mariage et celui des chaussures de peau. La nuit venue, on se livrait aux festins et à la joie. *Siphra,* fol. 252, 2. — En dehors du Pentateuque, il n'est plus fait mention, dans l'Ancien Testament, de la fête de l'Expiation. L'Épître aux Hébreux, Philon et Josèphe sont les premiers à en parler après le Lévitique. Ce silence ne prouve rien contre la célébration annuelle de la solennité. Il est probable, au contraire, que si l'on avait eu à la reprendre à la suite d'une interruption quelconque, il serait parlé quelque part de ce retour aux prescriptions mosaïques.

8° *L'effet produit.* — Le texte du Lévitique, XVI, 16, 19, 33, dit expressément que l'expiation est faite à cause des transgressions et des péchés des enfants d'Israël. S'il y a expiation, il y a donc pardon des péchés. Saint Thomas, après avoir dit que la fête de l'Expiation était instituée « en mémoire du bienfait accordé par Dieu à son peuple, quand il lui avait pardonné, à la prière de Moïse, le péché commis par l'adoration du veau d'or », *Summ. theol.,* $1^a 2^{æ}$, q. 102, a. 4, ad 10, ajoute ensuite, a. 5 ad 6, que les expiations pour les péchés faisaient partie des sacrements de l'ancienne Loi. Les boucs figuraient l'impureté; le bouc émissaire, chassé au désert, portait la peine méritée par les péchés du peuple; l'immolation de l'autre bouc et du taureau hors du camp convenait à l'expiation des péchés graves et nombreux. Tous ces animaux d'ailleurs étaient la figure de Jésus-Christ, qui devait mourir pour expier les péchés des hommes. Tertullien, *Advers. Judæos,* XIV, t. II, col. 640, avait déjà expliqué le symbole dans ce dernier sens. Voir aussi *Advers. Marcion.,* III, 7, t. II, col. 331; *Epist. Barnab.,* 7, t. II, col. 743; S. Justin martyr, *Advers. Thryphon.,* 40, t. VI, col. 563. — La fête de l'Expiation, comportant non seulement des cérémonies rituelles, mais en même temps le jeûne, la componction du cœur et la remise du péché, n'avait rien d'analogue dans les religions païennes, où les purifications consistaient en simples formalités extérieures. — Voir J. Buxtorf, *Synagoga judaica,* c. XXIX, in-8°, Bâle, 1680, p. 553-563; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 246-255; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., 1848, t. II, *Versöhnungstag,* p. 655-660; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 664-698; Elcan Durlacher, *Erech hatephiloth, ou Prières (rituel) de toutes les grandes fêtes à l'usage des Israélites du rite allemand* (texte hébreu et traduction française en regard), 10 in-8°, Paris, 1852-1857, t. III, IV et V.

H. LESÊTRE.

EXPLORATEUR. Il est plusieurs fois question dans l'Écriture d'hommes que la Vulgate appelle *exploratores,* Num., XIIII, 26, etc., et qui étaient chargés d'« explorer » (*explorare*), Num., XXIII, 22, etc., un pays en qualité d'espions pour en rendre compte à ceux qui les envoyaient. Voir ESPION, col. 1966.

EXTERMINATEUR. Voir ABADDON.

EXTRÊME-ONCTION, sacrement de la Loi nouvelle institué pour le soutien spirituel et le soulagement corporel des malades.

1° D'après le concile de Trente, sess. XIV, *De extrem. unct.,* I, le sacrement de l'extrême-onction a été figuré par Notre-Seigneur quand, sur son ordre, les Apôtres « oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient ». Marc., VI, 13. On employait l'huile pour guérir les blessures. Is., I, 6; Luc., X, 34. Cf. Babyl., *Joma,* fol. 77, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, VI, 5. Voir HUILE. Mais ce n'est pas en envoyant ses Apôtres oindre et guérir les malades que Notre-Seigneur institua le sacrement, puisque les Apôtres, n'étant pas encore prêtres, n'auraient pu l'administrer, et que les malades, n'étant pas baptisés, n'auraient pu le recevoir.

2° L'Évangile n'indique pas en quelle circonstance le sacrement fut institué; mais saint Jacques, V, 14-15, le mentionne de la manière la plus explicite : « Quelqu'un de vous est-il malade ? qu'il fasse venir les prêtres de l'Église et que ceux-ci prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade, le Seigneur le soulagera, et, s'il a des péchés, ils lui seront remis. » Dans ce texte sont énumérés toutes les conditions du sacrement. — 1° *Le sujet.* C'est un chrétien, *quis in vobis :* par conséquent celui qui n'est pas entré dans la communauté chrétienne par le baptême ne peut recevoir l'extrême-onction. Ce chrétien est malade, ἀσθενεῖ, *infirmatur.* Le verbe grec suppose, non la simple indisposition, mais la maladie sérieuse, Hippocrate, *Vet. med.,* 12, qui a pour effet principal la perte des forces et l'acheminement vers la mort. Act., XIX, 12. D'ailleurs saint Jacques, au verset suivant, appelle le malade κάμνων, ce qui indique un homme que le mal fatigue assez gravement. Le concile de Trente, *ibid.,* III, s'en tient au sens général des expressions de l'Apôtre, quand il déclare que l'extrême-onction doit être « administrée aux malades, mais surtout à ceux qui sont si dangereusement abattus, qu'ils semblent arrivés à la fin de leur vie ». La gravité de la maladie suffit donc, sans le danger extrême, pour légitimer l'administration du sacrement. Telle est bien la pensée de saint Jacques. — 2° *Le ministre.* L'apôtre dit d'appeler les prêtres de l'Église, et, d'après le concile, le mot πρεσϐυτέροι n'a pas ici simplement le sens d'anciens ou de chefs, mais celui de ministres sacrés, évêques ou prêtres. L'Apôtre parle de prêtres au pluriel. Dans les premiers siècles, le sacrement a été souvent administré par plusieurs prêtres à la fois. *Concil. Cabillonense,* XLVIII, dans Labbe, *Collect. Concil.,* t. VII, p. 1283; Chardon, *Histoire des sacrements,* Paris, 1874, p. 749-750. Mais on n'a jamais regardé comme essentielle à la validité du sacrement la présence de plusieurs prêtres; car ceux qui n'ont qu'un seul prêtre à leur disposition seraient privés de l'extrême-onction. Le prêtre qui l'administre seul agit alors « par la vertu de toute l'Église ». S. Thomas, *Summ. cont. Gent.,* IV, 73. — 3° *Les cérémonies.* Tout d'abord, les prêtres doivent prier sur le malade, ἐπ' αὐτὸν, expression qui suppose une prière faite directement pour le malade et accompagnée d'une imposition des mains. Ensuite ils doivent l'oindre d'huile. L'huile est ici employée comme dans la confirmation, et comme l'eau dans le baptême ou le pain et le vin dans l'eucharistie, en tant que signe sensible de l'effet que produira le sacrement. De même que l'huile adoucit les plaies corporelles et fortifie les membres, ainsi l'extrême-

onction produira sur l'âme des effets bienfaisants. L'huile signifie en particulier, dit le Concile, « la grâce du Saint-Esprit dont l'âme du malade reçoit l'onction invisible. » — 4° *Les effets.* Saint Jacques en indique trois. — 1. « La prière de la foi sauvera le malade. » Cette prière de la foi n'est pas une prière dépendant de la foi du ministre, mais celle qui tire sa valeur de la foi de l'Église, dont le prêtre n'est ici que l'organe. Cette prière suppose aussi la foi dans le malade, et plus cette foi est grande, plus la prière est efficace. Elle « sauvera le malade » quant à l'âme, mais non pas nécessairement quant au corps; autrement l'extrême-onction rendrait l'homme immortel. — 2. « Le Seigneur le soulagera, » ἐγερεῖ, littéralement « l'éveillera », l'excitera, le mettra debout, lui qui était κάμνων, couché par le mal. Le concile explique ainsi ce mot : le sacrement « soulage et affermit l'âme du malade, en excitant en lui une grande confiance dans la divine miséricorde; ainsi soutenu, le malade supporte plus aisément les inconvénients et les fatigues de la maladie; il résiste plus facilement aux tentations du démon et à ses embûches; et parfois il obtient la santé du corps, quand elle est utile au salut de l'âme ». Ce second effet vise donc l'âme directement, et atteint le corps indirectement et conditionnellement. — 3. « S'il a des péchés, ils lui seront remis. » Il s'agit ici, d'après saint Thomas, *ibid.*, des péchés dont l'homme ne peut se purifier par la pénitence, parce qu'il n'a plus ni conscience ni souvenir, et aussi des péchés quotidiens dont la vie présente ne saurait être exempte. Le concile ajoute que le sacrement « efface les fautes qui sont encore à expier et les restes du péché ». — 5° *L'usage.* Saint Jacques suppose un rite sacramentel déjà existant, et il le rappelle au même titre que les autres pratiques religieuses dont il fait mention dans ce passage de son Épître, la prière, le chant des psaumes, la confession des péchés, la correction fraternelle. — Il n'est pas question de l'extrême-onction dans les autres livres du Nouveau Testament; mais ce silence n'infirme en rien la valeur de la mention qu'en fait saint Jacques, parce que les Apôtres ne traitaient, dans leurs Épîtres, que les sujets imposés par les circonstances. On ignore si les chrétiens de l'époque apostolique recevaient ce sacrement toutes les fois qu'ils étaient gravement malades. Néanmoins on conclut légitimement du texte de saint Jacques que l'extrême-onction peut se réitérer. Autrement le malade guéri une première fois serait privé du bienfait du sacrement quand une nouvelle maladie vient mettre ses jours en danger. H. LESÊTRE.

ÉZÉCHIAS. Hébreu : *Ḥizqiyyâh*, *Ḥizqiyyâhû* et *Yeḥizqiyyâhû*, « celui que Jéhovah fortifie » Septante : Ἐζεκίας. Nom d'un roi de Juda et de trois autres Israélites. Voir aussi HEZÉCIAS, t. III, col. 201.

1. ÉZÉCHIAS (sur les monuments cunéiformes : *Ha-za-qi-ya-hu Ya-hu-da-ai*), fils et successeur d'Achaz, roi de Juda. IV Reg., XVI, 20. Sa mère se nommait Abia. Voir t. I, col. 41. Un ancêtre du prophète Sophonie, qui paraît être le même qu'Ézéchias roi de Juda est appelé Ézécias dans la Vulgate, Soph. I, 1. Voir ÉZÉCHIAS, col. 2162. Il avait vingt-cinq ans lorsqu'il monta sur le trône, et il régna vingt-neuf ans. Son règne commencé la troisième année d'Osée, roi d'Israël, dura de 726 à 697, selon la chronologie communément reçue, ou bien de 729 à 688, suivant une autre supputation. Il fut réparateur et agréable au Seigneur, et il ressembla à celui de David, le roi selon le cœur de Dieu. IV Reg., XVIII, 1-3; II Par., XXIX, 1-2. Les événements qui le remplirent sont racontés avec plus ou moins d'ampleur dans les récits parallèles du IVe livre des Rois et du IIe des Paralipomènes. L'auteur de ce dernier, d'après son plan particulier, insiste sur les réformes religieuses d'Ézéchias et passe rapidement sur les événements civils et politiques. Le premier narrateur, au contraire, se borne à indiquer la restauration du culte et retrace longuement l'histoire politique du règne.

I. RÉFORMES RELIGIEUSES. — 1° *Purification du Temple.* — Ézéchias se montra toujours fermement attaché au culte de Jéhovah, et dès le début de son règne, par une décision prompte, qu'il exécuta sans recourir à aucune mesure de rigueur, il répara les ruines religieuses accumulées par son père. A peine sur le trône depuis un mois, il rouvrit les portes du Temple, fermées par Achaz, II Par., XXVIII, 24, et il les fit couvrir de lames d'or. IV Reg., XVIII, 16. Il convoqua les prêtres et les lévites. Quand ils furent assemblés sur la place qui était proche de la porte orientale du Temple, il leur adressa un discours et les exhorta à purifier la maison de Jéhovah et à enlever les immondices qui souillaient le sanctuaire. Nos pères, dit-il en substance, ont commis une grande faute et une grave offense envers le Seigneur en abandonnant son culte et en s'éloignant de son tabernacle. Les portes du vestibule ont été fermées, les lampes éteintes, l'encens a cessé de brûler, et les holocaustes n'ont plus été offerts au Dieu d'Israël. Ces crimes ont enflammé la colère de Jéhovah contre Juda et Jérusalem, et le Seigneur a livré son royaume infidèle à la destruction, à la ruine et à la moquerie. Les hommes ont péri par le glaive, les femmes et les enfants ont été emmenés en captivité. Ces tristes effets sont encore visibles à tous les yeux. Afin de réparer ces désastres et de détourner les nouveaux coups réservés aux coupables par la colère du Très-Haut, le pieux roi a résolu de rétablir l'alliance d'Israël avec Jéhovah, son Dieu. Il fait donc appel au zèle des ministres sacrés pour la restauration du culte divin, dont ils sont chargés. II Par., XXIX, 3-11. Les prêtres et les lévites de Jérusalem exécutent avec empressement les ordres du roi. Les lévites purifient les parvis; les prêtres pénètrent dans le sanctuaire et en enlèvent les impuretés, qu'ils déposent dans le vestibule et que les lévites jettent dans le Cédron. Ce travail, commencé le premier de nisan, dura seize jours entiers : huit jours furent employés à la purification des parvis, et les huit autres à celle du sanctuaire. Lorsqu'il fut achevé, les prêtres en prévinrent le roi et lui annoncèrent que l'autel des holocaustes, la table de proposition et tous les vases sacrés, que son père avait profanés, étaient remis en place. II Par., XXIX, 12-19. — Dès le matin du dix-septième jour, Ézéchias célébra avec les princes de Jérusalem la solennité publique de la purification du Temple. Il fit offrir des sacrifices : sept taureaux, sept béliers et sept agneaux furent immolés en holocauste; sept boucs furent tués pour les péchés d'Israël. La musique sacrée, organisée par David, avait été rétablie, et pendant l'oblation des sacrifices les lévites chantèrent les louanges de Jéhovah et les prêtres sonnèrent des trompettes et jouèrent des instruments. Le roi et tous ceux qui étaient à ses côtés se prosternèrent ensuite et adorèrent le Seigneur. Ézéchias ordonna encore aux lévites de chanter quelques cantiques de David et d'Asaph. Il invita aussi le peuple à offrir des sacrifices de toute sorte : victimes pacifiques, victimes d'action de grâces et holocaustes. Les assistants répondirent à ce désir : soixante-dix taureaux, cent béliers, deux cents agneaux, furent brûlés en holocauste; six cents bœufs et trois mille moutons furent immolés comme victimes pacifiques et d'action de grâces. Les prêtres en état de remplir les fonctions sacerdotales n'étant pas assez nombreux pour suffire à tant de sacrifices et en particulier pour dépouiller les animaux destinés à l'holocauste, les lévites, qui étaient là en grand nombre, durent les aider. Le culte divin fut ainsi complètement rétabli à Jérusalem, à la grande joie du roi et du peuple. II Par., XXIX, 20-36.

2° *Reprise de la solennité de la Pâque.* — La fête de la Pâque n'ayant pu être célébrée à sa date régulière, le 15 nisan, Ézéchias décida, avec les princes de Juda et les notables de Jérusalem, qu'elle serait solennisée cette

année au milieu du second mois. La loi, Num., IX, 6-13, autorisait ce délai pour les particuliers qu'une impureté légale ou un voyage avaient empêchés d'accomplir leur devoir au jour fixé. Dans les circonstances extraordinaires où on se trouvait, on se crut en droit d'appliquer exceptionnellement cette règle au peuple entier. Ézéchias fit donc convoquer la foule pour le quatorzième jour du second mois. Il dépêcha des courriers, non seulement dans son royaume, mais encore dans toute l'étendue de celui d'Israël, de Bersabée à Dan. Ces courriers étaient porteurs d'un message royal, qu'ils publièrent à travers Israël et Juda. Ce message invitait les Israélites à revenir au culte du Dieu de leurs pères. Pour les y décider, le roi rappelait le châtiment récent, c'est-à-dire la dévastation du royaume de Juda par Théglathphalasar, II Par., XXVIII, 20, qu'avait attiré sur eux leur infidélité passée, et il leur adressait au nom de Jéhovah les promesses les plus consolantes pour l'avenir. On se moqua des courriers d'Ézéchias, et on les insulta dans les tribus d'Éphraïm, de Manassé et de Zabulon. Seuls quelques Israélites des tribus d'Aser, de Manassé, de Zabulon et d'Issachar répondirent à l'invitation du roi de Juda et vinrent à Jérusalem. Mais, par un effet de la grâce du Seigneur sur les âmes, tous les habitants du royaume de Juda n'eurent à ce sujet qu'un seul cœur et entendirent l'appel de leur roi et de leurs princes. — Au second mois, une foule nombreuse se trouva donc rassemblée à Jérusalem pour célébrer la Pâque. Avant d'immoler l'agneau pascal, elle renversa les autels païens, qui avaient été élevés sous Achaz à tous les coins de Jérusalem, II Par., XXVIII, 24, et les jeta dans le Cédron. Les prêtres et les lévites s'étaient purifiés, afin de remplir convenablement leurs fonctions. Comme les assistants n'étaient pas tous purs, les lévites présentèrent aux prêtres le sang des victimes. La plupart des Israélites n'étaient pas en état de manger l'agneau pascal. Ézéchias crut pouvoir passer outre, et il les autorisa à prendre part à la fête. Il pria pour eux et demanda à Dieu de leur pardonner cette infraction légale en raison de leurs bonnes dispositions. Jéhovah exauça la prière du roi. Les sept jours de la solennité furent célébrés avec une grande joie. Chaque jour on mangea le pain azyme, on offrit des sacrifices pacifiques, on chanta les louanges de Jéhovah, et les cantiques étaient accompagnés par le son des instruments de musique. Le roi adressa aux lévites d'affectueuses paroles de reconnaissance et d'encouragement. La foule voulut prolonger la fête sept autres jours. Ézéchias fournit alors mille taureaux et sept mille brebis; les princes donnèrent mille taureaux et dix mille brebis. Les prêtres, se purifiant en plus grand nombre, offrirent les sacrifices, et la joie de la foule fut extrême. Pareille solennité n'avait pas eu lieu à Jérusalem depuis la fête de la Dédicace du Temple, qui avait duré quinze jours. II Par., VII, 9. Au quatorzième jour, les prêtres et les lévites bénirent le peuple; leur prière pénétra jusqu'au ciel et fut exaucée. II Par., XXX, 1-27.

3° *Extirpation de l'idolâtrie et réorganisation du culte.* — De retour dans leurs maisons, les Israélites brisèrent les idoles, abattirent les bois sacrés, ruinèrent les hauts lieux et renversèrent les autels consacrés aux faux dieux. II Par., XXXI, 1. Ézéchias favorisait dans son royaume cette extirpation de l'idolâtrie. Il fit même mettre en pièces le serpent d'airain, élevé par Moïse, Num., XXI, 8 et 9, parce que les Israélites brûlaient devant lui de l'encens. IV Reg., XVIII, 4. Ce n'était pas une idole; mais, disent les rabbins, les Israélites s'égaraient à sa vue. Talmud de Jérusalem, *Aboda Zara,* III, 3, trad. Schwab, t. XI, Paris, 1889, p. 211. — Le pieux roi ne borna pas là ses réformes religieuses. Il reconstitua les classes de prêtres et de lévites, que David avait établies et qui avaient été désorganisées sous le règne d'Achaz, et il attribua à chacune d'elles un office propre. Il se chargea de fournir la matière des divers sacrifices qu'ordonnait la loi de Moïse, et il voulut qu'on la prît sur ses biens. L'offrande était considérable, car le nombre des victimes immolées dans le cours d'une année était assez élevé. Le roi donnait l'exemple avant le précepte, car il prescrivit en même temps à ses sujets de payer exactement aux prêtres et aux lévites, afin qu'ils pussent vaquer librement à leur ministère, les revenus marqués par la loi, les prémices et la dîme. Les habitants de la capitale obéirent aussitôt et avec empressement à l'ordre royal. Ceux des autres villes de Juda apportèrent la dîme de toutes leurs récoltes au troisième et au septième mois. Les offrandes formaient des monceaux, qui restaient exposés au grand air. Le roi, étant venu au Temple, les vit et bénit le Seigneur et le peuple d'une si grande abondance; mais il demanda pourquoi les offrandes étaient ainsi amoncelées. Le grand prêtre Azarias répondit que, chacun ayant pris sa part, il restait encore des dons, si généreusement apportés par le peuple. Pour conserver ce surplus, Ézéchias fit préparer dans le Temple des chambres qui serviraient d'entrepôts. On l'y déposa, et des lévites furent préposés les uns à sa garde, les autres à sa distribution. Ils rendaient compte de tout au roi et au grand prêtre. II Par., XXXI, 1-19.

4° *Activité littéraire; collection des Proverbes.* — Nous pouvons rattacher aux réformes religieuses d'Ézéchias ce que nous savons sur le soin qu'il fit prendre de rassembler des Proverbes de Salomon. Le recueil des Proverbes, XXV-XXIX, a été formé par « les hommes d'Ézéchias », qui ont ainsi réuni et transcrit une partie des trois mille sentences prononcées par Salomon. On a fait de ces hommes d'Ézéchias une sorte d'académie royale, qui s'occupait de littérature. Le Talmud leur attribuait la composition ou plus probablement la publication et l'édition d'Isaïe, des Proverbes, du Cantique et de l'Ecclésiaste. Voir CANON, col. 140. Les rationalistes se plaisent à faire d'Ézéchias un lettré, pénétré de la culture littéraire d'Isaïe et de Michée, ses contemporains. Ils attribuent à son siècle le grand travail littéraire qui devait produire ce que nous appelons les livres et les institutions de Moïse. De toutes ces suppositions il n'y a rien à retenir, sinon que le second livre du Psautier hébraïque aurait peut-être été compilé du temps d'Ézéchias. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1896, t. II, p. 334.

En accomplissant ces réformes religieuses, Ézéchias fit ce qui était bon, droit et vrai devant Jéhovah. Parce qu'il cherchait Dieu de tout son cœur, il restaura suivant les règles tout le service du Temple. Il avait mis toute son espérance en Jéhovah, et sous ce rapport il n'eut pas son pareil avant ou après lui parmi les rois de Juda. Il demeura fidèle au Seigneur et ne s'écarta pas de ses voies; il observa tous les préceptes de la loi. C'est pourquoi le Seigneur était avec lui, et il prospérait dans toutes ses entreprises. IV Reg., XVIII, 5-7; II Par., XXXI, 20 et 21.

II. ÉVÉNEMENTS POLITIQUES. — 1° *Premiers actes et premiers succès.* — Dès le début de son règne, Ézéchias résolut de rendre son royaume entièrement indépendant. Son père Achaz s'était soumis comme vassal au roi de Ninive, et il avait acheté par des présents le secours de Théglathphalasar pour le délivrer de la ligue formée contre lui par Phacée, roi d'Israël, et Rasin, roi de Syrie. IV Reg., XVI, 7-9. Voir t. I, col. 133-134. Depuis lors Samarie avait été prise par Salmanasar; les armées de l'Égypte et du roi de Gaza avaient été défaites à Raphia par Sargon; la ville d'Azot avait été conquise et les cités philistines dévastées par le tartan d'Assyrie. La puissance ninivite enfermait donc la Palestine comme dans un cercle de fer. Cette situation si défavorable n'abattit pas le courage d'Ézéchias. Le roi de Juda secoua le joug des Assyriens et ne voulut plus leur être asservi; il cessa de payer le tribut. IV Reg., XVIII, 7. On ignore la date de cet événement. On peut penser qu'Ézéchias vit dans la mort de Sargon, survenue en 705, une occasion favorable de rompre les liens de vassalité qui l'attachaient à Ninive. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,*

6e édit., 1896, t. IV, p. 12. — Une autre entreprise heureuse d'Ézéchias fut sa victoire sur les Philistins; il les refoula jusqu'à Gaza, à l'extrémité méridionale de leur territoire, qu'il dévasta complètement et dont il détruisit les forteresses. IV Reg., XVIII, 8.

2° *Discussion sur l'ordre des autres événements du règne.* — Nous possédons deux récits parallèles et presque identiques de la suite de l'histoire politique d'Ézéchias. Celui qui fait partie des prophéties d'Isaïe, XXXVI-XXXIX, est contemporain; le second, qui se lit IV Reg., XVIII, 13-XX, 19, doit être postérieur en date et ajoute au précédent un certain nombre de détails tirés d'autres sources et adaptés au but de l'auteur. Or, dans les deux narrations, la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach-Baladan sont racontées après l'invasion de Sennachérib et la déroute de son armée. Des historiens modernes acceptent encore cet ordre de faits. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. VI, Paris, 1888, p. 297-298; Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. III, Paris, 1891, p. 114-118; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 5e édit., Paris, 1893, p. 478. Mais plusieurs commentateurs catholiques placent la maladie d'Ézéchias et l'ambassade qui la suivit un certain nombre d'années avant l'invasion assyrienne. Divers indices montrent qu'il y a dans les deux narrations interversion des faits. Isaïe, XXXVIII, 6, prédit au roi qu'il le délivrera, lui et sa capitale, de la main des Assyriens; or il n'y eut sous le règne d'Ézéchias qu'une seule invasion assyrienne, racontée Is., XXXVI et XXXVII. Le même prophète, XXXVIII, 3, annonce à Ézéchias une prolongation de vie de quinze ans. Or la durée totale du règne fut de vingt-neuf ans, IV Reg., XVIII, 2, et le roi occupait le trône depuis quatorze ans quand cette promesse lui fut faite. Is., XXXVI, 1. Si Ézéchias monta sur le trône en 727, cette prédiction eut lieu vers 713. Mais il est certain que Sennachérib ne devint roi d'Assyrie qu'en 705, et que le désastre de son armée se produisit devant Jérusalem en 701. Voir col. 732. Enfin, au cours de la guerre assyrienne, Ézéchias dut vider ses trésors pour apaiser Sennachérib. IV Reg., XVIII, 14-16. Si l'ambassade babylonienne était postérieure, il n'aurait pu montrer avec ostentation aux envoyés ses trésors pleins. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 185-186; J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam,* t. II, 1887, p. 29, 33 et 53; Mgr Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie,* Paris, 1892, p. 475-476; Fillion, *La Sainte Bible,* t. II, 1890, p. 668, et t. V, 1894, p. 416; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* t. II, Paris, 1897, p. 234-235. La raison de cette interversion semble avoir été l'intention d'Isaïe de grouper les faits avec les prophéties qui s'y rapportent. Le groupement une fois réalisé fut suivi plus tard par l'auteur du quatrième livre des Rois.

3° *Maladie et guérison d'Ézéchias.* — La date de ces événements, qui est vaguement indiquée Is., XXXVIII, I, a été déplacée et se trouve Is., XXXVI, I. La quatorzième année du règne d'Ézéchias ne peut se rapporter à l'invasion assyrienne, qui, d'après les monuments, arriva en 701; elle convient bien à la maladie du roi, dont la vie fut prolongée de quinze ans et qui régna vingt-neuf ans. J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam,* t. I, p. 596-597; Fillion, *La Sainte Bible,* t. V, p. 409. Il arriva donc alors qu'Ézéchias fut atteint d'une maladie mortelle, la peste, le charbon ou quelque pustule maligne. Isaïe vint de la part de Jéhovah lui annoncer qu'il mourrait et lui recommander de mettre ordre à ses affaires. En apprenant ainsi que la vie, à laquelle il tenait, allait lui être enlevée subitement, du matin au soir, comme une tente roulée, comme le fil que coupe le tisserand, en pleine maturité, le roi se tourna vers la muraille et pria le Seigneur. Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin,* X, 2, trad. Schwab, t. XI, Paris, 1889, p. 48. Il lui rappela ses sentiments constants de religion et sa parfaite obéissance à toutes ses volontés. Il croyait être l'ami de Dieu. Or la longue durée de la vie était la principale des faveurs temporelles par lesquelles le Seigneur récompensait la piété des hommes envers lui. D'ailleurs Ézéchias n'avait peut-être pas encore de fils qui pût lui succéder, puisque Manassé n'était pas né. Confiant dans le Seigneur, il demanda discrètement de vivre. Il craignait d'entrer dans le séjour des morts, et il regrettait de ne plus voir Jéhovah dans son sanctuaire. Sa prière, accompagnée de larmes et de gémissements, fut exaucée, et Isaïe n'avait pas dépassé le milieu de la cour intérieure du palais, que le Seigneur lui ordonnait de retourner sur ses pas et d'annoncer au roi sa prochaine guérison. Dans trois jours Ézéchias ira au Temple remercier son bienfaiteur, et sa vie sera prolongée de quinze années. Isaïe ajouta la promesse de la délivrance des mains du roi d'Assyrie. Le prophète fit mettre sur l'ulcère du roi un cataplasme de figues, qui hâta la guérison. Tout confiant qu'il était en la parole de Dieu, Ézéchias cependant demanda un signe de la vérité des prédictions d'Isaïe. Pour répondre à ce pieux et légitime désir, Dieu opéra le miracle du recul de l'ombre sur le cadran solaire. Voir col. 25-28. IV Reg., XX, 1-11; II Par., XXXII, 24; Is., XXXVIII, 1-8, 21 et 22. Isaïe, XXXVIII, 9-20, reproduit seul le cantique composé par Ézéchias en reconnaissance de sa guérison. Le roi y exhale tour à tour, en des accents doux et plaintifs, la douleur et la joie. Dieu l'a délivré de la mort et a changé son amertume en allégresse. Il vivra encore, et il chantera avec les vivants la louange de son divin bienfaiteur dans son saint Temple.

4° *Ambassade de Mérodach-Baladan.* — L'heureuse guérison d'Ézéchias fut connue du roi de Babylone, détrôné par Sargon. Mérodach-Baladan, probablement pendant son règne de quelques mois, en 703 ou 702, envoya à Jérusalem une ambassade pour féliciter Ézéchias de sa guérison et se renseigner sur le miracle qui en avait été le signe. II Par., XXXI, 31. Ce ne devait être qu'un prétexte, et il est fort vraisemblable que le principal but de cette ambassade était pour Mérodach-Baladan de se ménager dans le roi de Juda, qui avait secoué le joug de l'Assyrie, un allié utile contre Sennachérib, l'ennemi commun. Ézéchias fit un accueil empressé aux ambassadeurs babyloniens, à qui il rendit de grands honneurs. Il succomba même au vain désir d'étaler à leurs yeux la magnificence de ses trésors en or, argent, aromates et huiles de senteur, et la force de son arsenal et de ses armements. C'était se confier plus dans les ressources humaines que dans le secours divin. Jéhovah, qui défendait à son peuple toute alliance avec les étrangers, chargea Isaïe de réprimander le roi de Juda. En punition de son ostentation, le prophète prédit à Ézéchias que les biens dont il était si fier seraient un jour transportés à Babylone, et que ses descendants seraient esclaves ou eunuques dans le palais royal de cette ville. Ézéchias se soumit humblement à la punition, et il remercia Dieu de ne l'avoir pas frappé personnellement et de lui avoir même épargné la vue de ces malheurs. IV Reg., XX, 12-19; II Par., XXXII, 25 et 26; Is., XXXIX, 1-8. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 10-13.

5° *Invasion de Sennachérib.* — Bientôt après cette ambassade, Sennachérib, roi d'Assyrie, fit une expédition contre l'Asie occidentale et l'Égypte. Son dessein était de renverser la coalition formée contre lui par les rois d'Ascalon, de Sidon et de Juda, de faire rentrer sous le joug ces vassaux rebelles, et enfin de terrasser le pharaon d'Égypte, qui soufflait le feu de la rebellion. D'après les documents assyriens, cette expédition eut lieu en 701. Le récit que Sennachérib lui-même en a fait dans le prisme hexagone de Taylor nous apprend que la campagne contre Juda n'en fut qu'un épisode. Après avoir soumis Ascalon et les villes qui en dépendaient (voir t. I, col. 1063), Sennachérib attaqua Accaron, dont les habitants avaient livré à Ézéchias Padi, le roi qui avait été mis à leur tête

par les Assyriens, et que le roi de Juda tenait en prison à Jérusalem. Quand, après la défaite de l'armée de secours envoyée par les Égyptiens, il eut pénétré dans cette ville, il fit mettre à mort les principaux chefs et vendre comme esclaves la plupart des habitants. Ézéchias rendit alors la liberté à Padi, qui fut rétabli sur son trône; mais il refusa nettement de faire sa soumission. Le roi d'Assyrie attaqua et prit toutes les villes fortes de Juda; il enleva d'immenses troupeaux et envoya en exil deux cent mille cent cinquante captifs de tout âge et de tout sexe, et il partagea entre trois rois philistins les districts qu'il avait pris dans le royaume de Juda. Ézéchias, se voyant enfermé à Jérusalem, « comme un oiseau dans sa cage, » résolut de traiter avec le vainqueur. D'ailleurs un parti puissant, qui trouvait insensée la résistance, le poussait à la soumission. Après la chute de Lachis, le roi de Juda envoya des ambassadeurs à Sennachérib. Il avouait ses torts et s'offrait à payer n'importe quelle imposition de guerre. Sennachérib exigea trois cents talents d'argent et trente d'or. Ézéchias donna tout l'argent qui se trouvait dans le Temple et dans ses propres trésors; il dut même détacher des battants des portes du Temple les lames d'or qu'il y avait attachées, pour les donner au roi d'Assyrie. IV Reg., XVIII, 14-16. Celui-ci ne se contenta pas de ce tribut de guerre; il exigea la reddition de Jérusalem et résolut d'en transporter les habitants dans une autre contrée. Devant des exigences si dures, le courage d'Ézéchias se ranima, et il se prépara à une résistance énergique. On décida dans un conseil de guerre de boucher les sources des fontaines qui étaient hors de la ville, pour que les assiégeants n'eussent pas d'eau, et en particulier la piscine supérieure de Gihon, dont les eaux furent amenées à Jérusalem par un canal souterrain à la fontaine de Siloé. II Par., XXXII, 30. On restaura les murs, dont on répara les brèches; on rebâtit de nouvelles tours et on reconstruisit Mello, la cité de David. Ézéchias arma ses guerriers, leur donna des chefs, et il réconforta leur courage par des paroles de confiance en Dieu. II Par., XXXII, 3-8. Informé de ces préparatifs, Sennachérib envoya à Jérusalem trois de ses premiers officiers, son tartan ou général en chef, son rab-saris ou grand chambellan, et son rab-šaqêh ou chef des échansons, avec une escorte imposante. Arrivés auprès des murs de la ville, ces ambassadeurs sommèrent le roi de venir conférer avec eux. Ézéchias envoya trois de ses premiers ministres. Le chef des échansons, parlant en hébreu, reprocha au roi de Juda sa présomption de compter sur l'appui du roi d'Égypte, roseau brisé, qui transperce la main de celui qui s'appuie sur lui. Joignant l'impiété à l'orgueil politique, il cria aux habitants de Jérusalem, qui écoutaient du haut des murailles, de ne pas espérer le secours de Jéhovah, dont les autels et les hauts lieux avaient été détruits par Ézéchias. D'ailleurs, ils ne sont ni assez nombreux ni assez forts pour résister aux armées de Sennachérib. Enfin Jéhovah lui-même appelle les Assyriens pour détruire son peuple. Les envoyés d'Ézéchias demandèrent au chef des échansons de changer de dialecte et de parler syriaque ou araméen, pour que le peuple n'entendît pas leur colloque. Le *rab-šaqêh* répondit grossièrement que Sennachérib l'avait envoyé parler à ce pauvre peuple, que le siége de Jérusalem réduirait bientôt à la triste nécessité de manger des excréments humains. Puis, redoublant d'insolence, il poussa les habitants de Jérusalem à se révolter contre Ézéchias. Qu'ils n'aient confiance ni en lui ni en Jéhovah! Ils n'échapperont pas à la main de Sennachérib, partout victorieux. Qu'ils se rendent à sa discrétion, et ils seront transportés dans une terre plus fertile que la leur. Le peuple de Jérusalem, obéissant aux ordres d'Ézéchias, contint son indignation et garda un noble silence. Les ministres du roi, les vêtements déchirés en signe de deuil, vinrent rendre compte de l'entrevue. Quand il eut entendu leur récit, Ézéchias déchira lui aussi ses vêtements, se couvrit d'un sac de pénitence et alla prier Dieu au Temple. Il envoya consulter Isaïe, dont les conseils ne lui avaient jamais fait défaut. Le roi mandait au prophète la gravité de la situation et lui demandait de prier Jéhovah de venger son honneur outragé, de punir les blasphémateurs de son nom et de venir au secours de son peuple en détresse. Isaïe releva le courage du roi, à qui il promit au nom du Seigneur la délivrance. Jéhovah enverra au roi d'Assyrie un esprit; Sennachérib apprendra une nouvelle qui le fera retourner dans son pays, où il périra par le glaive. Fortifié par ces paroles, Ézéchias ne répondit rien aux ambassadeurs assyriens, qui allèrent rejoindre leur roi à Lobna.

Ayant appris que Tharaca, roi d'Éthiopie, était en marche contre lui avec son armée, Sennachérib envoya une nouvelle ambassade à Ézéchias. Les envoyés devaient répéter au roi de Jérusalem le discours du *rab-šaqêh* et lui redire qu'il était inutile de se confier en la puissance de Jéhovah. Après avoir lu la lettre impie de Sennachérib, Ézéchias vint au Temple et déploya le rouleau devant Jéhovah, comme pour lui faire lire les injures lancées contre lui. Il avait foi en sa toute-puissance, à laquelle il remettait le soin de se manifester. Dieu répondit par la bouche d'Isaïe que la prière du roi était exaucée. Le prophète reprochait à Sennachérib ses blasphèmes, qui vont être enfin punis; il donnait à Ézéchias l'assurance que le sol de son royaume serait garanti pendant plusieurs années de l'invasion ennemie, et qu'il produirait ses fruits. Par la protection divine et en souvenir de David, le roi des Assyriens n'entrera pas à Jérusalem; il ne tirera pas même de flèches contre ses murailles; il ne montera pas à l'assaut et n'en fera pas le siége; mais il s'en retournera dans son royaume et fuira avec honte. La nuit suivante, l'ange du Seigneur vint dans le camp des Assyriens et y tua cent vinq-cinq mille hommes. Au point du jour, Sennachérib retourna à Ninive. IV Reg., XVIII, 13-XIX, 36; II Par., XXXII, 9-23; Is., XXXVI, 1-XXXVII, 37. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, p. 14-65; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. IV, Paris, 1885, p. 296-312.

6° *Derniers actes, mort, funérailles et sépulture d'Ézéchias.* — Ézéchias vécut encore quelques années après le désastre de l'armée assyrienne. Il s'endormit avec ses pères, et on l'ensevelit au-dessus des tombeaux des fils de David. Ses sujets lui firent de magnifiques funérailles. IV Reg., XX, 21; II Par., XXXII, 33. Son souvenir demeura chez les Juifs comme celui d'un roi pieux, d'un juste, qui restaura le culte de Dieu et que Dieu bénit dans toutes ses entreprises. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVIII, 19-25, et XLIX, 5, fait son éloge, et Judas Machabée demande au Seigneur de renouveler pour lui le prodige qu'il a accompli en faveur d'Ézéchias. II Mach., XV, 22. Les rabbins le tiennent pour un homme juste, bien que son père et son fils eussent été des impies. Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin*, X, 1, trad. Schwab, t. XI, Paris, 1889, p. 40. E. MANGENOT.

2. **ÉZÉCHIAS**, second fils de Naaria, descendant de Zorobabel. I Par., III, 23.

3. **ÉZÉCHIAS**, fils de Sellum, un des quatre chefs éphraïmites qui, après la défaite d'Achaz, prièrent les Israélites de renvoyer les captifs qu'ils avaient fait d'entre les guerriers de Juda. II Par., XXVIII, 12.

4. **ÉZÉCHIAS**, nommé dans la généalogie de Sophonie, I, 1, vraisemblablement le même que Ézéchias 1. La Vulgate écrit le nom Ézécias. Voir ÉZÉCIAS.

ÉZÉCHIEL. Hébreu : *Yeḥézq'êl*, « celui que Dieu rend fort; » Septante : Ἰεζεκιήλ. Nom d'un prophète et de deux autres Israélites.

1. ÉZÉCHIEL, le troisième des quatre grands prophètes (fig. 625).

I. Nom et origine. — Étymologiquement, Ézéchiel signifie, d'après les anciens : « Force de Dieu, » Origène, *Hom. I in Ezech.*, t. XIII, col. 672; cf. S. Jérôme, *In Ezech.*, l. XIV, c. XLVII, t. XXV, col. 471; ou, mieux, d'après les modernes : « Dieu [celui que Dieu] rend fort. »



625. — Le prophète Ézéchiel.
Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome, exécutées à Constantinople vers la fin du XIe siècle, et détruites par l'incendie qui suivit la mort de Pie VII. D'après N. M. Nicolai, *Della Basilica di San Paolo*, in-f°, Rome, 1815, pl. XV.

Gesenius, *Thesaurus*, p. 464. Voir A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. XIV. Il est possible que le prophète n'ait pris ce nom qu'après sa vocation. — Son histoire certaine n'est connue que par son livre. Il était fils de Buzi, un prêtre, et il fut prêtre lui-même. Ezech., I, 3. Peut-être descendait-il de Sadoc, car il le nomme complaisamment. Ezech., XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15, 16. On ne sait au juste ni de quel pays il était, ni en quelle année il était né.

II. Captivité, vocation, ministère. — Il n'avait guère que vingt-cinq ans environ, Ezech., I, 1, cf. 2, lorsque Jérusalem investie, s'étant rendue à Nabuchodonosor, il fut emmené en captivité avec le roi Jéchonias et la fleur de la nation, IV Reg., XXV, 12-17 : c'est ce qu'on appela depuis « la transmigration de Babylone ». Matth., I, 11, 12. Il se fixa à Tell-Abib (Vulgate : *Acervus novarum frugum*), près du fleuve Chobar. Tell-Abib, III, 15, est une localité qui n'est pas encore identifiée, mais on peut conclure des documents cunéiformes qu'elle était au sud-est de Babylone, dans le voisinage de Nippour. Les contrats découverts dans les ruines de cette dernière ville démontrent, par les nombreux noms juifs qui y figurent, que beaucoup des captifs de Nabuchodonosor s'étaient établis dans cette région. Le fleuve Chobar la traversait. C'était un large canal navigable, qui s'appelait en assyrien *nâru Kabaru*, comme l'attestent des contrats de Nippour, conservés maintenant au musée de Constantinople et déchiffrés en 1897. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, janvier 1898, p. 55. — Ézéchiel se maria, XXIV, 16, 18, et sa maison devint le rendez-vous des exilés, III, 15; XIV, 1; XX, 1 : c'est là qu'il reçut sa mission, c'est là qu'il exerça son difficile ministère. Plusieurs de ses prophéties sont datées. On peut donc tracer sûrement les grandes lignes de sa vie. Voici ce cadre :

5e jour du 4e mois de la 5e année de la transmigration sous Jéchonias (592).	I, 2; I-III, 15.
12e jour.	III, 16-VII.
5e jour, 6e mois, 6e année (591). . .	VIII-XIX.
10e jour, 5e mois, 7e année (590). .	XX-XXIII.
10e jour, 10e mois, 9e année (588). .	XXIV (XXV?).
12e jour, 10e mois, 10e année (587).	XXIX, 1-16 (XXX, 1-19).
7e jour, 1er mois, 11e année (586). .	XXX, 20-26.
1er jour, 3e mois, — — . .	XXXI.
1er jour, (?) — — . .	XXVI, 1 (XXVIII?).
5e jour, 10e mois, — — . .	XXXIII, 21 (XXXIV-XXXIX).
1er jour, 12e mois, — — . .	XXXII, 1-16.
15e jour, 12e mois, — — . .	XXXII, 17-32 (XXXIII, 1-20?).
10e jour, 1er mois, 25e année (572).	XL-XLVIII.
1er jour, 1er mois, 27e année (570).	XXIX, 17-21.

Reprenons. Il est appelé au ministère prophétique la cinquième année de sa captivité. Il avait trente ans probablement. J. Knabenbauer, *In Ezechielem*, Paris, 1890, p. 19-21. Il était sur les rives du Chobar, lorsque la gloire de Jéhovah lui apparut sur un char mystérieux et lui traça sa mission, qui fut d'annoncer sans crainte à la maison d'Israël, « maison irritante, » « tribus apostates, » la vengeance divine, des chants de deuil, des lamentations et des « hélas », I-III, 11. Il fut ensuite ramené par l'Esprit à Tell-Abib, parmi ses concitoyens, et il y resta en silence pendant sept jours, après lesquels la parole de Dieu lui révéla les responsabilités de vie et de mort que la charge reçue faisait peser sur lui. Telle fut son initiation à l'office de prophète. I-III, 21. — Il le remplit aussitôt. Étant sorti dans la vallée (Tell-Abib était sur la colline), il lui fut dit de s'enfermer dans sa maison et, lié, d'y rester muet; puis, au moment marqué, d'y parler. — *Prophéties symboliques*. — Il dessine la ville assiégée (Jérusalem) sur une brique, et, ayant placé entre elle et lui un plateau de fer, il se couche, le visage tourné et le bras tendu contre cette image, 390 (190?) jours sur le côté gauche, et après cela 40 jours sur le côté droit, ceux-ci pour les iniquités de Juda, ceux-là pour Israël. Autre symbole. Il coupe ses cheveux et sa barbe, et, en ayant fait trois parts, il brûle la première au milieu de la ville [dessinée], il frappe la seconde du glaive à l'entour, et la troisième il la jette au vent et la poursuit à coups d'épée. Il s'en réserve quelque chose, qu'il lie dans un coin de son manteau; il en prend ensuite pour le livrer au feu et garde le reste. III, 22-V, 4. Nul doute que des actions si extraordinaires, exécutées en un silence expressif, n'aient surexcité extrêmement l'attention des exilés qui les voyaient. — *Prophéties verbales*. — Il donne en trois prédictions le commentaire des signes qu'il a réalisés. Il ne faut pas qu'on se berce d'un vain espoir. Israël et Juda périront par le glaive, le feu, les bêtes fauves et la famine, et les « monts d'Israël » seront couverts au loin de débris d'autels et d'idoles, avec, épars çà et là, les os de ceux qui les adoraient. V, 5-VII. — Quatorze mois après, encore couché devant la brique symbolique (J. Knabenbauer, *In Ezech.*, p. 89), il a, en présence des vieillards de Juda, ses visiteurs, une vision très nette du péché capital d'Israël et de l'inévitable châtiment qui approche. Vision dramatique, par laquelle, revoyant dans le Temple le char de Jéhovah, il assiste en esprit aux actes d'idolâtrie qui s'y commettent, comme aussi aux scènes d'extermination où ne sont épargnés que ceux qui sont marqués du *thav*. Il joint à cette vision l'annonce de la conversion et du futur rétablissement d'Israël. VII-XI. — Il paraît avoir fait cette même année

coup sur coup les prophéties des chapitres XII-XX. — Prophétie en action contre Sédécias *han-nâšî'*, qui fuira par la brèche sans pouvoir échapper à son sort. — Prophétie contre les faux prophètes, contre les prophétesses menteuses, qui trompent le peuple « pour une poignée d'orge et un morceau de pain ». — Prophéties contre les vieillards d'Israël (il s'agit des exilés), adorateurs secrets des idoles. — Prophétie contre l'idolâtrie du peuple, corrompu par de faux docteurs. Une parabole, d'un relief de forme extraordinaire, retrace l'histoire des adultères spirituels d'Israël, comme aussi des miséricordes et des pardons de Dieu. Autre parabole, celle des deux grands aigles et de la vigne humble et rampante, qui représente la politique inhabile des derniers rois vis-à-vis de la Chaldée et de l'Égypte. Israël sera puni et détruit. Un faible rameau subsistera pourtant. Une belle lamentation sur les deux jeunes lionceaux de Juda, Joachaz, « pris au piége des nations » et emmené en Égypte, et Joachin, transporté à Babel, met fin à l'activité connue du prophète cette année. XII-XIX. — L'année d'après (590), il fait des prophéties plus pressantes encore, dont l'objet général sont les péchés d'Israël et le jugement que Dieu va exercer contre lui. Histoire des infidélités du peuple élu en Égypte, au désert, en Palestine. Paraboles de la forêt incendiée du *négéb* et du glaive limé, poli, qui, arrivé à la croisée de deux chemins, marche, selon la décision du sort, sur Jérusalem, où il fait un grand carnage. Les grands péchés d'Israël : l'idolâtrie et l'injustice envers le prochain. Iniquité de Juda, iniquité d'Israël, toutes deux racontées en des termes d'une rare crudité, et consistant en ce que Oolla, la grande sœur (Samarie), et Ooliba, la petite sœur (Jérusalem), se sont livrées aux impudicités spirituelles, disons, sans figure, à l'adoration des idoles de l'Assyrie, de l'Égypte et de la Chaldée. Aussi seront-elles données en proie à ces nations, qui les ont perdues. XX-XXIII. Toutes ces prédications prophétiques prennent fin la neuvième année, XXIV, 1 (588), le jour même où Nabuchodonosor mettait le siége devant Jérusalem. La mort de sa femme, qui arrive inopinément ce jour-là, sert au prophète à annoncer aux captifs que, le jour où la ville sainte sera prise, ils ne doivent, comme lui, ni pleurer ni porter le deuil. Ils en seront avertis par un fuyard. Jusque-là il ne leur parlera plus. XXIV, 5. Telle est la première partie de la vie d'Ézéchiel : la catastrophe finale en est le point de partage.

La seconde partie a un autre caractère. Il la remplit par des prophéties sur la restauration d'Israël et son glorieux avenir. Il ne l'aborde cependant qu'après un intervalle où il prophétise contre les peuples étrangers, ennemis d'Israël. Prophéties contre l'Égypte, ce grand espoir trompé du peuple. Les trois prophéties qu'il fait contre elle sont exactement datées, l'une de la dixième année (587), quelque six mois avant la chute, XXIX, 1-16; XXX, 1-19 (J. Knabenbauer, *In Ezech.*, p. 31; cf. A. Bertholet, *Hesekiel*, p. 152, 157); les autres de l'année suivante (586) : celle-ci où le sort d'Assur, le grand cèdre, figure le sort de Pharaon, XXXI; celle-là qui est faite après la honte infligée à Éphrée (Apriès) par Nabuchodonosor, qui « étendra son glaive sur Misraïm ». XXX, 20-26. Trois mois après environ, le premier du cinquième mois de cette année 586 (cf. Ezech., XXVI, 2; J. Knabenbauer, p. 257; A. Bertholet, p. 135), il prédit dans une série d'oracles très brillants la ruine de Tyr, parce qu'en apprenant la prise de Jérusalem elle s'est écriée : « Ha ! la voilà rompue la porte des peuples, et c'est vers moi qu'on se tourne. Je me remplirai, puisqu'elle est déserte. » XXVI-XXVIII. — Mais déjà, au cinquième jour du dixième mois (J. Knabenbauer, p. 347; A. Bertholet, p. 172), il recommence à parler à Israël : il avait appris de Dieu d'abord, puis d'un fugitif, l'événement redouté. Il exhorte ses concitoyens à ne pas s'attacher à de fols espoirs, comme si Israël allait prochainement se relever et Babylone tomber. Il se relèvera, mais dans une transformation dont il retrace à grands traits la nature et l'histoire : le Messie pasteur, l'Esprit faisant rentrer la vie où était la mort, le vrai Dieu anéantissant en Terre Sainte Gog et son armée. XXXIV-XXXIX. Peu après, le premier du douzième mois, mais toujours de la même année, il revient à Pharaon, dont il prédit la ruine imminente dans une élégie achevée en quatorze jours (J. Knabenbauer, p. 327, 333; A. Bertholet, p. 164, 167), dans laquelle il le représente au fond du *še'ôl*, avec les ennemis de la théocratie, Assur, Élam, Mosoch, Thubal, Édom, Tyr, Sidon, réunis autour de lui. XXXII, 1-16, 17-32. — A s'en tenir au livre, ses prophéties paraissent avoir été interrompues à ce moment. La première, en effet, qui vient après est de quatorze ans postérieure, du dixième jour du premier mois (nisan) de la vingt-cinquième année de la transmigration (572). XL, 1. J. Knabenbauer, p. 407. Prophétie très caractéristique du reste, car c'est la grandiose vision offerte à l'esprit du prophète, amené sur une haute montagne, vision du nouveau Temple, du culte nouveau et de la Terre Sainte divisée régulièrement entre les tribus, Jéhovah, la ville, les prêtres et le prince, *nâšî'*. Vision de la fin répondant à la vision inaugurale. XL-XLVIII. La dernière prophétie que l'on ait de lui est du premier jour du premier mois de la vingt-septième année (570) : c'est celle qui « donne à Nabuchodonosor, roi de Babel, la terre d'Égypte comme solde de son armée, pour les travaux » mal payés du siége de Tyr. XXIX, 17-21. Nabuchodonosor descendit, en effet, en Égypte vers ce temps.

C'est tout ce que l'on sait de certain sur la vie publique d'Ézéchiel. Elle dura vingt-deux ans (592-570). Fut-elle plus longue, plus remplie? Il est permis de le croire, non pas de l'affirmer. Le reste de cette vie appartient à la légende ou aux flottantes traditions. Retenons de celles-ci : qu'il fit plusieurs grands miracles (Pseudo-Épiphane, *De vit. proph.*, IX, t. XLIII, col. 401); qu'il fut en relations avec Jérémie, prêtre et prophète comme lui (cf. *In Ezech.*, c. XII, 8, t. XXV, col. 104); qu'il fut mis à mort par un chef de son peuple, irrité de ses reproches d'idolâtrie, et qu'il fut enseveli dans le tombeau de Sem et d'Arphaxad, non loin de l'Euphrate (fig. 626). Voir là-dessus D. Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes d'Écriture Sainte*, Paris, 1720, t. II, p. 363. Cf. Trochon, *Ézéchiel*, Paris, 1897, p. 2; R. Cornely, *Introductio*, II, 2, p. 433, 434; *Acta sanctorum*, t. X, april. I, n. 2-4, p. 848, 849; Loftus, *Travels in Chaldæa*, in-8°, Londres, 1857, p. 34-36.

III. Mission. — Le prophète vécut dans des temps de malheurs et de colère. Le royaume d'Israël n'était plus. Le royaume de Juda allait cesser d'être : il tombait en agonie. Sa ruine, qui était proche, était causée par les péchés du peuple, l'idolâtrie, l'injustice, la corruption. Ezech., XX. Il le savait. Les prophètes, Jérémie entre autres, le lui répétaient sans cesse. Il ne voulait pas, en masse, en convenir. Il s'obstinait à croire, malgré les deux terribles visites que lui avait déjà faites Nabuchodonosor, que des temps glorieux allaient se lever pour lui. Le joug de Babel serait brisé. L'Égypte y aiderait. Juda nécessairement redeviendrait grand et prospère. D'ailleurs la ville, le Temple pouvait-il donc périr? Le mal était que des faux prophètes, en Judée, en Chaldée, exaltaient ces rêves. Jer., XXVII, XXVIII, XXIX. Ezéchiel les eut pour adversaires. Ezech., XIII. Il s'attache à convaincre les exilés, ses frères, comme Jérémie du reste dans la mère patrie, de l'inanité de ces espérances. Vaine l'espérance du renversement de Babylone. Vaine l'espérance du relèvement d'Israël. Le châtiment est inévitable. On n'y échappera pas. Avec quelle obstinée énergie, quel âpre et dur réalisme de paroles et d'actions il dénonce le crime et la peine, c'est ce que montre la première partie de son histoire. — La seconde partie révèle une autre face de sa mission. Il continue, la catas-

trophe arrivée, de publier la folie d'espérances qui ne veulent pas mourir. Mais, pour arracher ses concitoyens à la fascination des cultes chaldéens et au péril de croire que Dieu, leur Dieu, avait été vaincu par Bel ou Mérodach, il ouvre devant leurs yeux les éblouissantes perspectives de la formation d'un Israël nouveau, avec le Messie lui-même pour roi. Il en décrit, dans des images qui demeureront classiques, la ville, le culte, les rites, la terre où seront admis les étrangers, et l'histoire, que clora la victoire finale de Jéhovah sur le monde de ses ennemis. On pourrait presque dire que « les destinées du monothéisme furent remises toutes, pendant un temps, entre ses mains ». Meignan, *Les prophètes d'Israël,* Paris, 1892, p. 689. Telle fut en somme sa mission.

2. ÉZÉCHIEL (LE LIVRE D'). — I. Contenu du livre. — L'argument du livre est l'objet même de la mission du prophète. Il est tout entier dans ces deux phrases : que Jéhovah vengera la violation de l'alliance conclue autrefois, et qu'il en tiendra les promesses. — 1° Le prophète est envoyé pour dénoncer à Israël sa ruine, s'il ne se repent et ne cesse de pécher. Il a affaire à un peuple rebelle, à une race « irritante ». Il leur annoncera des malheurs. Sa mission sera très difficile, très ingrate; mais la main de Dieu sera sur lui. Le sort de Jérusalem et du peuple est décrit par des symboles : la ville sera assiégée, prise, le peuple frappé, dispersé; un petit reste seul échappera. Et ce châtiment s'exercera par la faim, la peste, le glaive et les bêtes sauvages. Il



626. — Tombeau dit du prophète Ézéchiel, à Keffil (à une vingtaine de kilomètres au sud de Birs-Nimroud). D'après Loftus, *Travels*, p. 34.

Un mot cent fois répété par lui l'exprime heureusement : « Et ils sauront (vous saurez) que je suis Jéhovah. » Jéhovah (Jahvé) est le nom de Dieu en tant qu'il a fait alliance avec Israël. Il signifie « celui qui est », partant l'immuable, le fidèle. Il désigne donc la fidélité à l'alliance, aux menaces comme aux promesses. Ézéchiel a été suscité pour faire resplendir à ce double égard cette fidélité. Il est le prophète de la *fidélité* divine. Son action, action si extraordinaire, n'a pas été sans effet. Il n'a pas sans doute détourné le châtiment tant de fois prédit : sa mission ne le comportait pas; mais du moins a-t-il ramené à Jéhovah pour toujours Israël abattu et humilié. Meignan, *Les prophètes,* p. 724. A dater de cette époque, l'idolâtrie décrut et cessa définitivement en Israël. On revint à la scrupuleuse observation des lois de Moïse, comme le prouvent : 1° les offrandes envoyées au Temple par les exilés, Bar., I, 6, 7, 10-13; 2° la belle prière qui se lit Bar., I, 15-III, 38, et 3° le fait que nul reproche d'idolâtrie n'est adressé aux Juifs rentrés de captivité par les trois derniers prophètes. Tel fut le rôle d'Ézéchiel, telle la manière dont il le remplit. Cf. Eccli., XLIX, 10-11. R. Cornely, *Introductio,* II, 2, p. 435-438. W. J. Schröder, *Der Prophet Hesekiel,* Bielefeld et Leipzig, 1878, p. 2, 3. Cf. A. Bertholet, *Der Verfassungsentwurf des Hesekiel,* Fribourg et Leipzig, 1896. E. Philippe.

sera comme un eu qui embraserait la forêt du sud, comme une vigne arrachée qu'on jetterait aux flammes. Ce sera le glaive de Nabuchodonosor : « Le glaive, le glaive est aiguisé, il est poli...; c'est contre mon peuple qu'il est tiré, contre tous les princes qui fuient. » XXI, 9, 12. Nul ne pourra se soustraire à la peine. Toute intercession sera inutile. « L'âme qui aura péché sera celle qui mourra. » Aucun égard aux péchés des pères. Or ces péchés, cause de l'effroyable ruine, s'étendent à tout Israël. Radicalement c'est l'idolâtrie, dont l'universalité apparaît dans la vision du temple, VIII, 1-18, la constance dans l'histoire souvent rappelée d'Israël, la hideur et la folie dans les allégories si réalistes d'Oolla et d'Ooliba. Cf. XVI; XX, 5-44; XXIII. L'injustice, la vaine confiance dans l'Égypte, le mensonge, tous les péchés se joignent à celui-là. Le mensonge est sur les lèvres des faux prophètes et des pseudo-prophétesses, qui dans leur optimisme trompeur paralysent l'œuvre du vrai prophète. XIII. Mais ce qu'il prédit arrivera, « la fin est venue. » — A ces prophéties sur Israël sont rattachés les *Onera* contre les nations, savoir : Ammon, Moab, Édom, le pays des Philistins, Tyr et Sidon et l'Égypte. Elles ont péché contre Israël par envie et par jalousie, en applaudissant à la catastrophe dans laquelle son existence a péri; elles vont éprouver la colère de Dieu, qui se sert

pour cela du Chaldéen. Il suit de là que Dieu tient sa parole en châtiant Israël de la violation de l'alliance. Il ne la tient pas moins en remplissant ses promesses. — 2° Les prédictions et les visions du prophète l'établissent. Cette partie est postérieure à la prise de Jérusalem. Israël, qui doit se relever par pure bonté divine, avait des pasteurs qui ne paissaient pas le troupeau, mais le ravageaient. Dieu les rejette. Il le rassemblera des quatre parties de la terre. Il le sanctifiera. Il lui donnera un pasteur unique, savoir « mon serviteur David ». XXXIV, 23-24. Et le troupeau vivra en paix, dans la bénédiction. Une gloire nouvelle brillera sur Israël, qui sera rétabli. Rétablissement pareil à une résurrection d'ossements arides, à qui l'Esprit rend le souffle et la vie. Les deux moitiés d'Israël seront réunies comme deux bois, qui ne feront plus qu'un seul bois. En ce temps-là, Gog, prince du pays de Magog, viendra avec une armée immense envahir ce nouvel Israël et le ravager; mais il sera défait par le jugement de Dieu, « et la maison d'Israël saura que je suis Jéhovah, son Élohim, aujourd'hui et ensuite. » XXXVIII et XXXIX. Une vision grandiose avait ouvert le livre. Une vision plus grandiose encore le ferme, celle de la théocratie tant de fois prédite. Un nouveau temple d'une incomparable grandeur, un nouveau culte avec des lévites et des prêtres (de Sadoc) et un rituel sensiblement différent de l'ancien, une nouvelle Terre Promise enfin géométriquement divisée, sept tribus au nord et cinq au midi, avec des domaines réservés dans l'intervalle, pour les prêtres, les lévites, le prince (*naśi'*) et ceux qui sont attachés au service du temple : tels sont les traits généraux de cette splendide mais très obscure vision. Une description de la ville centrale avec sa limite, ses portes et leurs noms, la termine. « Et à partir de ce jour le nom de la ville sera : Là est Jéhovah. »

II. DIVISION. — Le livre est partagé en deux parties, que précède une introduction. — *INTRODUCTION :* Vision du char. Appel. Mission. Difficultés. Instruction générale. Sanction. I-III, 21. — *PREMIÈRE PARTIE :* Prophéties de menaces contre Israël, qui a violé l'alliance par son idolâtrie; puis contre les nations voisines. III, 22-XXXII. — *Deux sections. — Première section :* Israël averti, menacé de Dieu. III, 22-XXIV. — Quatre groupes distincts. — 1° Prophéties symboliques et verbales sur la prise de Jérusalem et le sort malheureux du peuple. III, 22-VII. Deux actions symboliques. III, 22-V. Deux prophéties verbales. VI-VII. — 2° Extase du prophète. Vision de l'idolâtrie dans le temple. Ruine des idolâtres. Ville abandonnée de Dieu. VIII-XI. — 3° Misérable sort du roi et du peuple. Raisons et causes : 1. corruption des faux prophètes et des fausses prophétesses, des « vieillards de Juda », XII-XIV; — 2. idolâtrie invétérée du peuple : parabole du sarment de vigne, allégorie de la prostituée (histoire d'Israël), paraboles des deux aigles (Chaldée et Égypte), de la vigne rampante et du cèdre. Règle de la responsabilité individuelle. Chant parabolique sur la ruine de la maison royale et du peuple. XV-XIX. — 4° Prophéties répétées : 1. sur le jugement de Dieu nécessaire, exprimé en paroles et par figures : l'incendie de la forêt du *négeb* et le glaive qui marche contre Jérusalem; — 2. sur les causes de ce jugement expliquées en paroles et par la parabole d'Oolla (Samarie) et d'Ooliba (Juda). Défense de pleurer sur la chute de la cité. XX-XXIV. — *Deuxième section :* Jugement et menaces de Dieu contre les nations voisines hostiles. XXV-XXXII. — 1° Oracles contre Ammon, XXV, 1-7; Moab, 8-11; Édom, 12-14; la Philistie, 15-17. — 2° Trois oracles contre Tyr et Sidon. Ruine de Tyr. Effroi des peuples. Opulence de Tyr figurée par un vaisseau idéal, d'une richesse inouïe, qui sombre tout à coup. Orgueil du roi de Tyr puni. Chant funèbre sur la ruine de toute cette gloire. Prédiction contre Sidon. XXVI-XXVIII. — 3° Sept oracles contre l'Égypte, parus à des dates diverses. Chute et ruine de la puissance de Pharaon, conquête et dévastation de l'Égypte : Nabuchodonosor exécuteur des jugements divins. Assur, cèdre magnifique, qui fut renversé, donné comme figure de l'Égypte. Lamentations sur la ruine de Pharaon, précipité dans le *schéol.* XXIX-XXXII. — *DEUXIÈME PARTIE :* Annonce du salut ou de la restauration, selon les promesses de l'alliance. XXXIII-XLVIII. — *Deux sections. — Première section :* Rétablissement d'Israël et anéantissement de ses ennemis. XXXIII-XXXIX. — Quatre séries de sujets. — 1° Attitude du prophète vis-à-vis du peuple, dont il est la sentinelle responsable, et avertissements qu'il adresse à ceux qui sont en Palestine de ne pas se targuer de leur origine abrahamique ni du don qui leur a été fait autrefois du pays. XXXIII. — 2° Promesse du bon « Pasteur », qui est le Messie, appelé ici David. XXXIV. — 3° Preuves et garanties de la résurrection d'Israël, savoir : la destruction d'Édom, le retour du peuple et son relèvement exprimé par la saisissante vision du champ d'os et la figure des deux bois réunis. XXXVI-XXXVII. — 4° Invasion et extermination de Gog et de son armée infinie. Résultat de ce jugement pour les nations et pour Israël. XXXVIII-XXXIX. — *Deuxième section :* Restauration du royaume de Dieu. XL-XLVIII. *Vision.* — 1° Le nouveau Temple : muraille et portique extérieurs, portique intérieur, cours; temple et bâtiments accessoires; galeries de cellules et de portiques; entrée de la « gloire de Dieu » dans le Temple; autel des holocaustes. XL-XLIII. — 2° Le nouveau culte : prêtres, lévites; impôt dû aux prêtres, aux lévites, à la ville, au prince; ordonnances concernant les sacrifices et les offrandes; droit du prince de disposer de ce qui est à lui; cuisines sacrificielles pour les prêtres, pour le peuple. XLIV-XLVI. — 3° La nouvelle Terre : fleuve sortant du seuil du Temple et tombant grossi dans la mer Morte, qu'il adoucit; limites du pays et sa division par rectangles entre les douze tribus; description de la cité de Dieu, qui est nommée יהוה שמה, « Dieu est là. » XLVII-XLVIII. — Notes sur les divisions du livre en trois parties dans R. Cornely, *Introductio,* II, 2, p. 440, 441. Voir en outre Trochon, *Ézéchiel,* p. 4-7. Cf. Neteler, *Die Gliederung des Buches Ezechiel's.* Munster, 1870 (trop artificiel); A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel,* p. V-X.

III. LANGUE ET STYLE. — La langue du livre n'est pas le pur hébreu, mais un hébreu mêlé d'aramaïsmes. On a dressé diverses listes des mots qui ne se trouvent que dans ce livre. La plus longue est celle de F. C. Keil, *Lehrbuch der historich kritischen Einleitung,* Francfort, 1873, p. 296. Mais il faut observer que dans ces listes plusieurs mots ont pu être empruntés par le prophète à la langue courante et plusieurs inventés par lui. Il en est d'autres qui viennent certainement du babylonien. Frd. Delitzsch, *Specimen Glossarii Ezechielo-babylonici,* p. X-XVIII, dans Baer, *Liber Ezechielis,* Leipzig, 1884. Trochon, *Ézéchiel,* p. 10, donne comme araméens, entre autres, les mots suivants : *ṭazenûṭ,* « impudicité, » XVI, 15, 20; *ḥiṭṭîṭ,* « terreur, » XXXII, 23, 25; *ṣûraṭ,* « figure, » XLIII, 11; *biniân,* « constructions, » XL, 5; XLI, 12, 13, 15; *merîrûṭ,* « amertume, » XXI, 11; *šikârôn,* « ivresse, » XXIII, 33. Quant aux particularités de grammaire, indiquons les principales. Infinitif avec מ comme préfixe. XVII, 9; XXXVI, 5. Verbes *lamed aleph* traités comme verbes *lamed hé.* V, 2; XXIII, 49; XXVIII, 16; XXXIII, 12. 2e pers. fém. sing. parf., participe fém. sing., suffixe de la 2e pers. fém. sing. terminés en י. Pluriel en ין. IV, 9; XXVI, 18. Suffixes à forme longue de la 2e et de la 3e pers. plur. I, 11; XLIII, 17. Suffixes du pluriel joints à des noms singuliers. Suffixes du singulier joints à des noms pluriels. Noms déterminés ayant un attribut sans l'article, XXXIX, 27, XL, 28, et vice versa, II, 3. Signe de l'accusatif devant un nom, un participe sans article. II, 2, etc. Voir Hitzig-Smend, *Der Prophet Ezechiel,* Leipzig, 1880, p. XXVIII-XXIX. Cf. Selle, *De aramäismis libri Ezechielis,* 1890; W. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift,* Leip-

zig, 1815, p. 35, 36. — De là une diction spéciale, que distinguent en outre l'usage fréquent des mêmes expressions et l'imitation des anciens prophètes. Les expressions qui reviennent le plus souvent sont : — 1. « Fils de l'homme, » II, 1, 3 (près de cent fois); — 2. *Dominus Deus,* « le Seigneur Dieu, » II, 4 (plus de deux cents fois); — 3. *beiṭ meri,* « maison rebelle, » II, 5; — 4. « Et l'on saura (vous saurez) que je suis le Seigneur, » V, 13 (plus de soixante-dix fois); — 5. « Le Seigneur dit ceci, » V, 7 (plus de cent fois); — 6. « Dit le Seigneur, » *ne'um Yehôvâh,* VIII, 8, etc. (plus de quatre-vingts fois); — 7. « Terres, » *'areṣôṭ,* V, 5, 6; — 8. « Les monts d'Israël, » VI, 3; — 9. « Pose ta face vers *ou* contre, » VI, 1. Cf. R. Driver, *Introduction,* p. 279; F. Keil, *Lehrbuch,* p. 296. — D'autre part, l'imitation littéraire des anciens prophètes est très visible. Amos, Osée, Isaïe, Sophonie, sont imités très souvent, surtout Jérémie et l'auteur du Lévitique (Lev., XVII-XXVI). La parenté de textes va parfois dans ceux-ci jusqu'à l'identité verbale. Voir pour les indications, mais non pas pour les conclusions, R. Smend, *Der Prophet Ezechiel,* p. XXV-XXVII.

Le style, malgré cela, est personnel, original. Il se fait remarquer notamment par une surabondance d'images, de figures et de symboles. Images, figures et symboles caractérisés — 1. par le nombre, la variété, l'éclat; — 2. par l'érudition précise et minutieuse : il y a telle vision, telle parabole, qui révèlent dans le prophète une connaissance étonnante des choses du sanctuaire, des arts, de la géographie, des relations commerciales lointaines, et — 3. par la hardiesse et même l'exagération : elle va si loin, que certains détails en sont inintelligibles. Style d'ailleurs un peu diffus, très délayé, avec, par intervalle, quelque chose d'âpre et de dur. On veut qu'il ait pris son genre de figures dans le milieu babylonien où il vivait. Il y a de bonnes raisons pour n'en pas disconvenir. Disons cependant qu'il ne faut pas exagérer l'influence de ce milieu. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1882, t. IV, p. 324-369; F. Kaulen, *Einleitung,* Fribourg, 1890, p. 383. Il se fait remarquer en outre par son obscurité. Les Pères la reconnaissent. Les rabbins la confessent : ils ne voulaient pas qu'on lût la vision du char et la vision du Temple, les premiers et les derniers chapitres, avant trente ans. Ce livre faisait à saint Jérôme, t. XXII, col. 547; cf. t. XXV, col. 17, 392, 468, l'effet des noires catacombes qu'il visitait étant enfant; c'était pour lui « un labyrinthe, l'océan des mystères ». Mais cette obscurité vient moins du style que de la perpétuelle présence d'allégories et de paraboles, offrant toujours par elles-mêmes quelque chose d'énigmatique et de mal défini. R. Lowth porte sur Ézéchiel ce jugement : « Il est inférieur en élégance à Jérémie et presque l'égal d'Isaïe en élévation. (Voir sur ce mot la note contraire de Michaelis, *De sacra poesi Hebræorum Prælectiones,* not. 93, Oxford, 1663.) Mais cette élévation est d'un genre très différent. Il est terrible, véhément, tragique, toujours sévère et menaçant... Il est riche en images pompeuses, effrayantes, souvent même capables de révolter. Son style est grand, plein de gravité..., un peu rude et quelquefois négligé... Quelque sujet qu'il entreprenne de traiter, il le poursuit avec persévérance, s'y tenant exclusivement attaché... Vaincu peut-être dans tout le reste par plusieurs des autres prophètes, il n'a jamais été égalé par aucun écrivain... en énergie, en véhémence, en majesté et en grandeur. » *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* (Leçon 21e), Lyon, 1812, t. II, p. 86-89. Le jugement est bon. — Une des formes de son style est l'élégie *qinâh,* c'est-à-dire la « complainte », le chant de deuil et de ruine, p. 125, 126. On trouve cependant aussi les autres genres. Budde, dans le *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1882, p. 15-22. Cf. R. Driver, *Introduction,* p. 278.

IV. État du texte. — Le texte classique est très incorrect, presque autant que celui des Rois (I et II). Les variantes qu'il présente sont de toutes sortes. Voir J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Vet. Test.,* Parme, 1786, t. III, p. 126-271. Toutefois, au dire de C. H. Cornill, son récent critique, il n'y aurait entre le texte présent et « le plus ancien manuscrit connu que seize variantes réelles », c'est-à-dire qui touchent très légèrement et en partie au sens, savoir : III, 22; VI, 5; VIII, 1; XI, 19; XII, 25; XIII, 20; XVI, 50; XXIII, 19; XXV, 5; XXVI, 14; XXVI, 20; XXVIII, 26; XXXII, 23; XXXII, 30; XXXIII, 23, et XLVII, 9. *Das Buch des Propheten Ezechiel,* Leipzig, 1886, *Prolegomena,* p. 9. Ajoutez que ce manuscrit doit différer du premier texte massorétique, et celui-ci de l'autographe même : quinze siècles accumulent nécessairement des variantes, au moins accidentelles. C. H. Cornill, p. 10, 11. Quelques endroits sont particulièrement corrompus, irrémédiablement peut-être. Indiquons XLI-XLII, 12. Quelques-unes de ces variantes seraient-elles le fait des rabbins, voulant, par la retouche du texte, l'harmoniser avec d'autres passages? C. H. Cornill l'affirme (p. 475), mais ne le prouve pas. Les causes communes, la négligence des copistes, la hardiesse des correcteurs, les glossateurs téméraires, suffisent à les expliquer, semble-t-il. Et puis l'obscurité du sens a pu ne pas être étrangère à leur accroissement. Plusieurs essais de restitution ont été tentés. Le plus radical et le plus étendu, pensons-nous, est celui de C. H. Cornill. Après des prolégomènes où il traite de la version grecque (et de ses dérivés), du Targum, de la Peschito, de la Vulgate, il donne — 1. le texte hébreu tel qu'il était quand les Septante parurent : il se montre ainsi indépendant du texte massorétique, qu'il estime peu; puis, — 2. dans la page latérale, la version fidèle en allemand de l'hébreu ainsi rétabli; et — 3. dans la marge inférieure, un *apparatus criticus* très chargé. Les savants louent unanimement cette œuvre. Ils reprochent cependant à son auteur d'avoir trop donné à la conjecture. R. Driver, *Introduction,* p. 260. Le texte ainsi corrigé n'est donc pas encore définitif. On doit nommer après lui F. Hitzig, R. Smend (commentaires), P. Bötticher, *Proben alttest. Schrifterklärung,* Leipzig, 1833 (Vision du Temple), D. Müller, *Ezechielstudien,* 1895; J. Knabenbauer, *In Ezech.,* passim, et A. Bertholet, *Hesekiel,* passim. Quant au texte massorétique, il a été revisé, en 1884, par S. Baer : *Liber Ezechielis. Textum massoreticum accuratissime expressit, e fontibus masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit* S. B., Leipzig, 1884. — Le livre existe dans toutes les versions anciennes. La version des Septante est d'une « absolue (!) vérité », dit C. H. Cornill, p. 102, et on peut la regarder comme reproduisant exactement l'hébreu lu en Égypte au IIIe siècle; le meilleur manuscrit est le B *Vaticanus.* Le Targum n'est pas aussi correct; il suppose un texte hébreu non encore arrêté comme il sera plus tard. La Peschito a une valeur réelle, car elle témoigne de la tradition exégétique et donne un certain nombre de bonnes leçons, ainsi que la Vulgate. Pour les versions, voir C. H. Cornill, p. 1-160.

V. Autorité. — Nul doute que le livre soit d'Ézéchiel. Il est d'une si étroite unité de plan, d'une rédaction si uniformément originale, qu'il faut « l'admettre tout entier ou le rejeter tout entier ». Cf. R. Smend, *op. cit.,* p. XXI. S'il en est ainsi, il est tout entier d'Ézéchiel, qui l'aurait écrit vers l'an 573 (XLI). A. Bertholet, *op. cit.,* p. XXII, XXIII. Le livre, I, 1, 3, 4; II, 1, 2, etc., et l'opinion unanime le prouvent. Les rationalistes eux-mêmes en conviennent. Voici le témoignage de l'un d'eux : « S'il est un livre portant au front le signe de son authenticité et se présentant tel qu'il est sorti de la main de son auteur, c'est le livre d'Ézéchiel. Aucun autre n'est un tout si savamment organisé, si clairement enchaîné. Aucun autre ne trahit à ce degré, de la première lettre à la dernière, une même main, un seul esprit, une même individualité très accusée... Un pareil livre, on ne peut que l'admettre ou le rejeter tout entier. Le rejeter, Zunz

et Seinecke, parmi les modernes, l'ont fait. » Ils en reculent l'apparition, celui-ci au temps de la domination persane (440-400), celui-là au temps de la domination syrienne (160), et encore pour une raison dogmatique : l'attribuer à Ézéchiel serait, en effet, reconnaître la prophétie, qu'ils disent métaphysiquement impossible. « Mais c'est très justement que l'on ne prend pas au sérieux ces opinions et qu'on les regarde comme des curiosités. » C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament,* Fribourg et Leipzig, 1896, p. 176. — L'inspiration du livre n'a jamais été contestée dans l'Église; elle est incontestable. Les rabbins du Ier siècle voulurent exclure le livre du canon, parce qu'ils le croyaient en désaccord avec la Loi. Mais R. Hanania ayant concilié ces antinomies apparentes, ils l'y maintinrent. J. Fürst, *Der Kanon des Alt. Test. nach der Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 21, 24. L'Ecclésiastique, XLIX, 10, 11, le place immédiatement après Jérémie. Le Nouveau Testament ne le nomme pas, mais c'est bien à lui que sont empruntées certaines images de l'Évangile (le bon Pasteur, Joa., X, 11-18, cf. Ezech., XXXIV; le grain de senevé devenu un grand arbre, Matth., XIII, 32, cf. Ezech., XVII, 23), et surtout de l'Apocalypse. La longue liste de ces points de contact entre Ézéchiel et l'Apocalypse est donnée par G. Currey, *Ezekiel* (*The Holy Bible* de C. Cook), Londres, 1882, t. VI, p. 12-16. L'autorité divine et humaine du livre est donc entièrement certaine : son inspiration est de foi définie et son authenticité incontestable.

VI. PROPHÉTIES STRICTEMENT DITES. — Il y en a, si l'on veut, deux séries. Les unes concernent directement Israël, les autres le Messie et son règne.

1° *Prophéties concernant Israël.* — On peut en former deux groupes, selon qu'elles regardent proprement Israël ou les nations étrangères mêlées à sa ruine. — *Premier groupe.* — Il comprend les jugements que Dieu va exercer à très brève échéance contre la ville, le Temple, le pays, le roi, les princes et le peuple. Prédictions du siège et des maux qui en sont la suite, IV; — du sort des assiégés, voués au glaive, VIII-IX, au feu, X; — de la prise et du renversement de Jérusalem, XXI, 18-19; XXII, 18-22; XXIII, XXIV, XV; — de la dévastation et du ravage s'étendant sur tout le pays, monts et vallées, par le feu, le glaive, la famine, les bêtes sauvages : elles ont été pleinement accomplies; l'histoire sainte, pour nous en tenir là, en témoigne clairement. IV Reg., XXV, 1-3, 8-17; II Par., XXXVI, 19; Jer., XXXIX, 1-3, 8; LII, Lam., I-II, 20. — Prédictions de la fuite, du jugement et du sort de Sédécias, XII-XVII, 21; — de la mort violente des princes et des magistrats aux frontières, XI, 8-12; XVII, 20; — de la captivité, de la dispersion et de l'extermination (partielle) du peuple, XXII, 13-16; XXI; XX, 32-38; XIV, 10-14; XII : elles ont été réalisées, on peut le dire, avec une vérité frappante. Voir IV Reg., XXV, 4-6; Jer., XXXIX, 4, 5, 7; LII, 8, 9, 11; IV Reg., XXV, 18-21; II Par., XXXVI, 17-22; Jer., LII, 10, 27; XXXIX, 6. Il en est de même des prédictions qui concernent le retour et la restauration pris dans toute la large acception du mot, XV, 53-63; XXXIV. — *Autre groupe.* — Il est formé des prophéties contre les nations étrangères. Le grand crime de celles-ci, aux yeux divins, est l'hostilité jalouse qu'elles ont manifestée contre Israël, ou le cri de joie qu'elles ont poussé en apprenant son humiliation. L'histoire met hors de doute l'accomplissement de ces prophéties. — Prophétie contre Ammon, XXI, 28-30; XXV, 1-7, réalisée par les « fils d'Orient » (Nabuchodonosor), Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7, et par les Arabes plus tard. Cf. J. Knabenbauer, p. 254. — Prophétie contre Moab, XXV, 8-11, réalisée par Nabuchodonosor. Josèphe, *loc. cit.* — Prophétie contre Édom, XXV, 12-14, réalisée dans les temps machabéens, par Judas. I Mach., V, 65; II Mach., X, 16-17. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. — Prophétie contre les Philistins, XXV, 15-17, réalisée d'abord par les Égyptiens, Jer., XLVII, et puis par les Chaldéens. G. Currey, *Ezekiel,* p. 109. — Prophétie contre Tyr et Sidon, XXVI-XXVIII, réalisée certainement, quoique les anciens y paraissent contraires; car « Tyr, lit-on dans Trochon, *Ézéchiel,* p. 188; cf. p. 186, n'est plus actuellement que la ruine d'une ville bâtie avec des ruines ». Nabuchodonosor, à s'en tenir strictement aux anciens (Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 1; *Cont. Apion.*, I, 21), aurait assiégé cette ville pendant treize ans. L'a-t-il prise, et comment, c'est « le point débattu ». Il est certain toutefois qu'il a commencé sa ruine, ce qui suffit à vérifier le texte. Voir G. Brunengo, *L'Impero di Babilonia e di Ninive,* t. II, p. 294-300; A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel,* p. 154; cf. A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament,* Paris, trad. Pierson, t. II, p. 624-626. — Prophétie en sept oracles contre l'Égypte et son roi. XXIX-XXXII. L'expédition de Nabuchodonosor en Égypte, en 572, expédition attestée par les anciens, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 19, 20, et par l'épigraphie égyptienne et chaldéenne, est la réalisation sinon entière, au moins principale, de ces oracles. Les opinions contraires ne tiennent plus. Voir G. Brunengo, *L'Impero,* p. 302-322; Trochon, *Ézéchiel,* p. 228; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 244-253. Cf. A. Bertholet, p. 156.

2° *Prophéties messianiques.* — Quelques-unes regardent la personne, les autres le royaume du Messie. — Il y a des raisons de penser que, dans la vision du char, celui qui est assis sur le trône, *demûṭ kemar, êh âdâm,* « l'apparence comme la ressemblance d'un homme, » I, 26, 27, est le Messie lui-même : l'analogie des textes le prouve. Is., VI, 1, et Joa., XII, 40, 41; Dan., VII, 13, et Apoc., I, 13-16. Il sera comme une petite (*raq*) branche coupée dans la pointe d'un cèdre, plantée sur le plus beau sommet des monts d'Israël et devenant un arbre magnifique, où tous les oiseaux habitent et font leur nid, dans l'ombre de son feuillage. XVII, 22-24; cf. Is., IV, 2; XI, 1; LIII, 2; VI, 13; Matth., XIII, 31; Marc., IV, 31; Luc., XIII, 19. Cette branche, ce rejeton figuratif, n'est autre que le roi venant après Sédécias, longtemps après, après un long abaissement; il est nommé « celui à qui est dû le royaume », *'ad bô' ašěr lô ha-mišpâṭ* XXI, 31, 32 (hébreu, 26, 27); cf. Gen., XLIX, 10. J. Knabenbauer, *In Ezech.*, p. 215-217. Ce roi, le Messie certainement, sera le « Pasteur » d'Israël. « Je susciterai sur mon troupeau, dit Dieu, un pasteur pour le paître, mon serviteur David; il le mènera au pâturage et lui servira de berger. » Image employée pour marquer la nature débonnaire de son gouvernement et les biens apportés par lui, qui sont la sainteté, la paix, la sécurité, « des pluies de bénédictions. » XXXIV, 23-31. Voir, sur cette dernière prophétie, J. Knabenbauer, p. 356-360. Cf. Trochon, *Introduction générale aux Prophètes,* Paris, 1883, p. XCIX-CII; L. Reinke, *Die Messianischen Weissagungen*, II, 2, Giessen, 1862, p. 87-110. — Telle est la personne du Messie dans Ézéchiel. Son royaume y est aussi décrit 1. par des traits particuliers, 2. dans la divine synthèse qui ferme le livre. — Ce royaume est formé d'Israël, mais aussi des peuples convertis qui lui sont unis, union symbolisée par le retour de Sodome et de ses filles, de Samarie et de ses filles, c'est-à-dire par la conversion de tout le monde païen, qu'elles figurent. XVI, 53-63; cf. Rom., XI. Ses sujets sont marqués au front du signe †, *thav* (θαυ), exprimant la croix rédemptrice. IX, 4, 6. Son trait distinctif est la sainteté, qui consiste dans le changement du cœur, le renouvellement de l'esprit et la droiture de la vie pratique et des mœurs. XI, 19, 20; cf. Rom., VIII, 3, 4; XXXVI, 20. Plus précisément, c'est une transformation d'ordre spirituel, qui atteint toute l'âme; c'est la justification personnelle et ses effets, le baptême, XXXVI, 25, la rémission des péchés, le don de la grâce, 26, l'inhabitation de l'Esprit, 27a, avec, comme suites de cet état nouveau, la paix, la sécurité, la sainteté, la familiarité avec Dieu, l'abondance des biens. Ce sera comme « un

jardin de volupté », 27a-32, 33. La messianité de ces prophéties est prouvée par les arguments ordinaires, c'est-à-dire par l'interprétation des Pères et des docteurs, par le contexte ou la matière inapplicable, totalement et strictement du moins, à Israël, et par l'analogie avec d'autres oracles certainement messianiques. En voir les preuves dans J. Knabenbauer, *In Ezech.*, p. 371-374, et G. K. Mayer, *Die messianischen Prophezieen*, Vienne, 1864. — Insistons seulement un instant sur la dernière vision, le rétablissement du royaume de Dieu. XL-XLVIII. Les uns, les Juifs et les rationalistes, l'entendent au sens littéral proprement dit; plusieurs, du temple de Salomon, dont le prophète veut perpétuer l'image; d'autres, du temple de Zorobabel, dont il trace par avance le plan strict et obligatoire; les millénaristes, du temple, du culte, du pays, tels qu'ils existeront, selon eux, dans « le règne de mille ans ». Ils se trompent. Ils ont contre leur conception — 1. l'histoire et le texte : ces temples, ni le premier ni le second, ne répondent pas exactement à celui de la vision, et — 2. l'évidente irréalisation des détails, par exemple, XLVII, 1-12. Les autres, presque tous les catholiques, l'entendent au sens littéral improprement dit ou allégorique et figuré; un petit nombre, partie au sens littéral, partie au sens spirituel; la plupart, au sens littéral allégorique de l'Église et du royaume messianique, présenté dans des symboles au goût et selon le génie du prophète. Nommons entre autres saint Jérôme, *In Ezech.*, t. XXV, col. 388; saint Éphrem (Syrien), *In Ezech.*, XL, *Op. syr.*, t. II, p. 209. Le temple, dans cette doctrine, symbolise l'Église répandue par toute la terre, appelée « Maison de Dieu, » I Tim., III, 15; « Édifice de Dieu, » I Cor., III, 9; « Temple de Dieu, » I Cor., III, 16; cf. VI, 19; Ephes., II, 20-22; « Maison spirituelle, » I Petr., II, 5. Le culte rituel, les offrandes et les sacrifices sont la liturgie extérieure et la sainteté intérieure produite par la grâce et les sacrements. L'absence de grand prêtre, car il n'en est rien dit, répond à l'absence visible du prêtre invisible, le Christ, seul grand prêtre. Telle est par le sommet extrême la signification générale réelle de la vision. Poursuivre dans le menu détail cette réduction de symboles et de figures n'est pas nécessaire : on pourrait aisément tomber dans l'arbitraire. Voir à ce sujet J. Knabenbauer, p. 500-526; R. Cornely, II, 2, p. 454-458. Cf. S. Davidson, *An Introduction to the Old Testament*, Londres et Édimbourg, 1863, t. III, p. 152-157 (rationaliste); E. Kühn, *Ezechiel's Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LV, 1882, p. 601-688; J. J. Balmer-Rinck, *Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel*, in-8°, Ludwigsburg, 1858.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° De très savants rabbins ont commenté Ézéchiel. Indiquons entre autres : Raschi, traduit en latin par Breithaupt, 3 in-4°, Gotha, 1713; David Kimchi (Radak), *Biblia rabbinica*, 2 in-f°, Bâle, 1618; Abarbanel, éditions de Pesaro, 1520; d'Amsterdam, 1661 et 1685, in-f°. — 2° Les Pères ont moins écrit sur Ézéchiel que sur les autres grands prophètes. *Pères grecs :* Origène, Homélies (XIX), t. XIII, col. 665-768 (traduites par saint Jérôme, t. XXV, col. 691-786); *Selecta in Ezech.*, t. XIII, col. 768-828; Fragments d'un commentaire en vingt-cinq livres provenant des Chaînes grecques. S. Éphrem (Syrien), *Explanatio in Ezech.*, *Op. syr.*, t. II, p. 165-202, cultive le sens littéral; Théodoret, *Commentarii in Ezech.*, t. LXXXI, col. 807-1256, s'attache aussi au sens littéral; d'autres bons extraits sont entrés dans les Chaînes grecques. — *Pères latins :* S. Jérôme, *Commentarii in Ezech.*, t. XXV, col. 15-512, le maître excellent des interprètes qui suivirent; S. Grégoire pape, *Homiliarum in Ezech. libri duo* (vingt-deux homélies allégoriques et morales), t. XXVI, col. 785-1072; Rhaban Maur, *Commentarii in Ezech.*, t. CX, col. 493-1084 (vingt livres écrits à la prière de l'empereur Lothaire); Rupert de Deutz, *In Ezech. prophetam libri duo*, t. CLXVII, col. 1419-1498; Richard de Saint-Victor, *In visionem Ezech.* (vision des chérubins et du temple), t. CXCVI, col. 527-600. — 3° Les principaux interprètes d'Ézéchiel dans l'âge d'or de l'exégèse catholique sont : H. Pinto, *Commentarii in Ezechielem*, in-f°, Salamanque, 1568, réimprimés cinq fois ailleurs; P. Serrano, *Commentarii in Ezechielem*, Anvers, 1572; H. Prado et J. B. Villalpando, jésuites, *In Ezechielem explanatio et Apparatus urbis ac templi commentariis et imaginibus illustratus*, 3 in-f°, Rome, 1595-1604, travail immense, plein d'érudition, dont une juste appréciation, mérites et défauts, se lit dans J. Knabenbauer, *In Ezech.*, p. 14 et 15; cf. H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, Inspruck, 1873, t. I, p. 165; G. Sanctius, *Commentarius in Ezechielem*, in-f°, Lyon, 1612; J. Maldonat, *Commentarius in quatuor prophetas..., Ezechielem*, Paris, 1609. — 4° Les modernes ont bien mérité aussi du grand prophète. *Interprètes catholiques :* Trochon, *Ézéchiel*, Paris, 1897; Le Hir, *Les grands prophètes*, in-12, Paris, 1876; J. Knabenbauer, *In Ezechielem*, Paris, 1890, et *Beiträge zur Würdigung des Propheten Ezechiel*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, XVII, XVIII, Fribourg, 1879-1880; le cardinal Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892. — *Interprètes non catholiques marquants :* F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1847; Kliefoth, *Das Buch Ezechiel's*, 2 in-8°, Rostock, 1864; Hengstenber, *Die Weissagungen des Prophet Ezechiel*, Berlin, 1867, 1868; C. Fr. Keil, *Der Prophet Ezechiel*, 2e édit., Leipzig, 1882; J. Schröder, *Der Prophet Hesekiel*, Bielefeld et Leipzig, 1873; R. Smend, réédition de Hitzig, Leipzig, 1880; C. H. Cornill, *Der Prophet Ezechiel geschildert*, Leipzig, 1882, et *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886; H. Meulenbelt, *De prediking van den profeet Ezechiel*, 1888; P. Fairbairn, *Ezechiel and the Book of his prophecy*, 4e édit., Édimbourg, 1876; G. Currey, *Ezekiel*, in-8°, Londres, 1882; A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, in-8°, Fribourg, Leipzig et Tubingue, 1897. Cf. Trochon, *Ézéchiel*, p. 18-20; R. Cornely, *Introductio*, II, 2, p. 462-465; J. Schröder, *Hesekiel*, p. 26-28.

E. PHILIPPE.

3. **ÉZÉCHIEL**, chef de la vingtième famille sacerdotale sous David. I Par., XXIV, 16. Dans la Vulgate, l'orthographe du nom est Hézéchiel.

4. **ÉZÉCHIEL** (hébreu : *Yaḥăzî'êl;* Septante : Ἀζιήλ), père de Séchénias, qui fut un des Juifs qui revinrent de la captivité de Babylone avec Esdras. I Esdr., VIII, 5. Dans la Vulgate comme dans l'hébreu, on lit : « Des fils de Séchénias, le fils d'Ézéchiel; » construction qui suppose l'omission d'un nom propre. Les Septante nous montrent que c'est le nom de famille qui a été omis : Ἀπὸ τῶν υἱῶν Ζαθόης Σεχένιας υἱὸς Ἀζιήλ. Cf. III Esdr., VIII, 32.

ÉZÉCIAS (hébreu : *Ḥizqiyyâh;* Septante : Ἐζεκίας), ancêtre du prophète Sophonie, I, 1. Voir ÉZÉCHIAS 4, col. 2148.

ÉZEL (PIERRE D') (hébreu : *hâ-'ébén hâ-'Ézél;* Septante : *Codex Vaticanus*, τὸ Ἐργὰβ ἐκεῖνο; *Codex Alexandrinus :* ἔργον; Vulgate : *lapis cui nomen est Ezel*), pierre près de laquelle se tenait David le jour où, d'après un signe convenu, Jonathas, en lançant des flèches, lui fit connaître les sentiments de plus en plus haineux de Saül contre lui. I Reg., XX, 19. Le même endroit est mentionné plus loin, ỳ. 41, mais sous une formule tout à fait vague et obscure : *mê-'êṣél han-nègéb*, « d'auprès du midi; » Vulgate : *de loco qui vergebat ad austrum*, « du lieu qui regardait le midi. » Les Septante ont mis, comme plus haut (avec un A au lieu d'un E), ἀπὸ τοῦ Ἀργάβ. Il est donc probable que, dans un cas pour *'ébén*, et dans l'autre pour *nègéb*, ils ont lu *'argôb*, « monceau de pierres. » Voilà pourquoi Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sa-*

cra, Gœttingue, 1870, p. 120, 256, font d'*Ergab* un nom de lieu. Si la leçon des traducteurs grecs était juste, il faudrait traduire, au ỳ. 41 : « David se leva d'auprès du monceau de pierres. » C'est le sens qu'offre la version syriaque. Le pronom ἐκεῖνο suppose la lecture *hallâz* au lieu de *hâ-'ézél*. Jonathas alors, en disant à David : « Tu te tiendras près de cette pierre, » désignait un lieu bien connu des deux amis et avait ajouté une spécification que l'auteur sacré n'a pas cru devoir rapporter. Cependant la Vulgate et la paraphrase chaldaïque ont vu ici un nom propre. Cette dernière, en mettant *'Aṭâ*, a suivi le sens de la racine hébraïque, *'âzal* et *'âṭâ* signifiant « aller, venir ». C'est de là que quelques commentateurs ont donné à *'Ébén hâ-'ézél* la signification de *lapis viatorius*, « pierre du Voyageur, » ou borne indiquant le chemin. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886, p. 202. D'autres traduisent « pierre du départ », nom qu'elle aurait reçu en souvenir de la séparation de David et de Jonathas. Cf. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, t. II, 1890, p. 293. Elle devait se trouver aux environs de Gabaa. A. LEGENDRE.

ÉZER. Hébreu : *'Êzér*, « secours. » Nom de quatre Israélites. Le nom d'Azûr, porté par trois autres Israélites (voir t. I, col. 1311), est le même nom, autrement vocalisé.

1. ÉZER (Septante : Ἀζήρ), père, c'est-à-dire fondateur de la ville d'Hosa. Il était descendant de Hur, de la tribu de Juda. I Par., IV, 4.

2. ÉZER (hébreu : *'Ézér*; Ἀζέρ; *Codex Alexandrinus :* Ἐζέρ), Éphraïmite, tenta avec son frère Élad de s'emparer des troupeaux de Geth; ils furent tués l'un et l'autre par les habitants aborigènes de cette ville. Ézer, selon la Vulgate, était fils de Suthala, un des descendants d'Éphraïm ; mais plus probablement, d'après le texte hébreu, Ézer était le frère d'un autre Suthala, ancêtre de celui qui vient d'être nommé, et fils d'Éphraïm. Aussi celui-ci pleura-t-il sa mort et celle d'Élad. I Par., XII, 21-22.

3. ÉZER (hébreu : *'Êzér*; Septante : Ἄζα ; *Codex Alexandrinus :* Ἄζερ), un des chefs de la tribu de Gad, qui se joignirent à David durant la persécution de Saül. Il est nommé le premier de la liste dans I Par., XII, 9.

4. ÉZER (hébreu : *'Âzér*, à la pause; Septante : ỳ. 41, omis dans le *Codex Vaticanus; Codex Alexandrinus* et *Sinaiticus :* Ἰεζούρ), lévite, qui revint à Jérusalem avec Zorobabel et prit part à la célébration de la dédicace des murs de la ville. II Esdr., XII, 41 (hébreu, 42).
E. LEVESQUE.

ÉZIEL (hébreu : *'Uzzî'êl*, « Dieu est ma force; » omis dans les Septante), fils d'Araia, chef des orfèvres, bâtit une partie du mur d'enceinte de Jérusalem au retour de la captivité. II Esdr., III, 8.

EZRA (hébreu : *'Ezrâh;* Septante ; Ἐσρεί), père de Jéther, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17.

EZRAHITE (hébreu : *hâ'ézrâḥî;* Septante : Ζαρείτης; *Codex Alexandrinus :* Ἐζραηλίτης, III Reg., V, 11, et Ἰσραηλείτης, Ps. LXXXVIII, 1, et LXXXIX, 1), dénomination qui accompagne le nom d'Ethan, III Reg., IV, 31 (Vulgate, V, 11), et Ps. LXXXIX (Vulgate, LXXXVIII), 1; et le nom d'Éman, Ps. LXXXVIII (hébreu, LXXXVII), 1. Éthan et Éman sont dit Zérahites, c'est-à-dire fils de Zara, conformément à I Par., II, 6. Il y a cependant une certaine difficulté, à cause de l'*aleph* prosthétique. D'autre part, Éman et Éthan sont appelés *Ezrahites* dans le titre des Psaumes LXXXVIII et LXXXIX; or le Psaume LXXXVIII (Vulgate, LXXXVII) est attribué à des fils de Coré, c'est-à-dire à des Lévites; ce qui ne peut s'accorder avec la seconde partie du titre, qui donne pour auteur au Psaume Éman, de la tribu de Juda. I Par., II, 6. Il est à remarquer cependant qu'un Héman et qu'un Éthan sont regardés comme lévites. I Par., XV, 17. Y aurait-il une erreur, non dans le nom d'Éman et d'Éthan des Psaumes LXXXVIII et LXXXIX, mais dans la dénomination d'Esrahite? C'est ce qu'ont peut-être soupçonné les Septante, qui substituent à ce nom patronymique celui d'Israélite. On a imaginé de nombreuses hypothèses pour résoudre la difficulté; peut-être y a-t-il, comme il arrive assez souvent, soit dans le titre des Psaumes, soit dans la généalogie de I Par., II, 6, quelque faute de copiste. Voir ÉMAN 3, col. 1715 et ÉTHAN 1 et 3, col. 2004.
E. LEVESQUE.

EZREL (hébreu : *'Ăzar'êl;* Septante : Ἐζερήλ), un des descendants de Bani, qui au retour de la captivité se séparèrent des femmes étrangères qu'ils avaient épousées contre la loi. I Esdr., X, 41.

1. EZRI (hébreu : *'Ăbî hâ'ézrî*, « Abiézérite, » que la Vulgate rend par *patrem familiæ Ezri*, Jud., VI, 11; par *familiæ Ezri*, Jud., VI, 24, et par *de familia Ezri*, Jud., VIII, 32), nom patronymique de Gédéon. Les Septante ont également : πατρὸς τοῦ Ἐσδρεί dans Jud., VI, 11, où le *Codex Alexandrinus* porte Ἀβιεζρί. Mais dans Jud., VIII, 32, tous les manuscrits grecs ont Ἀβιεσδρί ou Ἀβιεζρεί. Abiézer, un de ses ancêtres, était descendant de Manassé. Voir t. I, col. 47.

2. EZRI (hébreu : *'Ézrî;* Septante : Ἐσδρεί; *Codex Alexandrinus :* Ἐζραί), fils de Chelub, intendant des travaux agricoles dans les possessions de David. I Par., XXVII, 26.

EZRICAM (hébreu : *'Azrîqâm*, « mon secours se lève; » Septante : Ἐζρικάμ), nom de quatre Israélites.

1. EZRICAM, fils de Naaria, un des descendants de Jéchonias par Zorobabel. I Par., III, 17, 19, 23.

2. EZRICAM, un des fils d'Asel, dans la descendance de Saül. I Par., VIII, 38; IX, 44.

3. EZRICAM, lévite, de la branche de Mérari, ancêtre de Séméia. I Par., IX, 14. Il est appelé Azaricam, II Esdr., XI, 15. Voir AZARICAM, t. I, col. 1302.

4. EZRICAM, grand maître de la maison d'Achaz, roi d'Israël, massacré par Zechri. II Par., XXVIII, 7.

EZRIEL. Hébreu : *'Azrî'êl*, « Dieu est mon secours. » Nom de deux Israélites.

1. EZRIEL (Septante : Ἐσδριήλ; *Codex Alexandrinus :* Ἰεζριήλ), puissant chef de famille dans la demi-tribu de Manassé, restée au pays de Basan. I Par., V, 24.

2. EZRIEL (Septante : Ἐσριήλ; *Codex Alexandrinus:* Ἐσδριήλ), père de Saraïas, qui reçut l'ordre d'arrêter Baruch et Jérémie. Jer., XXXVI, 26.

EZRIHEL (hébreu : *'Azrî'êl*, « Dieu est mon secours; » Septante : Ἀζαραήλ; *Codex Alexandrinus :* Ἐζριήλ), fils de Jéroham et chef de la tribu de Dan, sous le règne de David. I Par., XXVII, 22 (hébreu, 19).

F

F. Voir Phé, Pé.

FABLE. Voir Apologue, t. i, col. 778.

FABRICIUS Jean Albert, luthérien, né à Leipzig le 11 novembre 1668, mort à Hambourg le 30 avril 1736. Il commença par étudier la médecine, qu'il abandonna bientôt pour la théologie. A Hambourg, il devint le bibliothécaire de Jean Frédéric Mayer, savant pasteur de cette ville, où Fabricius obtint la chaire d'éloquence et de philosophie. Il put alors s'abandonner entièrement à ses travaux littéraires, et à l'abri du besoin, grâce aux générosités du sénat de Hambourg, il refusa de quitter cette ville, malgré les offres brillantes qui lui étaient faites de divers côtés. Parmi ses nombreux écrits : *Codex apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus*, 2 in-8°, Hambourg, 1703-1719; *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti seu pseudepigrapha Testamenti Veteris, sive scripta sanctis patriarcharum ac prophetarum nominibus temere supposita; collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus*, 2 in-8°, Hambourg, 1713; une seconde édition augmentée en 2 in-8°, Hambourg, 1723; *Votum Davidicum : Cor novum crea in me Deus, a centum quinquaginta amplius metaphrastis expressum, carmine hebraico, græco, latino, germanico, etc. Præmissus est elenchus, subjunctaque brevis notitia alphabetica metaphrastarum qui Psalmos vel universos vel nonnullos per linguas sive idiomata amplius viginti versibus reddiderunt*, in-4°, Hambourg, 1729; *Bibliotheca antiquaria sive introductio in notitiam Scriptorum qui antiquitates hebraicas, græcas, romanas et christianas scriptis illustraverunt*, in-4°, Hambourg, 1713. Dans sa *Bibliotheca græca*, dont la meilleure édition fut publiée en 14 in-4°, à Hambourg, 1718-1754, nous signalerons les dissertations suivantes : *De versionibus græcis librorum Veteris Testamenti*, t. iii, p. 658; *De Jesu Sirachide et aliis scriptoribus sacris qui non fuere in canone hebræorum primorumve christianorum*, t. iii, p. 718; *De Sacris Libris Novi Fœderis*, t. iv, p. 755; *De catenis Patrum græcorum in Sanctæ Scripturæ libros*, t. viii, p. 637. — Voir S. Reimar, *Commentarius de vita et scriptis J. A. Fabricii*, in-8°, Hambourg, 1737; *De vita et scriptis J. A. Fabricii*, en tête de l'édition de la *Bibliotheca latina* de cet auteur, 6 in-8°, Florence, 1858.

B. Heurtebize.

FACE (hébreu : *pânîm*, mot qui n'est employé qu'au pluriel; Septante : πρόσωπον; Vulgate : *facies, vultus*), visage de l'homme.

I. La face de l'homme. — 1° C'est sur la face que se reflètent les sentiments du cœur, Gen., xxxi, 2; Eccli., xiii, 31, etc.; la joie et la tristesse, Gen., xl, 7; I Reg., i, 18; Prov., xv, 13; Eccle., vii, 3; II Esdr., ii, 2, 3; Eccli., xxv, 24, etc.; la honte. Ps. lxix (lxviii), 8; lxxxiii (lxxxii), 17, etc. — 2° Comme c'est au visage qu'on reconnaît la personne, la face est souvent prise en hébreu pour la personne elle-même. Ps. xlii (xli), 6, 12; xliii (xlii), 5; lxxxiii (lxxxii), 10; Is., iii, 15; etc. — « Voir la face » de quelqu'un, c'est le regarder avec un sentiment d'affection ou de respect pour sa personne. Gen., xxxii, 20; xlvi, 30; II Reg., iii, 13; II Par., ix, 23, etc. — Il est à remarquer que le grec πρόσωπον prend aussi quelquefois ce sens de « personne ». I Thess., ii, 17; Polybe, VIII, xiii, 5; XII, xxvii, 10, etc. — 3° La Sainte Écriture se sert de plusieurs locutions dans lesquelles entre le mot « face » avec un sens particulier. Voir, parler, connaître, juger « face à face », c'est voir et connaître directement, sans voile, Gen., xxxii, 30; Deut., xxxiv, 10; Jud., vi, 22; I Cor., xiii, 12, parler et juger sans intermédiaire. Exod., xxxiii, 11; Ezech., xx, 35, etc. — Faire une chose « à la face » de quelqu'un, c'est agir vis-à-vis de lui avec effronterie, Job, i, 11; ii, 5; Is., lxv, 3, ou sans crainte d'être démenti. Job, xiii, 15; xvi, 8; Os., v, 5; vii, 10; Gal., ii, 11, etc. — « Tourner la face vers quelqu'un, » c'est avoir pour lui des sentiments tantôt bienveillants, III Reg., ii, 15, tantôt malveillants. Ezech., xxix, 2, etc. — « Tourner la face vers un lieu, » c'est s'efforcer de l'atteindre. Gen., xxxi, 21 (hébreu : il mit sa face vers la montagne de Galaad); IV Reg., xii, 18; Jer., xlii, 15; Luc., ix, 53 : « Il avait la face de quelqu'un qui va à Jérusalem. » — « Mettre sa face sur quelqu'un » se prend toujours en mauvaise part. Lev., xx, 5; Ps. xxxiv (xxxiii), 17; Jer., xxi, 10; Ezech., xv, 7, etc. — « Tomber sur sa face, » c'est se prosterner à terre par respect ou par crainte. Lev., ix, 24; Num., xvi, 4; Ruth, ii, 10; Tob., xii, 16; II Reg., i, 2; III Reg., xviii, 39; Matth., xvii, 6; Luc., v, 12, etc.

II. La face de Dieu. — 1° Dans la Sainte Écriture, la face de Dieu ne désigne jamais autre chose que la personne même de Dieu. Job, i, 12; Ps. xxxi (xxx), 21; lxxx (lxxix), 17; lxxxix (lxxxviii), 15; cxxxix (cxxxviii), 7, etc. — Dans les inscriptions carthaginoises revient fréquemment, appliquée à la déesse Tanit, l'appellation de *pen-Ba'al*, « face de Baal. » Cette appellation s'appliquait primitivement à Baal considéré comme le dieu unique. Par la suite, Tanit, « face de Baal, » devint comme « une forme subjective de la divinité primitive, une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être associée conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure ». De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 55. Chez les Hébreux, l'expression « face du Seigneur », bien que figurée, n'a jamais désigné quelqu'un de distinct du Seigneur. On l'employait par respect, pour ne point multiplier l'appellation de la personne elle-même et donner une idée de la majesté souveraine de Jéhovah, si grand, si puissant, que sa face, comme son nom, sa main, etc., suffisent à accomplir des merveilles. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iv, p. 445. — 2° En conséquence, la face de Dieu est nommée quand on veut parler de la présence de Dieu : Samuel est élevé devant la face du Seigneur, I Reg., ii, 18; de sa faveur, de son assistance,

d'où dépendent le bonheur et le salut de l'homme. C'est en ce sens qu'on cherche la face du Seigneur, I Par., XVI, 11; Ps. XXIV (XXIII), 6. Le Seigneur la cache, quand il permet l'épreuve, Job, XIII, 24, ou la montre quand il intervient pour sauver et combler de ses bénédictions. Ps. IV, 7; XXXI (XXX), 17; LXXX (LXXIX), 4, 8, etc. — 3° Voir la face de Dieu sur la terre, c'est entrer avec Dieu dans un rapport plus étroit, être l'objet d'une faveur surnaturelle. Gen., XXXII, 30; Job, XXXIII, 26; Ps. XVII, 15, etc. Cf. Matth., V, 8. — Mais telle est la majesté de Dieu, que l'homme ne pouvait voir sa face, c'est-à-dire entrer en rapport trop intime avec lui, en être favorisé d'une manifestation trop directe, sans en mourir. Exod., XXXIII, 20, 23; Is., VI, 5, etc. — 4° L'homme ne verra distinctement la face de Dieu que dans l'autre vie, I Cor., XIII, 12, où les anges la contemplent déjà. Is., LXIII; 9; Matth., XVIII, 10. — 5° Pendant que le Fils de Dieu était sur la terre, sa face humaine a resplendi à la transfiguration, Matth., XVII, 2; elle a été prosternée à terre durant l'agonie, Matth., XXVI, 39, voilée, souffletée, souillée au cours de la passion. Marc., XIV, 65; Matth., XXVI, 67; Luc., XXII, 64. H. LESÈTRE.

FAGIUS Paul, dont le vrai nom était Büchlein, hébraïsant calviniste, né en 1504 à Reinzabern, dans le Palatinat, mort à Cambridge le 13 novembre 1549, fit ses humanités à Heidelberg et étudia la théologie à Strasbourg, où il apprit l'hébreu sous le célèbre Wolfgang Capiton. Maître d'école, puis ministre à Isny, en Souabe, il put, grâce à la générosité d'un riche marchand de cette ville, établir une imprimerie, où il publia plusieurs ouvrages hébreux qui le firent connaître. Bientôt on lui offrit divers emplois; il fut ministre à Constance, puis à Strasbourg, où il enseigna en même temps l'hébreu. L'électeur palatin Frédéric II l'appela à Heidelberg pour réorganiser l'université de cette ville; il ne tarda pas à rentrer à Strasbourg, mais au commencement de l'année 1549 il dut quitter définitivement cette ville, pour avoir refusé de souscrire à l'*Interim*. Cranmer, qui l'appelait en Angleterre, lui fit donner une chaire à l'université de Cambridge. Voici les principaux ouvrages de ce théologien : *Liber Thesbitis a doctissimo hebræo Elija Levita germano grammatice elaboratus, per P. Fagium latinitate donatus,* in-4°, Isny, 1541 (pour l'aider dans les travaux de son imprimerie, Fagius avait fait venir près de lui, à Isny, le rabbin Elie Levita, un des plus célèbres hébraïsants du XVI[e] siècle); *Commentarius R. David Kimchi in X primos Psalmos Davidicos cum versione latina,* in-f°, Isny, 1541; *Sententiæ vere elegantes, piæ miræque veterum sapientium Hebræorum in latinum versæ scholiisque illustratæ,* in-4°, Isny, 1541; *Exegesis sive expositio dictionum hebraicarum litteralis et simplex in quatuor priora capita Geneseos,* in-4°, Isny, 1542 (cet ouvrage a été réimprimé dans le t. I des *Critici sacri*); *Tobias hebraicus, ut is adhuc hodie apud Judæos invenitur, omnia ex hebræo in latinum translata,* in-4°, Isny, 1542; *Translationum præcipuarum Veteris Testamenti inter se variantium collatio,* in-4°, Isny, 1543 (voir *Critici sacri*, t. I); *Prima IV capita Geneseos hebraica cum versione germanica, hebraicis tamen characteribus exarata, una cum succinctis scholiis et ratione legendi hebræo-germanico,* in-4°, Constance, 1543; *Paraphrasis Onkeli chaldaica in Sacra Biblia, ex chaldæo in latinum fidelissime versa : additis in singula fere capita succinctis annotationibus,* in-f°, Strasbourg, 1546. Les annotations ont été reproduites dans le t. I des *Critici sacri*. — Voir *De vita, obitu, combustione et restitutione Martini Buceri et P. Fagii,* in-8°, Strasbourg, 1562; J. W. Feuerlin et Ch. Seyfried, *Testamen historicum de vita et meritis P. Fagii,* in-4°, Altorf, 1736; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du XVI[e] siècle,* 1713, t. I, p. 99. B. HEURTEBIZE.

FAIM (hébreu : *kâfân,* Job, XXX, 3; Septante : λιμός; Vulgate : *fames*), besoin de manger, qui devient de plus en plus impérieusement douloureux, à mesure qu'on attend davantage. Voir FAMINE. — 1° *La faim corporelle.* — Au désert, les Hébreux se plaignent d'avoir été tirés d'Égypte, où abondaient la viande et le pain, et ils reprochent à Moïse de vouloir les faire mourir de faim. C'est alors que le Seigneur leur envoie les cailles et la manne. Exod., XVI, 3; Deut., VIII, 3. — Les mendiants nomades sont « desséchés par la misère et la faim », *kâfân,* Job, XXX, 3, mot poétique qui se lit aussi V, 22. — Les Apôtres ont faim un jour de sabbat et se mettent à manger des épis dans le champ qu'ils traversent. Matth., XII, 1-3; Marc., II, 23-26; Luc., VI, 1-3. — Notre-Seigneur a faim après son jeûne de quarante jours au désert. Matth., IV, 2; Luc., IV, 2. — Il a encore faim, quand il cherche des fruits sur le figuier stérile. Matth., XXI, 18; Marc., XI, 12. — Saint Pierre a faim quand il a sa vision à Joppé. Act., X, 20. — Cette faim n'existe pas au ciel. Apoc., VII, 11. Cf. Ps. L (XLIX), 12. — 2° *Ses causes.* — La faim a pour causes parfois la persécution, II Reg., XVII, 29; I Cor., IV, 11; II Cor., XI, 27; Phil., IV, 12; ainsi Jérémie, XXXVIII, 9, est jeté dans une citerne pour y périr de faim; d'autres fois la paresse de l'homme, Prov., XIX, 15; le plus souvent la justice de Dieu, qui punit les méchants. Deut., XXXII, 24; Job, V, 5; XVIII, 12; Jer., XI, 22; Lam., V, 10. Michée, VI, 14, dit à l'impie : « Au dedans de toi sera la faim, » *yěšaḥ*, littéralement le vide du ventre, l'inanité. Pour châtier les Israélites, Dieu leur envoie la faim, Am., IV, 6, *niqqâyôn,* littéralement « la pureté des dents », qui se produit quand on n'a rien à manger. — 3° *Ses effets.* — La faim est une mauvaise conseillère; elle fait murmurer contre Dieu, Is., VIII, 21, et porte à voler. Prov., VI, 30. Celui qui a faim rêve qu'il mange, mais se réveille l'estomac vide. Is., XXIX, 8. La faim n'empêche pourtant pas de servir Dieu. Rom., VIII, 35. — 4° *Son soulagement.* — 1. Par la providence de Dieu, qui ne laisse pas le juste souffrir de la faim, Prov., X, 3; Ps. XXXIII, 10, 11; XXXVI, 25, ou qui l'en délivre. Ps. XXXII, 19; XXXVI, 19; CVI, 9; CXLV, 7; Job, V, 20, 22; Luc., I, 53. — 2. Par la charité des hommes. C'est mal de refuser le pain à l'affamé. Job, XXII, 7. Le Seigneur tient pour faite à lui-même la charité exercée envers celui qui a faim. Matth., XXV, 35-44. Il faut donc donner à manger à ceux qui ont faim, même à ses ennemis. Tob., I, 20; IV, 17; Prov., XXV, 21; Eccli., IV, 2; Is., LVIII, 7, 10; Jer., XXXI, 25; Ezech., XVIII, 7, 16; Rom., XII, 20. — 5° *La faim spirituelle.* — Isaïe, XLIX, 10, prédit que dans le nouveau royaume d'Israël, c'est-à-dire dans l'Église, on n'aura ni faim ni soif, parce que toutes les grâces y seront distribuées en abondance. — Amos, VIII, 11, annonce que, pour le châtiment de son peuple, Dieu va envoyer « la famine dans le pays, non la disette du pain et la soif de l'eau, mais la faim et la soif d'entendre la parole du Seigneur ». — Le Sauveur proclame « heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés », Matth., V, 6; Luc., VI, 21; mais malheureux, au contraire, ceux qui se croient rassasiés, parce qu'ils auront faim. Luc., VI, 25. Les premiers, en effet, désirent humblement ce qu'ils ne croient pas encore assez posséder; les seconds ont l'orgueil de croire qu'il ne leur manque rien. Cf. Apoc., III, 17. — Notre-Seigneur déclare que celui qui vient à lui n'aura plus faim, Joa., VI, 35, parce qu'il trouvera en lui l'abondance de tous les biens spirituels. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 29, avait dit, en parlant de la Sagesse : « Ceux qui me mangent auront encore faim, » parole qui se concilie bien avec la précédente, puisqu'il est dans la nature des biens spirituels, en cette vie, de satisfaire et à la fois d'activer les désirs de l'âme. H. LESÈTRE.

FALACHA (VERSION) DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Il existe dans les régions montagneuses de

l'Abyssinie septentrionale, parsemée sur le vaste plateau qui s'étend depuis la rive méridionale du Tacazzi jusqu'aux rives du fleuve Bleu, une peuplade juive de religion, qui porte le nom de Falacha, « exilé, » pour indiquer qu'elle n'est pas indigène dans ce pays. Elle prétend, en effet, être originaire de Palestine et s'être établie en Éthiopie dès l'époque de Salomon, ce qui est contre toute vraisemblance. Les Falachas sont de couleur très foncée, leurs cheveux sont crépus; mais ils n'ont pas cependant le type nègre. Ils ont perdu la connaissance de l'hébreu et parlent aujourd'hui les deux langues en usage dans la contrée, l'amharique et un dialecte de la langue agaou. Jusqu'en 1800, ils eurent un chef indépendant, qui résidait dans la forteresse d'Ainba Gideon; depuis le commencement du XIXe siècle, ils sont passés sous la domination des rois du Tigré. Ils ont conservé un grand nombre d'observances judaïques, mais ont aussi des usages particuliers. Leur nombre est d'environ deux cent mille. Bons cultivateurs, habiles dans les arts industriels, ils ont l'aversion du commerce, parce qu'ils le considèrent comme un obstacle à l'accomplissement fidèle des prescriptions mosaïques. Ils vivent dans l'espérance que leur exil finira et qu'ils reviendront un jour à Jérusalem. Ils possèdent, dans une traduction en langue ghez, tout l'Ancien Testament, y compris les livres deutérocanoniques. J. Halévy, dans le *Bulletin de l'alliance israélite*, 1868, p. 96. C'est sans doute de l'Église éthiopienne qu'ils l'ont reçu dans sa forme actuelle, à une époque qu'il est impossible de déterminer. On n'a trouvé parmi eux aucun monument écrit original. — Voir H. A. Stern, *Wanderings among the Falashas in Abyssinia*, in-8°, Londres, 1862 (avec une carte), p. 184 et suiv.; M. Flad, *Kurze Schilderung der bisher fast unbekannten abessinischen Juden* (*Falascha*), Kornthal, près de Stuttgart, 1869; J. Halévy, *Rapport concernant la mission auprès des Falachas*, dans le *Bulletin de l'alliance israélite universelle*, 1868, p. 85-102; voir aussi p. 27-28, et Ier semestre, p. 58; Id., *Le dialecte des Falachas*, dans les *Actes de la Société philologique*, Paris, t. III, 1873-1874, p. 151-188; Id., *Prières des Falashas ou Juifs d'Abyssinie* (en éthiopien et en hébreu), in-12, Paris, 1877; Trumpp, dans le *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1878, t. I, p. 129-144. F. VIGOUROUX.

FAMILLE, communauté de personnes composée du père, de la mère et des enfants, et, par extension, de toutes les personnes d'un même sang, de toutes celles qui vivent sous le même toit, etc.

I. LES NOMS DE LA FAMILLE. — 1° Au point de vue de la descendance : *zèra'*, « semence, » σπέρμα, *semen*, IV Reg., XI, 1; Jer., XLI, 1, etc.; — *môlèdèṭ*, « progéniture, » γενεά, *progenies*, Gen., XLIII, 7, etc.; — *ṭôldôṭ*, « générations, » φυλαί, *familiæ*, Gen., X, 32; Num., I, 20, etc.; — *yâḥaś*, « croissance, » συνοδία, *census*, II Esdr., VII, 5. — 2° Au point de vue de l'habitation : *bayiṭ*, « maison, » οἶκος, *domus*, Gen., VII, 1; VII, 17, etc.; — *bêyṭ 'âb*, « maison du père, » famille du côté paternel, οἶκος τοῦ πατρός, *domus patris*, Gen., XXI, 30; XLVI, 31; c'est la *zir bit abu-su*, « famille de la maison du père, » des inscriptions assyriennes. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, Giessen, 1872, p. 172, 4. — 3° Au point de vue de la vie commune : *'êdâh*, *congregatio*, Job, XV, 34; — *'abuddâh*, la famille comprenant toute la domesticité, γεώργια, *familia*, Gen., XXVI, 14; ἔργα ἐπὶ τῆς γῆς, *familia*, Job, I, 3. — 4° Au point de vue du nombre : *'èléf*, « mille, » χιλιάς, *familia*, Jud., VI, 15; φυλή, *familia*, I Reg., X, 19; χιλιάς, *mille*, I Reg., XXIII, 23, etc.; — *mišpâḥâh*, « tribu, » οἶκος, *familia*, Exod., VI, 14; ἔθνος, *gens*, Jer., IV, 2; γένος, *cognatio*, Jer., XXXI, 1; — *'am*, « peuple, » λαός, *populus*, avec le sens de famille, Lev., VII, 20, 21, etc.

II. CONSTITUTION DIVINE DE LA FAMILLE. — 1° *A l'origine*. — Dieu crée le premier homme, puis déclare qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul; il va donc lui donner une aide semblable à lui. Gen., II, 18. Il fait ensuite sentir à l'homme sa solitude, au milieu des êtres animés qui vont tous par paires, et, pendant son sommeil, il prend une de ses côtes et en forme la première femme, qu'Adam appelle l'os de ses os, la chair de sa chair, c'est-à-dire un être tiré de lui-même, quant au corps. « C'est pourquoi, ajoute-t-il par l'inspiration de Dieu, l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront tous deux une même chair. » Gen., II, 20-24. Il suit de là que la femme est donnée à l'homme pour lui être une « aide », qu'originairement elle est « semblable à lui », sans infériorité par rapport à lui, que cependant son corps est tiré du corps de l'homme et que par conséquent Adam est l'unique source de toute vie humaine, qu'enfin l'homme doit quitter ceux qui lui sont le plus chers, son père et sa mère, pour contracter l'union la plus intime avec sa femme. En somme, il y a là deux êtres de même origine et de même nature, ayant besoin l'un de l'autre. L'homme, plus fort, ne peut cependant rester seul, cherche une aide et quitte tout pour la trouver; la femme, plus faible, va instinctivement à l'homme, sans que le texte sacré ait à le noter. — 2° *Après la chute*. — Cette union de l'homme et de la femme a été établie par Dieu non seulement pour l'avantage des individus, mais encore en vue de la perpétuité de la race. Aussi la bénédiction donnée par Dieu à cette union est-elle « la seule que n'enleva ni le châtiment du péché originel, ni l'arrêt du déluge ». *Missal. rom.*, *Miss. pro spons.*, *Orat. post Pater noster*. Cependant le péché originel apporte une modification dans les rapports de l'homme et de la femme. Cette dernière est condamnée à l'enfantement douloureux, mais surtout elle est placée sous la domination de l'homme. Gen., III, 16. L'égalité primitive est donc rompue au détriment de la femme, qui la première a succombé à la tentation et a entraîné l'homme, et c'est à celui-ci qu'est dévolue la suprême autorité dans la famille. Ephes., V, 23. — 3° *Après le déluge*. — Dieu bénit Noé et ses fils en leur disant : « Croissez, multipliez-vous, remplissez la terre. » Gen., IX, 1. C'est la loi de la propagation de l'espèce humaine par la famille. Cette loi doit être obéie et l'humanité doit remplir la terre. Voir ADAM, t. I, col. 171-175; MARIAGE.

III. LA FAMILLE PATRIARCALE. — Le père est le chef absolu de toute la famille. C'est lui qui, par sa bénédiction suprême, transmet son autorité à celui qui sera le chef de la famille après lui. Cette bénédiction paternelle est si solennelle et si irrévocable, que son effet subsiste, même si elle a été surprise en faveur d'un autre que l'aîné. Gen., XXVII, 27-29, 37. Le père pourvoit au mariage de ses enfants et leur cherche une épouse, de préférence dans sa propre famille. Gen., XXIV, 2-9. Il a droit de vie et de mort sur les membres de sa famille. Gen., XXXVIII, 24. — Le patriarche a une épouse de premier rang; mais à côté d'elle des épouses de second rang, qui lui donnent des enfants. Il assure à ceux-ci un héritage, tout en gardant la part principale et l'honneur de sa descendance aux fils de l'épouse proprement dite. Gen., XVI, 1-3; XXV, 1-6; XXXV, 22-29; XXXVI, 1-14, etc. L'épouse de second rang portait parfois ombrage à la principale. Le père rétablissait la paix, parfois en sacrifiant tout à cette dernière. Gen., XXI, 10-12; Gal., IV, 30. Voir CONCUBINE, col. 907; POLYGAMIE. — Les enfants sont nombreux dans les familles patriarcales. La Sainte Écriture en attribue huit à Abraham, Gen., XXI, 3, 9; XXV, 1-3; douze à Ismaël, Gen., XXV, 13-15, treize à Jacob, Gen., XXIX, 30-35; XXX, 1-24; cinq à Ésaü, Gen., XXXVI, 2-5, etc. Il faut remarquer que dans ces énumérations ne sont comprises ni les filles, Gen., XXXVI, 6, sauf Dina, fille de Jacob, ni les fils morts jeunes ou sans postérité. Parmi ces fils, l'aîné a des droits particuliers : double part d'héritage, dignité sacerdotale et tutelle des frères plus jeunes. Voir AÎNESSE (DROIT D'). —

A la famille patriarcale appartiennent aussi les esclaves qui sont à son service. Abraham put armer trois cent dix-huit des siens, et remporter avec eux la victoire contre Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 14, 15. Ces esclaves étaient nés chez lui, et par conséquent dépendaient absolument de lui. Il y en avait un bon nombre d'autres, hommes et femmes, qui vivaient autour des patriarches, géraient leurs affaires, soignaient leurs troupeaux, etc. Voir ESCLAVE, col. 1921. — Tout ce monde, épouses, enfants, esclaves, formait comme un petit État nomade, dont le patriarche était à la fois le père et le maître. C'était la famille primitive, régie par la loi naturelle et les coutumes des ancêtres, vivant dans la paix, l'indépendance et la prospérité habituelle aux nomades. — Ces coutumes des ancêtres, qui exerçaient leur influence sur les mœurs des familles patriarcales, tenaient à la tradition chaldéenne. En Chaldée, d'où venait Abraham, le pére était le chef de toute la famille, épouses, enfants, serviteurs, esclaves. Rien ne pouvait se faire légalement sans son consentement, pas même le mariage des fils. La femme était chargée de tous les soins de la vie domestique. On tenait á ce qu'elle eût beaucoup d'enfants, et l'on regardait sa stérilité comme une malédiction. A défaut d'enfants nés de lui, le père adoptait des orphelins. Le pére ou la mére qui reniaient leurs enfants commettaient un délit méritant un châtiment. L'adultére de l'épouse entraînait la peine de mort. L'enfant qui outrageait ses parents était marqué d'un signe infamant, vendu au marché ou chassé honteusement du pays. Les esclaves appartenaient au père de famille á peu prés comme les bêtes de son troupeau; il décidait à volonté de leur vie ou de leur mort. Cependant, en pratique, les esclaves chaldéens étaient traités assez doucement, le maître ayant tout intérêt à se les attacher et á tirer d'eux, par de bons traitements, le meilleur parti possible. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, 1895, p. 733-734.

IV. LA FAMILLE SOUS LA LOI MOSAÏQUE. — Avec le changement d'état social s'imposèrent pour les Hébreux certaines modifications concernant la famille. — 1° Tout d'abord, un dénombrement fut fait de tous les Hébreux, « selon leurs familles, selon les maisons de leurs pères. » Num., I, 18; XXVI, 5-40. La distinction des familles fut si bien maintenue, qu'on put la reproduire, au moins, dans ses grandes lignes, à différentes époques de l'histoire. I Par., I, 1-IX, 44; I Esdr., II, 1-63; II Esdr., VII, 1-65. Au temps de Notre-Seigneur, on savait encore parfaitement à quelle souche familiale on appartenait. Luc., I, 5; II, 4, 5. — L'autorité du père et de la mére fut fortifiée par le quatrième commandement du décalogue. Exod., XX, 12. De plus, la peine de mort fut portée contre celui qui frappait ou maudissait son pére ou sa mére. Exod., XXI, 15, 17; Lev., XX, 9. Seulement, en raison du nouvel état social, le pére n'avait plus droit de vie et de mort. Il devait déférer aux juges le fils coupable, que les hommes de la ville lapidaient ensuite. Deut., XXI, 18-21. Plus tard, on recommanda au père de châtier son fils pour arriver à le corriger, mais sans désirer sa mort. Prov., XIX, 18; XXIII, 13, 14. Un père indigent avait le droit de vendre sa fille en esclavage. Exod., XXI, 7. Vis-á-vis des filles, le droit du père cessait à leur mariage, car alors elles appartenaient à leur époux. Les fils restaient soumis au pére tant qu'il vivait, car ils n'entraient en possession de ses biens qu'après sa mort. Voir HÉRITAGE. — 2° La loi primitive du mariage fut maintenue, avec ses concessions en faveur de la polygamie, mais avec certaines prohibitions á l'égard des peuples étrangers, afin de conserver la famille hébraïque dans son intégrité primitive. Voir MARIAGE. La bigamie est supposée par plusieurs dispositions de la loi. Un fils de famille peut avoir sa femme et sa concubine, Exod., XXI, 9; mais à l'exclusion de certaines conditions de parenté. Lev., XVIII, 17, 18. Certaines règles sont imposées á l'homme qui a deux femmes, pour le partage de ses biens. Deut., XXI, 15-17. Pour assurer à la famille la perpétuité de son nom et de ses biens, la veuve laissée sans enfants doit se marier avec son beau-frére, afin que le premier-né de ce mariage continue le nom et la descendance du défunt. Deut., XXV, 5, 6. Voir LÉVIRAT. Sur le sort de ceux qui survivaient au pére de famille, voir VEUVE, ORPHELINS. — 3° La persistance de la polygamie fit que parfois les enfants rattachèrent leur descendance à la mère plutôt qu'au père. Les choses n'allèrent pas si loin que chez les Égyptiens, chez qui la filiation n'était indiquée que par le nom de la mère. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 51. Cf. Hérodote, I, 172. Cependant dans les généalogies des rois, on donne avec soin le nom de leur mère. IV Reg., XII, 1; XIV, 2; XV, 2, 33; XVIII, 2, etc. On appelle assez souvent les frères issus de la même mére « les fils de ma mère », pour les distinguer des demi-fréres. Gen., XXVII, 29; Deut., XIII, 6; Jud., VIII, 19; IX, 1; Ps. XLIX (L), 20; LXVIII (LXIX), 9; Cant., I, 5. Deux fois le psalmiste, en s'adressant à Dieu, s'appelle « le fils de sa servante ». Ps. LXXXV (LXXXVI), 16; CXV (CXVI), 16. Jusque dans l'Évangile nous trouvons une désignation analogue pour la « mère des fils de Zébédée ». Matth., XX, 20; XXVII, 56.

V. FÉCONDITÉ DANS LES FAMILLES HÉBRAÏQUES. — 1° La stérilité de l'épouse était considérée par elle comme le plus grand des malheurs. Gen., XI, 30; XVI, 4; XXV, 21; XXX, 8, 23; I Reg., I, 2-8. On la regardait comme une malédiction du Seigneur. Ose., IX, 11-14. Le prophète Isaïe, IV, 1, décrit sous une forme saisissante l'horreur que les femmes avaient de la stérilité : « Sept femmes saisiront le même homme et diront : Nous mangerons notre propre pain, nous nous vêtirons d'habits á nous. Seulement fais-nous porter ton nom, enlève notre opprobre! » Ces femmes renoncent au *mohar,* voir DOT, à la nourriture et au vêtement que leur doit le mari, pourvu qu'elles soient épouses, avec l'espoir de la fécondité. — 2° La tolérance de la bigamie et de la polygamie, les mesures prescrites au sujet du divorce, voir DIVORCE, ont pour but de favoriser la fécondité des familles. — 3° La fécondité est une bénédiction de Dieu. Ps. CXII (CXIII), 9; CXXVI (CXXVII), 3-5); CXXVII (CXXVIII), 3-6. — 4° Ce qui était regardé comme une bénédiction et une joie constitue en même temps un devoir, que la loi chrétienne n'a fait que rappeler. Saint Paul dit que la femme sera sauvée διὰ τῆς τεκνογονίας, « en engendrant des enfants. » I Tim., II, 15. Là est donc à la fois son devoir et son salut. Le même Apôtre veut « que les veuves encore jeunes se marient, aient des enfants, deviennent mères de famille ». I Tim., V, 14. — 5° La Sainte Écriture indique le nombre d'enfants qu'ont eus certains personnages : Job, sept fils et trois filles avant ses malheurs, et autant aprés, Job, I, 2; XLII, 13; Gédéon, soixante et dix fils, Jud., IX, 2; Jaïr, trente fils, Jud., X, 4; Abdon, quarante fils, Jud., XII, 14; Isaï, père de David, huit fils, I Reg., XVI, 10, 11; David, onze fils nés á Jérusalem, sans compter d'autres fils et d'autres filles, II Reg., V, 13-16; Siba, esclave de Saül, quinze fils, II Reg., IX, 10; XIX, 17; Achab, soixante et dix, IV Reg., X, 1; Mathathias, cinq fils, I Mach., II, 2; le Juif Scéva, sept fils. Act., XIX, 14.

VI. LES RELATIONS DOMESTIQUES. — La loi mosaïque indique les conditions essentielles á l'existence de la famille, telle que Dieu la voulait alors. Les vertus familiales font l'objet de conseils qui se lisent surtout dans les livres sapientiaux et dans les Épîtres des Apôtres. — 1° *D'après les Proverbes.* — C'est de la mére de famille que dépendent le bonheur et la prospérité de la maison. La paix du foyer est le premier des biens, XVII, 1; aussi rien de pire qu'une femme acariâtre, semblable « au toit qui laisse continuellement goutter l'eau dans la maison ». XIX, 13; XXVII, 15. Mieux vaudrait pour le mari la solitude et la fuite au désert. XXI, 9, 19; XXV, 24. L'homme fera donc tout pour avoir une épouse douce, XI, 16,

active, XII, 4; XXVII, 23, vertueuse, XIV, 1, vrai trésor de la maison, XVIII, 22; XXXI, 10, femme forte appliquée à tous les devoirs de son intérieur. XXXI, 10-31. Dieu seul peut préparer une telle épouse, et c'est à lui qu'il faut la demander. XIX, 14; XX, 7. — L'enfant doit recevoir dans la famille les premières leçons de vertu. I, 8; IV, 1-3; VI, 20; X, 1; XV, 20. L'éducation qu'on lui donne doit être ferme; c'est par la correction qu'on le rend meilleur. XIII, 24; XIX, 18; XXII, 15; XXIII, 13. L'enfant se soumettra à cette discipline dans son intérêt, XXIX, 1, et dans celui de sa famille. XXIII, 25; XXIX, 17. Il ne voudra jamais manquer au respect envers ses parents. XIX, 26; XX, 20; XXVIII, 24. — L'esclave sera élevé sévèrement, XXIX, 21, de manière qu'ensuite, par son intelligence, il serve la famille, XVII, 2, sans se révolter. XIX, 10. — 2° *D'après l'Ecclésiastique.* — Le sage doit avant tout rechercher une épouse vertueuse, XXXVI, 23-26, car la mauvaise femme est une vraie calamité. XXV, 17-36; XXVI, 1-24. Le père doit avec soin veiller sur l'éducation de sa fille, XLII, 9-14, et en général de tous ses enfants. VII, 24-30; XXX, 1-13. Suivant l'éducation reçue, les enfants sont la honte, XXII, 3-5, ou la consolation de leurs parents. III, 1-18. — Aux esclaves, il faut la bienveillance et la fermeté. XXXIII, 25-33. — 3° *D'après les Apôtres.* — L'homme et la femme sont faits l'un pour l'autre, mais la prééminence appartient au premier dans la famille. I Cor., XI, 8, 9. La femme doit donc être soumise à son mari. Ephes., V, 22-24; Col., III, 18; I Petr., III, 1, 5, 6. Le mari et la femme doivent travailler réciproquement à leur sanctification. I Cor., VII, 14. Les parents amassent pour leurs enfants. II Cor., XII, 14. — Les enfants doivent l'obéissance à leurs parents, mais de leur côté les parents prendront soin de ne pas provoquer leurs enfants à la colère, par la manière dont il les traitent. Ephes., VI, 1-4; Col., III, 20, 21; I Tim., III, 4, 12; V, 4; Tit., II, 4. La désobéissance des enfants caractérise les époques et les pays d'impiété. Rom., I, 30; II Tim., III, 2. Voir PÈRE, MÈRE, ENFANT.

VII. LA SAINTE FAMILLE. — Dans la sainte Famille de Nazareth, la hiérarchie familiale est d'autant plus frappante, qu'elle se base sur la fonction et non sur la dignité des personnes. Joseph, le moins parfait, commande à Marie et à Jésus, en tant qu'époux de Marie et de père adoptif de Jésus, tenant auprès de ce dernier la place du Père éternel. C'est à Joseph, chef de famille, que sont transmis les ordres divins, et c'est lui qui les met à exécution en vertu de son autorité paternelle. Matth., I, 20-24; Luc., II, 4, 5; Matth., II, 13, 14, 19-23. C'est lui qui donne son nom à Jésus, Matth., I, 25, et Marie le nomme le premier et l'appelle père par rapport à son divin Fils. Luc., II, 48. — Marie accepte les devoirs de la maternité pour obéir au Seigneur. Luc., I, 38. C'est une épouse discrète, Matth., I, 18-20, obéissante et humble, Matth., I, 14, 21; Luc., II, 5, 6, une mère affectueuse et dévouée. Luc., II, 35, 48. — Jésus est un fils obéissant, Luc., II, 51, qui honore son père adoptif en travaillant sous ses ordres au métier de charpentier, Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3; Joa., VI, 42, et sa mère en opérant son premier miracle à sa prière. Joa., II, 3-10. Cependant la seule parole qui nous ait été conservée de lui jusqu'à l'âge de trente ans a pour but de rappeler que les intérêts et les volontés de Dieu doivent commander la conduite de l'enfant avant les volontés et les intérêts des parents. Luc., II, 49. Sur le point de mourir, il ne laissera pas sa mère à l'abandon, mais la confiera au disciple qu'il aime le mieux. Joa., XIX, 26, 27. H. LESÊTRE.

FAMINE (hébreu : *râ'âb* et *re'âbôn;* Septante : λιμός; Vulgate : *fames*), manque d'aliments dans un pays ou dans une ville.

I. FAMINES DANS L'HISTOIRE DES HÉBREUX. — La famine était un phénomène fréquent chez la plupart des peuples anciens, comme elle l'est encore aujourd'hui dans les pays où les communications ne sont pas assez faciles ni le commerce assez actif pour le transport des vivres, quand les récoltes du pays lui-même ont fait défaut. — 1° *Les famines naturelles.* — Une sécheresse trop prolongée a toujours amené la disette en Palestine. Les livres historiques et prophétiques y font souvent allusion. Cf. en particulier la parabole de l'enfant prodigue. Luc., XV, 14, 17. — Au temps d'Abraham, une famine sévit ainsi dans la terre de Chanaan et obligea le patriarche à se rendre en Égypte. Gen., XII, 10; Judith, V, 9. Voir t. I, col. 76. L'Égypte a toujours été regardée dans l'antiquité comme un grenier d'abondance où chacun venait puiser. Aussi, quand une nouvelle famine se produisit du temps d'Isaac, il fallut un avertissement particulier du Seigneur pour empêcher ce patriarche de descendre en Égypte. Gen., XXVI, 1, 2. — Mais des famines pouvaient se produire en Égypte comme en Chanaan, par suite de l'irrégularité des saisons. C'est ce qui arriva au temps de Joseph. Il expliqua au pharaon le songe qu'il avait eu : sept vaches grasses, représentant sept années d'abondance, et sept vaches maigres, représentant sept années de disette. Gen., XII, 25-31. L'événement arriva comme Joseph l'avait annoncé. Gen., XLI, 54-57. Sept années consécutives de famine ne sont pas impossibles en Égypte, et il n'est pas nécessaire de prendre ici le chiffre sept dans un sens indéfini ou symbolique. Une inscription attribuée à un roi de la III[e] dynastie, Zoziri, mais en réalité fabriquée sous Osortésen III, qui appartenait à la XII[e], fait ainsi parler le prince à propos de la famine en Égypte : « Je suis accablé de douleur pour le trône même et pour ceux qui résident dans le palais; mon cœur s'afflige et souffre grandement, parce que le Nil n'est pas venu en mon temps durant huit années. Le blé est rare, les herbages manquent et il n'y a plus rien à manger. Quelqu'un appelle-t-il ses voisins au secours, ils s'empressent de n'y point aller. L'enfant pleure, le jeune homme s'agite, le cœur des vieillards est désespéré; les jambes repliées, accroupis à terre, les mains croisées, les courtisans sont à bout de ressources. Les magasins qui jadis étaient bien garnis de provisions, l'air seul y entre à présent, et tout ce qui s'y trouvait a disparu. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 240. Ovide, *De art. amat.*, I, 647-648, mentionne une famine de neuf ans sur les bords du Nil. On en cite une autre de sept ans, en 1064-1071. La disette a pour cause en Égypte l'insuffisance de la crue du Nil. Au-dessous de treize coudées de cinquante-quatre centimètres, les eaux ne peuvent inonder et fertiliser le pays, et la famine est inévitable. Aussi, aujourd'hui encore, on observe avec anxiété la montée des eaux, et l'on ne se réjouit que quand le minimum indispensable est dépassé. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 24. Dans un tombeau situé à El-Kab, on a trouvé une autre inscription dans laquelle un Égyptien, nommé Baba, raconte qu'une famine survint de son temps pendant beaucoup d'années; mais qu'il avait pris ses précautions, et qu'il réussit à nourrir ses cinquante-deux enfants. Cf. Brugsch, *Histoire de l'Égypte,* trad. franç., 2[e] édit., t. I, p. 176; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. II, p. 172-178. La famine prédite par Joseph ne se fit pas sentir en Égypte seulement; elle sévit dans tous les pays voisins. Aussi Jacob, apprenant qu'on avait fait des provisions en Égypte, y envoya ses fils une première fois, Gen., XLII, 2-5, et une seconde. Gen., XLIII, 1, 2, 15; Ps. CIV (CV), 16; Act., VII, 11. Jacob se décida ensuite à aller retrouver son fils Joseph, quand il y avait encore cinq ans de famine à subir. Gen., XLV, 11; XLVII, 4. — Une famine désola de nouveau le pays de Chanaan au temps des Juges et obligea Élimélech et sa femme Noémi à se réfugier dans le pays de Moab. Ruth, I, 1. — Il y eut une famine de trois ans sous David, pour punir les fautes de Saül et des siens. II Reg., XXI, 1. — Après le dénombrement de son peuple,

David fut invité par Dieu à choisir l'un de ces trois fléaux, sept années de famine, trois mois de fuite devant ses ennemis ou trois jours de peste. David choisit la peste. II Reg., XXIV, 13, 14. Les Septante marquent seulement trois ans de famine, et le même chiffre, qui doit être le vrai, à cause de la gradation et de l'analogie visiblement cherchées dans la durée des châtiments, se lit aussi I Par., XXI, 12. — Sous Achab, la sécheresse et la famine régnèrent en Israël et à Samarie, pendant qu'Élie était nourri miraculeusement chez la veuve de Sarepta. III Reg., XVII, 1; XVIII, 2; Eccli., XLVIII, 2; Luc., IV, 25. — Une famine se fit sentir à l'époque d'Élisée. IV Reg., IV, 38. — Une autre famine de sept ans fut annoncée par le même prophète, et, sur son conseil, la femme de Sunam, dont il avait ressuscité le fils, alla passer ce temps chez les Philistins. IV Reg., VIII, 1-3. — Au retour de la captivité, le peuple engagea tous ses biens pour avoir du pain pendant la famine. II Esdr., V, 3. — Une famine sévit en Judée après la mort de Judas Machabée. I Mach., IX, 36. — Le prophète Agabus annonça une famine qui devait arriver sous l'empereur Claude. Act., XI, 28. Tacite, *Annal.*, XII, 43, dit qu'il y eut à l'époque indiquée « une disette de céréales d'où provint une famine ». Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2, signale également, sous Claude, la grande famine qui affligea la Judée, et durant laquelle la reine Hélène acheta à grand prix du blé en Égypte pour le distribuer aux indigents. — 2° *Les famines accidentelles.* — Pendant le siège de Samarie par Benadad, une épouvantable famine se déclara dans la ville. Des femmes mangèrent leurs enfants. Le fléau cessa subitement, quand les Syriens, pris de panique, quittèrent précipitamment leur camp en abandonnant leurs provisions. IV Reg., VI, 24-30; VII, 4-20. — La famine, au dire de Judith, désolait Béthulie pendant qu'Holopherne l'assiégeait. Judith, XI, 10. — Une forte famine fut encore la conséquence du siège de Jérusalem par les Chaldéens. IV Reg., XXV, 3; Jer., LII, 6. — D'autres famines se produisirent à Jérusalem assiégée par Eupator, I Mach., VI, 55, et dans la citadelle de la ville, assiégée par Simon. I Mach., XIII, 43. — Notre-Seigneur a mis la famine au nombre des fléaux précurseurs de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Matth., XXVII, 7; Luc., XXI, 11; Apoc., VI, 8; XVIII, 8. La famine fut en effet terrible dans Jérusalem pendant le siège de cette ville par Titus, au point qu'une mère en vint à manger son enfant, comme autrefois à Samarie. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, III, 3, 4. Moïse avait aussi prédit ces horreurs à Israël infidèle à son Dieu : « Tu serviras, avec la faim, la soif, le dénuement et la disette de toutes choses, les ennemis que le Seigneur enverra contre toi .. Une nation fondra sur toi d'un vol d'aigle... Elle t'assiégera à toutes tes portes... Dans l'angoisse et la détresse où te réduira ton ennemi, tu mangeras le fruit de tes entrailles, la chair de tes fils et de tes filles. » Deut., XXVIII, 48, 49, 52-57.

II. LA CAUSE DE LA FAMINE. — 1° La famine est ordinairement causée en Palestine par le manque de pluies ou par les guerres. IV Reg., VI, 24-30, etc. Dans toute la Syrie, on n'a de récoltes qu'autant qu'on a de la pluie. Les sources sont très rares; les cours d'eau font presque complètement défaut, de sorte que l'irrigation est impossible, même dans les plaines. Si la pluie ne tombe pas suffisamment en novembre et en décembre, la sécheresse en est la conséquence, et non seulement les champs ne produisent pas de moissons, mais les pâturages qui servent à la nourriture des troupeaux sont sans herbe, et hommes et bêtes souffrent également de la famine. III Reg., XVII, 1, 7; XVIII, 1-2, 5, 45, etc. — Dieu se servait de ce fléau comme d'un châtiment pour punir les infidélités de son peuple. Lev., XXVI, 19-20; Deut., XI, 10-17; XXVIII, 12, 20-23; Is., V, 13; XIV, 30; LI, 19; Bar., II, 25; Eccli., XXXIX, 35; XL, 9. Jérémie en parle trente-deux fois dans ses prophéties, trois fois dans les Lamentations, et Ézéchiel douze fois, comme d'un fléau que déchaîne la justice de Dieu, conjointement avec le glaive, la peste, la captivité. Jer., XIV, 12; XV, 2, etc.,; Lam., II, 19; IV, 9; V, 10; Ezech., VI, 11; XII, 16, etc. Jérémie, XIV, 16, annonce la famine qui doit désoler Jérusalem au moment du siège. Les Juifs, comme l'avaient fait les patriarches, Gen., XII, 10; XLI, 5, se proposent de fuir en Égypte, où ils ne manqueront pas de pain; le prophète leur déclare que la famine et la mort les y poursuivront. Jer., XLII, 14-16. — C'est le Seigneur qui délivre, quand il lui plaît, de la famine. IV Reg., VII, 1, 2; Ps. XXXII (XXXIII), 19; XXXVI (XXXVII), 19. Dans sa prière solennelle à l'inauguration du Temple, Salomon demanda au Seigneur d'exaucer Israël quand il viendrait prier pour être délivré de la famine. IV Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28. Josaphat renouvela cette prière. II Par., XX, 9. — En Égypte, la famine était causée par l'insuffisance de l'inondation du Nil. Cf. Gen., XLI, 17-18. H. LESÊTRE.

FANGE (hébreu : *boṣ, ḥomèr,* Is., XX, 6; XXVII, 16; XXX, 19, voir ARGILE; *yâven, réfèš,* Is., LVII, 20; Septante : ἰλύς, πηλός; II Petr., II, 22 : βόρβορος; Vulgate : *cœnum, limus, lutum*), mélange boueux que forme la pluie en tombant sur le sol et qui s'attache aux pieds des passants. — 1° *Au sens littéral,* la vase et la fange sont agitées par la mer en furie, Is., LVII, 20, et labourées par le ventre du crocodile comme par une herse. Job, XLI, 21. La fange occupe la place d'où les eaux de la mer se sont retirées, Habac., III, 15, et le fond de la citerne où l'on descend Jérémie. Jer., XXXVIII, 6. Le pourceau se vautre dans la fange. II Petr., II, 22. Avec cette matière inconsistante, on ne peut faire des murailles qui tiennent. Job, XIII, 12. — Pour guérir l'aveugle-né, Notre-Seigneur fait un peu de boue en crachant à terre et en frotte les yeux de l'infortuné. Joa., IX, 6-15. Les Pères et les commentateurs expliquent le choix de cette substance par les raisons suivantes : Notre-Seigneur veut ainsi rappeler la manière dont l'homme a été créé; il choisit une substance plutôt propre à aveugler qu'à rendre la vue, afin que le miracle soit plus saillant; il se sert de la matière pour montrer qu'elle n'est pas mauvaise en soi; enfin il fait intervenir son humanité comme l'organe de sa puissance divine. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 309, 310. — 2° *Au sens figuré,* la fange désigne les choses qui abondent au point d'en être avilies, comme les vêtements chez le riche impie, Job, XXVII, 16, et l'or dans la ville de Tyr. Zach., IX, 3. — Elle est l'image de l'ennemi vaincu et foulé aux pieds comme la boue des rues. II Reg., XXII, 43; Ps. XVII (XVIII), 43; Is., X, 6; XLI, 25; Mich., VII, 10; Zach., X, 5. — Enfin elle symbolise l'épreuve et le malheur, dans lesquels l'homme s'enfonce comme dans une boue profonde. Job, XXX, 19; Ps. XL (XXXIX), 3; Jer., XXXVIII, 22. Un autre psalmiste s'écrie : « J'enfonce dans la boue, sans pouvoir m'y tenir... Retire-moi de la boue pour que je n'enfonce plus. » Ps. LXIX (LXVIII), 3, 15. Pendant les mois d'hiver, la fange abonde dans certains chemins de la Palestine. On est souvent obligé de suivre un sentier parallèle dans les champs pour l'éviter, quitte à rencontrer pire que ce que l'on cherche à éviter. Parfois les animaux enfoncent jusqu'aux naseaux dans le terrain détrempé, et l'on a mille peines à les retirer. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques,* Paris, 1853, t. II, p. 64-69, 147, 389, 441, 446, 459, parle des mésaventures que lui ont values les boues de Palestine au cours d'un voyage d'hiver dans la Sabkah, au sud de la mer Morte, dans les ravins du Nahr el-Kelt, dans la plaine d'Esdrelon, dans les environs de Nazareth, etc. Les fanges de la ville de Naplouse sont légendaires. Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* Jérusalem, 1887, t. III, p. 50; Landrieux, *Au pays du Christ,* Paris, 1897, p. 181.

H. LESÊTRE.

FARD (grec : φῦκος; Vulgate : *fucus*), algue marine appelée *lichen roccella*. Homère, *Iliad.*, IX, 6; Aristote,

Hist. plant., VIII, xx, 6; Théophraste, *Hist. plant.*, IV, vi, 2; Pline, *H. N.*, xxvi, 103. On extrayait de cette plante une couleur rouge. Aristophane, *Fragm.*, 309, 5; Pline, *H. N.*, xxvi, 103. On se servait de cette couleur pour peindre les statues. La Sagesse, xiii, 14, fait allusion à cette coutume. Elle montre l'artisan qui a fait une statue d'homme ou d'animal en bois la recouvrant de vermillon et de fard. L'usage de peindre ainsi les statues en rouge existait chez les Égyptiens. Un certain nombre de celles qui sont conservées dans nos musées sont recouvertes de cette couleur brunie par le temps. Telle est, par exemple, la statue du scribe accroupi du Musée du Louvre. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1882, t. i, pl. x, p. 646. Il en était de même chez les Assyriens et chez les Romains. Voir Couleurs, col. 1069. Les femmes grecques et romaines usaient du fard extrait du *fucus* pour aviver les couleurs de leurs joues. Aussi le mot *fucus* désignait souvent le fard en général. Aristophane, *Fragm.*, 309, 5; Plaute, *Mostella*, 275. Les femmes juives ne paraissent pas avoir eu cette habitude. Elles se contentaient de se peindre les yeux à la façon égyptienne. Voir Antimoine, t. i, col. 670-674; Henné, Toilette.

E. Beurlier.

FARDEAU (hébreu : *maśśa'*, de *nâśâ*, « enlever, » le plus fréquemment employé; *sêbél* et *sobél*, de *sâbal*, « porter, » employé seulement III Reg., xi, 28; Is., ix, 3; x, 27; II Esdr., iv, 10; *toraḥ*, Deut., i, 12; Is., i, 14; *'ékéf*, de *'âkaf*, « charger, » Job, xxxiii, 7; *nêṭél*, de *nâṭal*, « soulever, » Prov., xxvii, 3; *mû'âqâh*, de *'ûq*, « pressurer, » Ps. lxvi, 11; *ma'ămâsâh*, de *'âmas*, « porter, » Zach., xii, 3; Septante : βάσταγμα, φορτιόν, γόμος, βάρος; Vulgate : *onus*), charge pesante que l'on fait porter à une personne, à un animal, à un navire. Act., xxi, 3; xxvii, 10, etc.

1° *Le fardeau matériel.* — 1. L'animal est fait pour porter les fardeaux. Eccli., xxxiii, 25. Naaman demande à Élisée qu'il lui permette d'emporter dans son pays de la terre d'Israël une charge de deux mulets. IV Reg., v, 17. — Hazaël vient trouver Elisée avec des présents formant la charge de quarante chameaux, pour solliciter la guérison de son maître Bénadad, roi de Syrie. IV Reg., viii, 9. — Isaïe, xlvi, 1, 2, représente les dieux de Babylone, chargés sur des bêtes de somme, qui plient sous le fardeau et ne peuvent soustraire les dieux à la captivité. Le prophète ne songe pas seulement ici à ces dieux chaldéens qui étaient portés sur les épaules des prêtres dans les processions solennelles, mais aussi à ces statues colossales qui ornaient les temples et les palais de Babylone. Cf. t. i, fig. 454, col. 1481; fig. 316, col. 1164; t. ii, fig. 246, col. 667; fig. 247, col. 671. On conçoit aisément que les bêtes de somme aient été écrasées par de pareilles masses et n'aient pu fuir avec elles. Un bon nombre de ces colossales divinités sont maintenant en captivité dans nos musées européens. — La loi ordonnait à l'Israélite d'aider à se relever même l'âne de son ennemi, quand il le voyait succomber sous le faix. Exod., xxiii, 5. — 2. Au moment de la construction du Temple, soixante-dix mille hommes étaient chargés de porter les fardeaux. III Reg., v, 15; II Par., ii, 18. Salomon avait désigné Jéroboam pour surveiller ces gens de corvées ou de « fardeaux ». III Reg., xi, 28. Voir Corvée, col. 1032. Au retour de la captivité, les forces et les bras manquèrent pour porter les fardeaux nécessaires à la reconstruction des murs. II Esdr., iv, 10. Et encore, ceux qui les portaient ou les chargeaient devaient-ils avoir les armes à la main pour repousser les ennemis. II Esdr., iv, 17. Jadis, Jacob mourant avait prédit à Issachar que sa descendance serait faite pour porter le fardeau. Gen., xlix, 15. La Vulgate appelle *onera*, « fardeaux, » les rudes travaux, *siblôt*, auxquels les Israélites furent soumis en Égypte. Exod., i, 11; ii, 11; v, 4, 5; vi, 6, 7. En Égypte, les hommes portaient les fardeaux sur la tête et les femmes sur les épaules. Hérodote, ii, 35. Les Hébreux ont dû se conformer plus ou moins à cet usage. — La loi qui défendait le travail le jour du sabbat, Exod., xx, 8, proscrivait implicitement le port des fardeaux. Jérémie, xvii, 21, 27, rappelle cette défense : on ne doit sortir de sa maison avec aucun fardeau, on n'en doit introduire aucun par les portes de Jérusalem le jour du sabbat. Après la captivité, Néhémie prit des mesures énergiques pour la faire respecter. II Esdr., xiii, 15, 19. Quand Notre-Seigneur eut guéri le paralytique et lui eut ordonné d'emporter son grabat, les Juifs firent observer à ce dernier qu'il n'avait pas droit de porter ce fardeau un jour de sabbat. Joa., v, 10. Leur remarque était conforme à la lettre de la loi. Jadis, un homme avait été lapidé pour avoir ramassé du bois ce jour-là. Num., xv, 32-36. Mais Notre-Seigneur agissait dans la plénitude du pouvoir reçu de son Père. Joa., v, 17. — Les fils de Caath avaient pour fonction spéciale de porter, pendant les marches, tout le mobilier sacré du Tabernacle. Num., vii, 9. Voir Caathites, col. 3. — A l'époque de David, il est aussi question de ceux qui veillent sur les bagages, *kelîm*, σκευή, *sarcinæ*, pendant les opérations militaires. I Reg., xvii, 22; xxv, 13; xxx, 24.

2° *Le fardeau moral.* — 1. Moïse se plaint que le Seigneur met sur lui la charge de tout le peuple, Num., xi, 11, 17, et il se fait aider par les anciens du peuple. Deut., i, 12. — 2. On est à charge à quelqu'un par sa sottise. Prov., xxvii, 3; Eccli., xxi, 19; par une intervention malencontreuse. Job, xxxiii, 7; II Reg., xv, 33; xix, 35. Les fêtes d'Israël prévaricateur sont à charge au Seigneur. Is., i, 14. Saint Paul travailla pour gagner sa vie, de manière à n'être un fardeau pour personne. II Cor., xi, 9; I Thes., ii, 7. Il recommande aux chrétiens de porter le fardeau les uns des autres, c'est-à-dire de se supporter mutuellement. Gal., vi, 2, 5. — 3. La Sainte Écriture compare encore au fardeau le malheur, qui fait qu'on est à charge à soi-même, Job, vii, 20; l'épreuve, Ps. lxv (lxvi), 11, l'iniquité. Ps. xxxvii (xxxviii), 5; II Tim., iii, 6. Isaïe, xxii, 25, assimile l'homme frappé par le châtiment à un fardeau qui tombe, quand vient à céder le clou auquel il était suspendu. — Les oracles des prophètes contre les nations étrangères portent souvent le titre de *maśśa'*, *onus*, « fardeau. » Is., xiii, 1; xv, 1; etc.; Nah., i, 1; Zach., ix, 1; etc. — 4. Mais le fardeau par excellence, c'est l'assujettissement à un peuple étranger. Telle était la servitude d'Égypte dont Dieu a délivré son peuple. Ps. lxxx (lxxxi), 7. Le fardeau pèsera de nouveau sur Israël infidèle à son Dieu. Os., viii, 10. Mais un jour ce fardeau sera enlevé par la puissance du Seigneur. Is., ix, 3; x, 27. Bien plus, l'oppression d'Israël sera fatale aux persécuteurs : « Je ferai de Jérusalem une pierre de *ma'ămâsâh* (« fardeau ») pour tous les peuples; tous ceux qui la soulèveront seront meurtris. » Zach., xii, 3. Saint Jérôme, *In Zach.*, iii, 12, t. xxv, col. 1509, qui traduit ici par *lapis oneris*, « pierre de charge, » explique ainsi ce passage du prophète : « C'est la coutume dans les villes de Palestine, et le vieil usage s'est conservé jusqu'à ce jour dans toute la Judée, que dans chaque village, bourg ou domaine, on place des pierres rondes d'un poids très lourd. Les jeunes gens s'en servent pour s'exercer en les soulevant, suivant leurs forces, les uns jusqu'aux genoux, les autres à la ceinture, d'autres jusqu'aux épaules et à la tête, quelques-uns même encore au-dessus, en tenant les mains droites et jointes; ils font preuve de forces d'autant plus grandes, qu'ils soulèvent le poids plus haut. » Le saint docteur ajoute qu'il a vu, à l'Acropole d'Athènes, une sphère d'airain servant au même usage, mais qu'il put à peine la remuer. Israël sera donc ce fardeau, soulevé plus ou moins haut par chaque oppresseur, mais portant malheur à tous ceux qui le saisiront et retombant sur eux. Cf. Dan., ii, 34, 35.

3° *Le fardeau spirituel.* — La loi de Dieu est un fardeau imposé à l'homme. Act., xv, 28. Par leurs prescriptions multipliées, les docteurs juifs ont rendu la loi d'au-

tant plus intolérable, qu'eux-mêmes ne mettent même pas un doigt à l'ouvrage. Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46. Notre-Seigneur appelle à lui ceux qui sont écrasés sous le poids de ce fardeau, et les invite à prendre le sien, qui est léger. Matth., XI, 28, 30. Et, en effet, ses commandements ne sont pas pesants. I Joa., V, 3.

H. Lesêtre.

FARINE (hébreu : *qémaḥ;* Septante : ἄλευρον, σεμίδαλις; Vulgate : *farina, farinula*), partie nutritive du grain de certaines céréales, réduite en poudre. Le mot hébreu vient d'une racine *qâmah,* « broyer, moudre; » en assyrien, farine se dit également *qêmu,* et en égyptien *qamaḥ*. C'est ordinairement la farine de froment qui est désignée par ce mot; quand on veut désigner la farine d'orge, on ajoute le mot *šeʿôrîm*. Num., V, 15.

1° Dans chaque famille habituellement on broyait le grain avec le moulin à bras : travail assez pénible et souvent réservé aux esclaves. Is., XLVII, 2. Voir Meule. On gardait ainsi à la maison une provision de farine et on faisait le pain au fur et à mesure des besoins du jour. La femme ou l'esclave, quelquefois aussi l'homme lui-même, pétrissait et faisait cuire la quantité de farine nécessaire. Ainsi en est-il pour Gédéon, Jud., VI, 19; pour la pythonisse que consulte Saül, I Reg., XXVIII, 24; pour Thamar allant visiter Amnon son frère. II Reg., XIII, 8. — Quand les guerriers des diverses tribus vinrent à Hébron pour établir David roi d'Israël, les habitants des tribus limitrophes de Juda et même du nord de la Palestine vinrent apporter des vivres et en particulier de la farine. I Par., XII, 40. — De même, quand David vint à Maḥanaïm (Vulgate : au camp), II Reg., XVIII, 28, les habitants l'accueillent avec empressement, et entre autres présents lui offrent de la farine. — Chaque jour il fallait pour la maison de Salomon soixante mesures (*cors*) de farine. III Reg., IV, 22. — Le pain formant en Palestine le fond de l'alimentation, menacer que le grain ne donnera pas de farine, c'était annoncer une famine. Ose., VIII, 7. Ainsi au temps de la disette la veuve de Sarepta n'avait plus qu'une poignée de farine (Vulgate : *farinula*), quand Élie descendit chez elle. Comme elle la donna généreusement au prophète, en récompense la farine ne diminua pas dans le vase qui la contenait, jusqu'à la fin de la sécheresse. III Reg., XVII, 12-16. — La farine servit à Élisée pour un effet miraculeux : une poignée de farine adoucit l'amertume des coloquintes sauvages que les enfants des prophètes avaient fait cuire pour des concombres. IV Reg., IV, 41. Voir Coloquinte, col. 859. — La farine pétrie et cuite au four ou sous la cendre, III Reg., XVIII, 13, était préparée avec ou sans levain. Le levain qu'une femme met dans trois mesures de farine exprime, dans une parabole de l'Évangile, Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 21, la force intime du royaume de Dieu ou de l'Église, pénétrant et gagnant peu à peu l'humanité. Voir Levain. — La farine était du nombre des choses qu'on pouvait offrir en sacrifice. Ainsi dans le sacrifice de jalousie on offrait la dixième partie d'une mesure (*se'âh*) de farine d'orge. Num., V, 15. Elcana, père de Samuel, vint offrir au Seigneur un éphi ou trois mesures de farine. I Reg., I, 24. Mais c'est la fleur de farine qui ordinairement devait être la matière de ce sacrifice. — La Vulgate parle de farine dans deux endroits où, dans le texte original, il s'agit ou d'une sorte de pain ou petit gâteau blanc, *ḥôri,* Gen., XL, 16, ou bien de la pâte, *bâṣêq*. Exod., XII, 34, 39.

2° La farine qui entrait dans les sacrifices était la plus pure farine, la fleur de farine. Cette fleur de farine se nomme *qémaḥ sôlêṭ*, Gen., XVIII, 6, ou *sôlêṭ ḥiṭṭîm:* Exod., XXIX, 2; mais plus ordinairement *sôlêṭ* tout court, que les Septante rendent par σεμίδαλις, et la Vulgate par *simila*. La fleur de farine de froment avec l'huile d'olive constitue généralement l'offrande ou *minḥâh*. Lev., II, 1, 2, 4, 5, 7; II Mach., I, 8. Elle s'offre de deux façons, ou bien simplement en répandant dessus de l'huile et de l'encens, Lev., II, 2; Num., XV, 4-9, 12; XXVIII, 7, 29; ou bien en faisant une espèce de gâteau pétri avec l'huile sans levain, ou arrosé avec l'huile et cuit au four. Lev., II, 4-7; VII, 12. Cette offrande, faite de l'une ou l'autre façon, était brûlée sur l'autel. Lev., VI, 15, 20-22. L'oblation de fleur de farine, et en proportions déterminées, accompagnait certains sacrifices sanglants. Exod., XXIX, 2, 40; Lev., XIV, 10, 21; XXIII, 13; Num., VIII, 8; XV, 4, 6, 9; XXVIII, 5, 9, 12, 13, 20, 28; XXIX, 3, 9, 14; Ezech., XLVI, 11, 14. Pour les plus pauvres, l'offrande de fleur de farine remplaçait le sacrifice d'une brebis ou de deux tourterelles. Lev., V, 11. — Le jour de la dédicace de l'autel, les tribus d'Israël vinrent en la personne de leurs chefs offrir au Seigneur des présents, parmi lesquels figure la fleur de farine. Num., VII, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79. — On la conservait dans les dépendances du Temple pour les sacrifices, et des lévites étaient chargés de veiller à la garde de la fleur de farine comme des autres offrandes mises en réserve. I Par., IX, 29; XXIII, 39. C'est avec cette fleur de farine que se faisaient les pains de proposition ou d'offrande. Lev., XXIV, 5. Ce qui restait de fleur de farine après les sacrifices devait être abandonné aux prêtres et à leurs enfants mâles, pour en faire des pains sans levain qui devaient être mangés dans l'enceinte du Temple. Lev., VI, 16. — En dehors des sacrifices, la fleur de farine servait à peu près aux mêmes usages que la farine ordinaire. Ainsi dans les repas : on voit Abraham, pour honorer sans doute ses trois mystérieux visiteurs, leur préparer des pains de fleur de farine. Gen., XVIII, 6. En même temps qu'il fallait chaque jour pour la maison de Salomon soixante mesures de farine, on en apportait trente de fleur de farine. III Reg., IV, 22 (hébreu, V, 11). Ainsi la nourriture que le Seigneur donnait à Jérusalem, comparée à son épouse, était excellente et délicate : on lui servait la plus pure farine; mais l'infidèle offrait aux idoles cette fleur de farine. Ezech., XVI, 13, 19. A Babylone, l'idole Bel recevait chaque jour douze *artabes* de fleur de farine, environ six cent soixante-dix livres. Dan., XIV, 2. — La fleur de farine était un des objets de trafic de la grande Babylone de l'Apocalypse, XVIII, 13. Sa rareté indiquait la disette; et pour annoncer la fin de la famine, Élisée prédit qu'une mesure (*se'âh*) de pure farine se vendra un sicle, à la porte de Samarie. IV Reg., VII, 1, 16. — L'auteur de l'Ecclésiastique énumère parmi les choses nécessaires à la vie la farine de froment, σεμίδαλις πυροῦ; la Vulgate met le « pain » de farine de froment, *panis similagineus*. Eccli., XXXIV, 31. Il invite à offrir au Seigneur l'oblation de fleur de farine, XXXVIII, 11; cependant pour lui la pratique de la vertu vaut mieux que le sacrifice : car « celui qui rend grâce offre de la fleur de farine, la farine la plus pure ». — La Vulgate rend par *frixam oleo similam* le mot hébreu *'ăšîšâh,* « gâteau de raisin. » I Par., XVI, 3. E. Levesque.

FASCINATION, action de fasciner, c'est-à-dire, au propre, pouvoir attribué à certains animaux de paralyser ou de maîtriser les mouvements d'un autre en le regardant fixement, et, par extension, action de faire voir les choses autrement qu'elles ne sont, comme par une sorte de charme ou de puissance de séduction. Voir Charme, Charmeur, col. 594, 955. Les mots « fasciner, fascination », s'emploient surtout au figuré pour signifier l'action d'aveugler, de tromper quelqu'un par l'influence ou l'espèce d'éblouissement qu'une personne ou une chose exerce sur lui. L'Écriture emploie une fois le substantif et une fois le verbe dans ce sens : « La fascination (βασκανία; Vulgate : *fascinatio*) du mal (φαυλότητος; Vulgate : *nugacitates,* des futilités) obscurcit le bien. » Sap., IV, 12. Saint Paul écrit aux Galates, III, 1 : « O Galates insensés, qui vous a fascinés (ἐβάσκανε, *fascinavit*) pour vous empêcher de suivre la vérité, lorsque vous n'aviez qu'à regarder Jésus-Christ qui a été crucifié pour vous? » — Le verbe βασκαίνω est aussi employé dans le texte grec de l'Ecclésiastique, XIV, 8 : Πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμῷ·

Beaucoup traduisent ce passage par : « L'envieux est méchant. » (Vulgate : *Nequam est oculus lividi.*) Mais l'on peut traduire aussi : « Celui qui fascine par le regard est méchant. » F. VIGOUROUX.

FAUCILLE (diminutif de faulx), instrument pour moissonner. Voir FAULX.

FAUCON, oiseau appartenant à l'ordre des rapaces diurnes et à la famille des falconidés, dont il est le type. Les falconidés sont caractérisés par leur bec crochu et tranchant, leurs pieds robustes, armés de serres recourbées en faucille, leur vol élevé et rapide, leur vue très perçante, qui leur permet d'apercevoir de très loin les proies vivantes dont ils se nourrissent exclusivement. La famille des falconidés comprend les faucons, les aigles, les autours, les busards, les milans, etc. Voir AIGLE, BUSARD, CRÉCERELLE, ÉPERVIER. Les faucons sont les plus beaux et les plus agiles de ces oiseaux de proie. Ils ne sont pas nommés dans la Bible. Mais, comme ils existent en Palestine, ils doivent être compris sous le nom générique de *nêṣ,* qui désigne toutes sortes d'oiseaux rapaces, dont il est défendu de se nourrir, Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15, et dont beaucoup sont migrateurs, les faucons en particulier. Job, XXXIX, 26. On rencontre en Palestine le faucon commun ou pèlerin, *falco peregrinus* (fig. 627), qui mesure cinquante centimètres de long, a le plumage brun noirâtre dans les parties supérieures et blanc sale dans les autres, et vit très longtemps, comme d'ailleurs la plupart des autres falconidés; le faucon hobereau, *falco subbuteo,* qui est gros comme une grive, mais d'humeur très farouche, et poursuit les cailles et les hirondelles; le faucon lanier, *falco laniarius,* plus grand que le faucon pèlerin, et qui chasse les perdrix et les lapins; enfin trois autres espèces, le *falco Eleonoræ,* le *falco vespertinus* et l'*elanus cæruleus,* qui n'apparaissent que rarement et habitent dans les bois d'oliviers. Voir Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 190; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 360-363.

H. LESÈTRE.



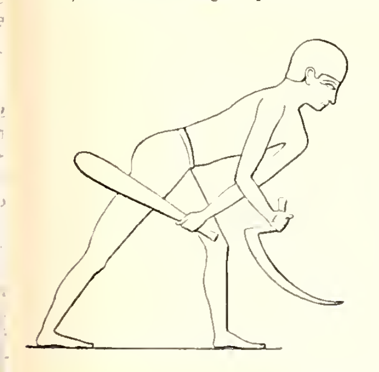
627. — *Falco peregrinus.*

FAULX, FAUX (hébreu : *maggâl,* Jer., L, 16; Joel, IV, 13; *ḥérmêš,* Deut., XVI, 9; XXIII, 26; Septante : δρέπανον; Vulgate : *falx*), instrument à un seul tranchant dont on se sert pour couper l'herbe et le blé.

I. NOM. — L'étymologie des deux noms hébreux est inconnue, de même que la différence qui pouvait exister entre ces deux termes. En français nous distinguons entre la faulx et son diminutif faucille, la première ayant de plus grandes dimensions que la seconde. Le diminutif δρεπάνιον, *falcula,* existait en grec et en latin; mais les mots δρέπανον, *falx,* avaient une signification beaucoup plus large que « faulx » parmi nous. *Falx* désignait tout instrument dont la lame était recourbée (δρέπανον εὐκαμπές, *Odys.,* XVIII, 367; *curvæ falces,* Virgile, *Georg.,* I, 508), par opposition à *culter,* qui signifiait un couteau à lame droite. On marquait les divers usages de la *falx* par une épithète explicative, *fœnaria, messoria, vinitoria, putatoria, arboraria, silvatica.* Caton, *De re rust.,* 10, 11; Columelle, IV, 25. — Dans la langue hébraïque, *maggâl* et *ḥermeš* signifient toujours une faulx ou plutôt une faucille à couper le blé. L'instrument dont on faisait usage pour tailler la vigne est appelé quatre fois en hébreu *mazmêrôṭ* (toujours employé au pluriel), de *zâmar,* « couper, tailler. » Cf. Lev., XXV, 3, 4. Les Septante et la Vulgate, à cause du sens large qu'on attachait à δρέπανον et à *falx* en grec et en latin, ont traduit *mazmêrôṭ* par ces mots dans Isaïe, II, 4; XVIII, 5. Dans Joël, III (IV), 10, et Michée, IV, 3, les Septante continuent à traduire δρέπανα; la Vulgate traduit moins exactement



628. — Faucille palestinienne trouvée à Tell el-Hésy (ancienne Lachis). D'après Fred. J. Bliss, *A Mound of many cities,* Londres, 1894, fig. 120.







FAUCILLES ÉGYPTIENNES

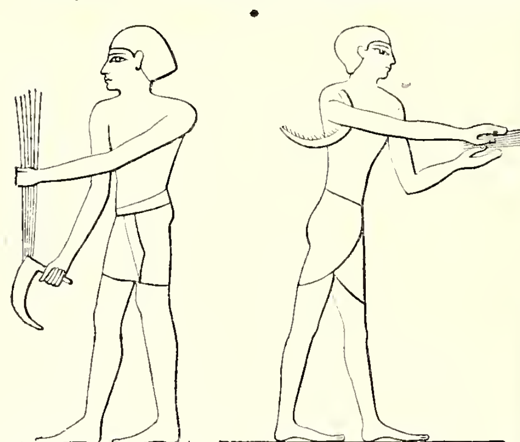
629. — Ve Dynastie. Ghizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 51.

630. — VIe Dynastie. Sauiet el-Meitin. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 107.

631. — D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. IV, pl. 417.

ligones, « houes, hoyaux. » — Nous ignorons quelle était la forme de l'instrument tranchant nommé *mazmêrôṭ*. C'était ou une espèce de serpette ou une espèce de cisailles. Cf. *mezamméréṭ, mezammerôṭ,* qui signifie l'instrument dont on se servait pour moucher le chandelier à sept branches. I (III) Reg., VII, 50; II (IV) Reg., XII, 14; II Par., IV, 22; Jer., LII, 18.

II. FORME. — Les faulx et les faucilles dont se ser-



632. — Faucille égyptienne. Thèbes. D'après Prisse d'Avesne, *Monuments égyptiens* .pl. 41.

633. — Faucille égyptienne à dents. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 400.

vaient les Hébreux pour moissonner (fig. 628) ressemblaient à celles qu'on voit si fréquemment représentées sur les monuments égyptiens. Voir AGRICULTURE, t. I, fig. 45, col. 277. Elles ne différaient guère de celles qui sont encore usitées de nos jours. Elles consistaient en une poignée et en une lame plus ou moins recourbée (fig. 629-632), quelquefois avec des dents comme celles d'une scie (fig. 633). Le manche consistait parfois en une pièce de bois attachée avec une corde; d'autres fois l'instrument était d'une seule pièce. Quelques faucilles avaient une forme à peu près pareille à celle des faulx qui servent à nos faucheurs, mais elles étaient moins grandes. — La forme de la faulx chez les Romains nous est connue par plusieurs espèces de monuments, en particulier par les représentations de Κρόνος ou Saturne, qui était figuré armé d'une faulx (fig. 634) pour personnifier le temps (Χρόνος), Macrobe, *Satir.*, I, 7-8, et était, pour ce motif, surnommé porte-faulx, *senex falcifer,* dit Ovide, *Fast.*, V, 627; *Ibis,* 216. On voit qu'elle avait un long manche droit. On en a trouvé de semblables sur les monuments égyptiens. A. Rich, *Dictionnaire des antiquités,* 1873, p. 259.



634. — Faulx de Saturne. Camée.
D'après Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities*, 3e édit., 1890, t. I, p. 519.

III. LA FAULX ET LA FAUCILLE DANS L'ÉCRITURE. — 1° La grande faulx n'est mentionnée dans l'Ancien Testament qu'à l'époque des Machabées. Chez les anciens, on se servait quelquefois dans la guerre de chars armés de faulx. Il y en avait dans l'armée des Séleucides, et ils sont nommés II Mach., XIII, 2, ἅρματα δρεπανοφόρα, *currus cum falcibus.* Voir CHAR, col. 576. La Vulgate en attribue aussi, mais à tort, aux Philistins, Jud., I, 19, et aux Chananéens du nord, Jud., IV, 3, 13: ces peuples avaient seulement des chars garnis de fer. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. III, p. 13-14. — 2° La faucille à moissonner est nommée — 1. dans deux passages du Deutéronome, *ḥermêš*, XVI, 9; XXIII, 26; et *maggâl,* dans Jer., L, 16; Joel, III (IV), 13. — 2. Dans le Nouveau Testament, nous lisons, Marc., IV, 20: « Quand [le froment] a produit son fruit, on y met aussitôt la faucille (δρέπανον, *falcem*), parce que la moisson est venue. » — 3. Saint Jean, à Patmos, voit quelqu'un semblable au Fils de l'homme ayant à la main une faulx tranchante (δρέπανον ὀξύ, *falcem acutam*), qui lui sert à moissonner la terre, Apoc., XIV, 14-16, et, 17-19, il voit un autre ange ayant le même instrument, avec lequel « il vendange la vigne de la terre ». La faulx est ici le symbole de la puissance de Dieu (S. Grégoire le Grand, *Mor. in Job.*, XXXIII, 11, t. LXXVI, col. 685) jugeant à la fin des temps les hommes, figurés par le blé et les raisins mûrs. Cette image devait être familière aux païens convertis au christianisme, qui étaient accoutumés à voir le Temps ou Saturne représenté avec une faulx à la main pour faucher tout sur la terre. F. VIGOUROUX.

FAUNE DE LA BIBLE. Voir t. I, ANIMAUX, col. 603, et BÊTE, col. 1643.

FAUNES (Vulgate: *fauni*), divinités des champs dérivées du personnage mythologique Faunus, père de Latinus, roi du Latium (fig. 635). Identifiés de bonne heure avec les panes, dérivés de Pan, dieu des forêts, ils furent représentés avec des cornes et des pieds de chèvres. Le dieu Faunus s'appelait aussi Fatuus. — Il n'est question de faunes que dans la Vulgate, pour traduire le mot *'iyyim* dans le texte suivant de Jérémie, L, 39: « C'est pourquoi les *ṣiyyîm* y habiteront avec les *'iyyîm.* » Le prophète parle de la désolation de Babylone ruinée et réduite à l'état de désert. Il en caractérise l'abandon en faisant de ce lieu le séjour des *ṣiyyîm*, bêtes sauvages habitant les déserts, et des *'iyyîm*, qui ne sont autres que les chacals. Cf. col. 474-476. Les Septante traduisent: « C'est pourquoi les fantômes (ἰνδάλματα) habiteront dans les îles. » Le mot *'iyyîm* a aussi, en effet, le sens d'« îles », qui ne convient pas ici. On lit dans la Vulgate: « C'est pourquoi les dragons y habiteront avec les faunes des figuiers (*faunis ficariis*). » Saint Jérôme, qui, dans Isaïe, XIII, 22, a rendu *'iyyîm* par *ululæ*, « chouettes, » le rend ici par *fauni* ou *fatui,* selon les manuscrits. Bien entendu, les faunes ne sont pas pour lui des divinités, mais des espèces de bêtes dont il donne lui-même la description et qu'il ne distingue pas des satyres, êtres sauvages habitant les déserts et revêtus de formes étranges, « nez crochu, front armé de cornes, le bas du



635. — Le dieu Faunus. Bronze du Musée de Vienne. D'après Ed. von Sacken, *Die antiken Bronzen des Münz-und Antiken-Cabinets in Wien*, in-f°, Vienne, 1871, pl. XXX, fig. 3.

corps terminé en pieds de chèvres, » (fig. 636), capables même de parler pour déclarer qu'on les a regardés à tort comme des divinités; mais au demeurant des bêtes, ou des hommes. Le saint docteur n'est pas fixé, bien qu'il rapporte qu'on ait amené un de ces êtres à Alexandrie. En tout cas, il ne prétend nullement en avoir vu. *Vita S. Pauli,* 8, t. XXIII, col. 23. Ailleurs, *In Isaiam,* V, 13, t. XXIV, col. 159, il appelle les faunes «hommes des bois». Ceci prouve que le sens du mot *'iyyîm* était perdu pour les anciens traducteurs. Au mot *fauni,* saint Jérôme ajoute le qualificatif *ficarii,* habitant près des figuiers ou sous les figuiers. Au fruit du figuier s'attachait, chez les Grecs et les Romains, une idée de lubricité. Cf. Bailly-Egger, *Dictionnaire grec-français,* Paris, 1895, p. 1816, σῦκον; Freund, *Dictionnaire de la langue latine,* trad. Theil, Paris, 1866, t. I, p. 1078, 1079, *ficarius, ficus.* Saint Jérôme aura probablement ajouté ce qualificatif pour caractériser les faunes, tels que les concevaient les païens. Certains manuscrits remplacent *ficarii* par *sicarii,* « armés de poignards ». On s'explique aisément le changement sous la plume des copistes. Toutefois *sicarii* n'a pas de sens acceptable en cet endroit, à moins que les copistes ne l'aient dérivé du grec σῦκον, « figue, » contrairement d'ailleurs à toutes les règles. Voir ANIMAUX FABULEUX, t. I. col. 612.



636. — Satyre. D'après Montfaucon, *L'antiquité expliquée,* t. I, part. 2, 1719, pl. CLXIX, fig. 3.

H. LESÊTRE.

FAUTE. Voir PÉCHÉ.

FAUX, instrument pour couper l'herbe et le blé. Voir FAULX.

FAUX-BAUMIER de Galaad, nom donné à l'arbre que les Arabes appellent aujourd'hui *zakkum,* parce qu'il produit une espèce de baume qu'en tirent les Arabes de Jéricho, mais différent du baume véritable de Galaad. On appelle aussi cet arbre balanite. Voir BALANITE, t. I, col. 1407.

FAUX PROPHÈTE. Voir PROPHÈTE.

FAVORI. On traduit quelquefois parce mot le titre d'AMI DU ROI. Voir t. I, col. 479-480. Voir aussi AMAN, t. I, col. 433.

FÉLIBIEN Jacques, théologien français, né à Chartres en 1636, mort dans la même ville le 23 novembre 1716. Il se livra très jeune à l'étude de l'Écriture Sainte, et fit au séminaire de Chartres des conférences sur les Livres Saints, alors qu'il n'était encore que diacre. Curé de Vineuil, près de Blois, en 1668, chanoine de la cathédrale de Chartres en 1689, il fut enfin nommé archidiacre de Vendôme le 2 juillet 1695, et conserva cette charge jusqu'à sa mort. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages, soit imprimés, soit manuscrits, parmi lesquels on peut citer : *Le Symbole des Apôtres expliqué par l'Écriture Sainte,* in-12, Blois, 1696; *Commentarium in Oseam,* in-4°, Chartres, 1702; *Pentateuchus historicus, sive quinque libri historici, Josue, Judices, Ruth, primus et secundus Regum, cum commentariis, ex fonte hebraico, versione Septuaginta interpretum, et variis auctoribus collectus,* in-4°, Chartres, 1703. Ces deux derniers ne sont que des parties d'un commentaire latin sur l'Ancien Testament, qui devait former six volumes et servir de continuation à celui de Jansénius, évêque d'Ypres, et dont la suite n'a pas été imprimée. Dans le dernier ouvrage cité, plusieurs passages ayant suscité des contestations de la part des théologiens de son temps, l'auteur supprima de lui-même les passages en question pour mettre fin aux débats. — Voir L. Moréri, *Le grand Dictionnaire historique,* édit. de 1759, t. V, p. 71.

A. REGNIER.

FÉLIX (Φῆλιξ), procurateur de la Judée, de l'an 52 à l'an 60. C'est devant lui que comparut saint Paul après son arrestation à Jérusalem par le tribun Lysias. Act., XXIII, 24. Félix écouta les accusations du grand prêtre Ananias et le discours de l'avocat Tertullus, qu'Ananias avait amené avec lui; mais le procurateur connaissait la haine des Juifs contre saint Paul, et il remit le jugement de l'affaire à l'arrivée du tribun Lysias. Il ordonna de garder saint Paul, tout en lui laissant une certaine liberté. Quelques jours après, devant sa femme Drusilla, qui était Juive, il fit parler l'Apôtre. Quand il l'entendit discourir sur la justice, la tempérance et sur le jugement futur, il eut peur et l'interrompit. Il le maintint cependant deux ans en prison, s'entretenant de temps en temps avec lui et espérant toujours en tirer quelque argent. Act., XXIV, 1-XXV, 2.

Félix avait été nommé gouverneur de la Judée en 52, à la requête du grand prêtre Jonathas. Il était frère de Pallas, l'un des affranchis favoris de Claude. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 5; *Bell. jud.,* II, XII, 6. C'était un personnage peu estimable. Affranchi lui-même de la famille impériale, et très probablement d'Antonia, mère de l'empereur, il portait le nom d'Antonius. Tacite, *Hist.,* V, 9. Il reçut en même temps que le gouvernement de la province celui des corps de troupe qui y tenaient garnison. Suétone, *Claud.,* 28. Ce fait inouï jusque-là s'explique par la puissance des affranchis sur l'empereur. O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1889, p. 423. Il était à la fois cruel et débauché. Tacite, *Hist.,* V, 9. Il avait été marié trois fois. Deux de ses femmes sont connues : l'une d'elles, petite-fille du triumvir Marc-Antoine, l'avait fait parent de Claude; une autre, Drusilla, l'avait rendu gendre d'Agrippa Ier, malgré la loi de Moïse, qui interdisait à une Juive d'épouser un païen. Act., XXIV, 24; Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIII, 2; cf. *Ant. jud.,* XX, VIII, 5. Voir DRUSILLE, col. 1505. La vie publique de Félix fut ce qu'avait été sa vie privée. Il se croyait le droit de commettre impunément tous les crimes. Sous son gouvernement, la haine des Juifs contre Rome ne fit que grandir. Le parti des fanatiques, appelés Zélotes, prit une extension considérable. Félix s'empara par trahison de leur chef et l'envoya à Rome avec plusieurs de ses partisans. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIII, 2; cf. *Ant. jud.,* XX, VIII, 5. Il fit crucifier un grand nombre de brigands et avec eux tous ceux dont il voulait se défaire. Une secte plus redoutable se forma alors, celle des sicaires, sous le poignard desquels périt le grand prêtre Jonathas, qui avait fait nommer Félix. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 5; *Bell. jud.,* II, XIII, 3. Sous le gouvernement du même procurateur éclata une révolte excitée par un Juif égyptien. Quatre mille hommes se rendirent à la montagne des Oliviers, dans l'espoir de voir tomber les murs de Jérusalem et d'entrer en vainqueurs dans la cité sainte. La garnison romaine les mit en fuite, mais ne put s'emparer de leur chef. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 6; *Bell. jud.,* II, XIII, 5. Tout d'abord le tribun Lysias, en arrêtant saint Paul, avait cru s'emparer de cet Égyptien. Act., XXI, 36. Voir ÉGYPTIEN 7, col. 1622. — Pendant la captivité de saint Paul,

la ville de Césarée fut le théâtre de plusieurs émeutes. Les Juifs et les Syriens se battirent fréquemment sur la voie publique pour défendre leurs droits. Les soldats de Félix, sur son ordre, marchèrent contre les Juifs et pillèrent leurs maisons. Le désordre continuant, Félix envoya à Rome les chefs des deux partis, pour que l'empereur jugeât entre eux. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 7; *Bell. jud.*, II, XIII, 7. La question n'était pas encore tranchée quand Félix fut rappelé par Néron, probablement en l'an 60. Cf. C. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 477-484. E. BEURLIER.

FÉLIX Pratensis, hébraïsant toscan, né à Prato, mort en 1557. Fils d'un rabbin, il demanda le baptême après la mort de son père, et, vers 1506, entra dans l'ordre des Augustins. Il reste de ce docte religieux : *Biblia Sacra, hebræa, cum utraque Masora et Targum : item cum commentariis rabbinorum : editio prima, cura et studio Felicis Pratensis, cum præfatione latina Leoni X Pont. Max. nuncupata*, 4 t. en 1 vol. in-f°, Venise, 1518; *Psalterium ex hebræo ad verbum fere translatum : ex interpretatione Felicis Pratensis, per Summun Pontificem Leonem X approbatum, adjectis notationibus*, in-4°, Haguenau, 1522. Ce dernier ouvrage a été reproduit dans le *Psalterium sextuplex*, publié à Lyon, en 1530. — Voir Gandolfus, *Dissertatio de augustinianis scriptoribus* (1704), p. 120; Fabricius, *Bibliotheca latina med. ætatis* (1858), t. II, p. 567. B. HEURTEBIZE.

FELL John, théologien anglican, né à Longworth en 1625, mort à Oxford en 1686. A seize ans, il obtenait le titre de maître ès arts. Lors de la restauration de Charles II, il obtint une prébende à Chichester et devint doyen de Christ Church. De 1666 à 1669, il exerça les fonctions de vice-chancelier de l'université d'Oxford et, en 1676, fut promu à l'évêché de cette ville. On a de cet auteur : *Novum Testamentum græce : accesserunt parallela Scripturæ loca, necnon variantes lectiones ex plus C mss. codicibus et antiquis versionibus collectæ; cum præfatione de origine variantium lectionum*, in-8°, Oxford, 1675. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 184. B. HEURTEBIZE.

FEMME (hébreu : *'iššâh* [de *'iš*, pour *'inš, vir*]; pluriel, *nâšim*, contraction de la forme *'ănašim*, employée seulement pour les hommes; Septante : γυνή; Vulgate : *mulier*), être humain du sexe féminin.

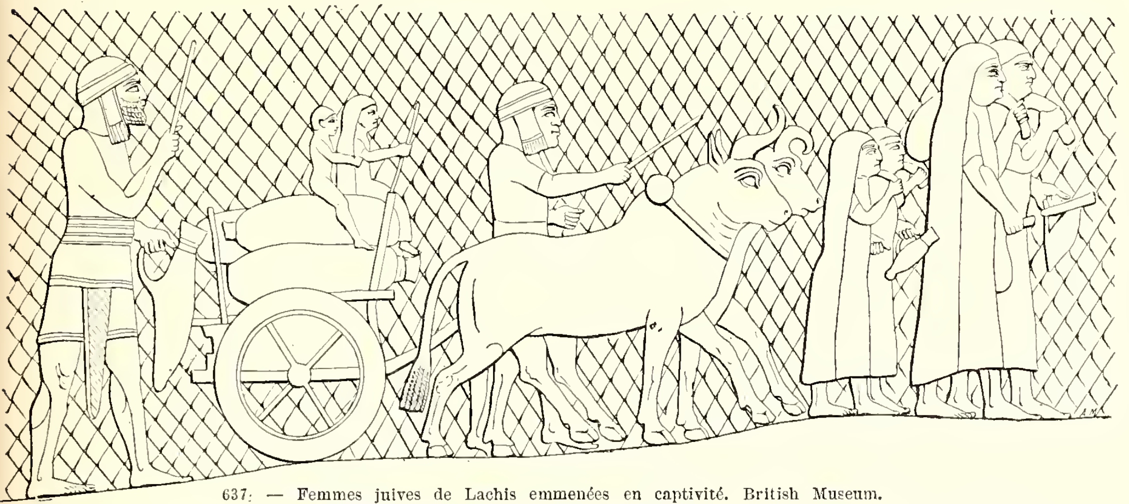
I. CE QU'EST LA FEMME DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° La première femme fut tirée du premier homme, Gen., II, 21-22, pour marquer à la fois la conformité de nature de l'un et de l'autre, l'union qui doit exister entre les deux, Gen., II, 23-24, et la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme. Eph., V, 28-31. Sur la première femme, voir ÈVE, col. 2118. Cette dépendance fut aggravée par la chute d'Ève. En la punissant de son infidélité, Dieu lui dit, et en sa personne aux femmes qui devaient descendre d'elle : « J'augmenterai ta peine avec tes grossesses; tu enfanteras tes enfants dans la douleur; tes désirs se porteront vers l'homme et il sera ton maître. » Gen., III, 16. Aussi Sara appelle-t-elle Abraham *'adôni*, « mon seigneur, mon maître, » Gen., XVIII, 12, comme l'a remarqué saint Pierre. I Petr., III, 6. L'un des noms du mari en hébreu est *ba'al*, qui a un sens analogue à celui de *'âdôn*. Exod., XXI, 22, etc. Cf. Eccli., IX, 2. Sous la loi mosaïque, l'épouse, qui peut être renvoyée par son mari, est presque une sorte d'esclave, quoique mieux traitée que parmi les païens. — 2° Le christianisme seul devait lui donner la pleine jouissance de ses droits et transformer ainsi complètement la famille. Dans le Nouveau Testament, Marie, mère de Dieu, est la réalisation de l'idéal de la femme, idéal complètement différent de celui des héroïnes de l'Ancien, Débora, Jahel, Judith, Esther. — Un des traits caractéristiques de la loi nouvelle, c'est la consécration de l'unité et de l'indissolubilité du mariage par l'abrogation de la polygamie et du divorce, d'une part, et la proclamation de l'excellence de la virginité, d'autre part. Matth., I, 23; XIX, 12. Désormais, l'époux n'aura plus le droit de partager son affection entre plusieurs femmes et de renvoyer celle qui aura cessé de lui plaire. Matth., V, 31-32; XIX, 3-9; Marc., X, 11-12; Luc., XVI, 18; I Cor., VII, 10; Eph., V, 31. Saint Paul, dans ses Épîtres, parle de la femme en termes inconnus à la loi mosaïque. Il distingue la vierge, l'épouse et la veuve. La virginité est un état supérieur de perfection et d'abnégation. I Cor., VII, 25-26, 34, 35, 38, 40. Cf. Apoc., XIV, 4. Mais le mariage a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement. Eph., V, 32. L'épouse est devenue la véritable compagne de l'homme, I Cor., XI, 9, 11; il lui doit amour, soin, protection, comme le Christ à son Église, parce qu'il ne fait qu'un avec elle, Eph., V, 22-23, en Jésus-Christ. Cf. Gal., III, 28. Saint Pierre dit que l'homme est tenu de l'honorer, parce qu'elle est, comme lui, cohéritière de la grâce et participante à la même vie surnaturelle. I Petr., III, 7. Notre-Seigneur la relève, non seulement par ses paroles, mais aussi par ses actes. Il associe en effet des femmes choisies à son œuvre d'évangélisation : elles rehaussent leur sexe par leur dévouement et leur charité; elles accompagnent Jésus avec les Apôtres et les servent depuis la Galilée jusqu'au Calvaire et au Saint Sépulcre, Luc., X, 38-42; XXIII, 49, 55-56; Joa., XI, 2, 5; XII, 1-3; Marc., XV, 40-41; elles méritent d'être les premiers témoins et les premiers messagers de la résurrection du divin Maître, Luc., XXIV, 1-10; Marc., XVI, 1-10, et elles se placent ainsi à la tête de cette glorieuse cohorte de saintes illustres, auxquelles se joignent, dès le temps des Apôtres, les Tabithe et les Lydie, Act., IX, 36; XVI, 14; les Damaris et les Priscille, Act., XVII, 34; XVIII, 2; les Phœbé et les Eunice, Rom., XVI, 1; II Tim., I, 5, etc., qui sont plus tard suivies par une armée innombrable de vierges et de mères chrétiennes, les Agnès et les Cécile, les mères de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin, les Paule et les Eustochium, etc.

II. PRESCRIPTIONS LÉGALES RELATIVES AUX FEMMES. — Les devoirs généraux imposés par la loi mosaïque étaient communs aux hommes et aux femmes, mais il existait pour celles-ci certaines obligations particulières. Elles étaient tenues à des purifications spéciales. Lev., XV, 19; XII, 2-3; XV, 25. La loi de l'eau de jalousie, col. 1522, avait été portée spécialement contre quelques-unes d'entre elles. Num., V, 14-15. L'époux avait le droit de répudier l'épouse, dans des cas particuliers, Deut., XXII, 25, etc.; il pouvait même la faire lapider, si elle avait été infidèle, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22; Joa., VIII, 5, et elle-même ne pouvait exercer aucune action contre son mari. Aucune femme n'héritait ni de son époux ni de son père. Cf. Num., XXVII, 1-11. Si elle faisait un vœu, il lui fallait l'approbation ou au moins le consentement tacite de son mari pour qu'elle pût l'accomplir. Num., XXX, 7-16.

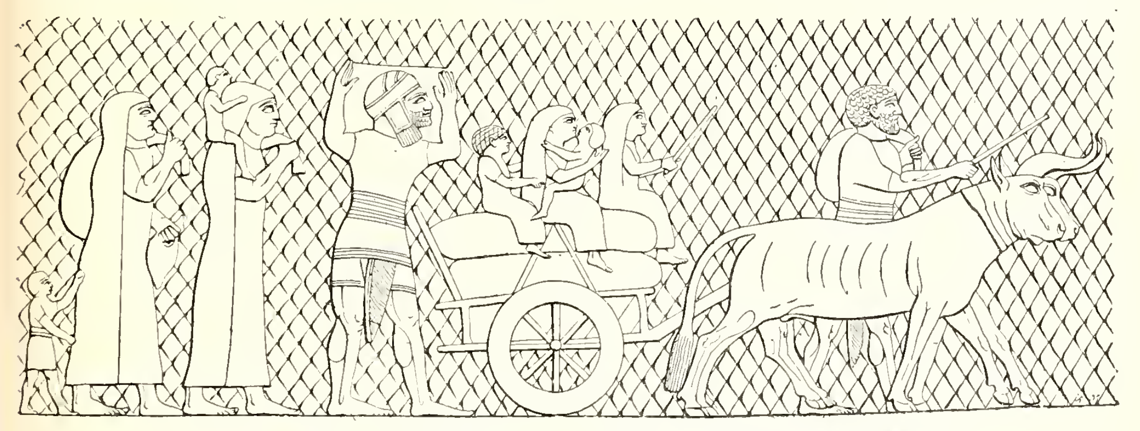
III. RÈGLES DE CONDUITE DONNÉES AUX FEMMES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Sous la loi nouvelle, saint Paul recommande à l'épouse, désormais liée par un lien indissoluble, I Cor., VII, 10-11, la soumission à son époux. Eph., V, 22; Col., III, 18. Cf. I Cor., VII, 2-4; I Petr., III, 1, 5-6. Elle doit faire son salut en remplissant les devoirs de la maternité, I Tim., II, 15; V, 14; en élevant ses enfants dans la foi et dans la vertu, Tit., II, 4-5; en s'adonnant aux bonnes œuvres. I Tim., II, 10. C'est une obligation pour toutes les femmes d'être modestes, de ne point user d'ornements superflus et d'éviter l'exagération du luxe. I Tim., II, 9. Cf. I Petr., III, 3; Tit., II, 3. Elles doivent surtout se tenir dans l'assemblée des fidèles avec une grande réserve, n'y paraissant que voilées et la tête couverte, et se gardant d'y enseigner. I Cor., XI, 5; XIV, 34-35; I Tim., II, 11-12. — Quant aux vierges, leur vocation est de prier et de se sanctifier. I Cor., VII, 34.

— Le devoir des veuves est aussi de prier, I Tim., v, 5, mais en même temps de s'adonner à toutes les œuvres de charité corporelle et spirituelle. I Tim., v, 10; Tit., II, 3-4.

IV. Condition et vie sociale de la femme chez les Hébreux. — La femme a été plus honorée et mieux traitée par les Hébreux que par les autres peuples de l'antiquité, et sa condition, dès l'époque patriarcale, fut supérieure à celle des femmes orientales de nos jours. Voir H. H. Jessup, *The Women of the Arabs,* in-12, New-York (1872), p. 12, etc. — 1° A cause du caractère jaloux des Orientaux, et par suite de la pratique de la polygamie, surtout depuis l'établissement du mahométisme, elles sont dans un état d'infériorité et de sujétion inconnu aux pays chrétiens, et aussi aux Israélites. Les usages actuels les condamnent à une espèce de séquestration qui les sépare rigoureusement de tous ceux qui ne sont pas leurs proches parents; elles ne peuvent sortir que voilées, afin que leur visage ne soit vu d'aucun homme. — Les femmes et les servantes des patriarches, sans avoir toute la liberté de celles de nos pays, n'étaient point soumises à toutes ces observances. Sara, femme d'Abraham, ne portait pas de voile en Égypte. Cf. Gen., XII, 14-19. Rébecca non plus, en Mésopotamie, Gen., XXIV, 14-16, et elle fait le voyage de Haran jusqu'en Palestine le visage découvert. Gen., XXIV, 64-65. Rachel est aussi sans voile. Gen., XXIX, 10-11. — 2° Les femmes participaient activement aux fêtes publiques: Marie, sœur de Moïse, conduit un chœur de jeunes filles qui célèbrent par le chant, la musique et la danse le passage miraculeux de la mer Rouge. Exod., XV, 20-21. Les filles de Silo dansent dans les vignes à l'époque d'une fête solennelle. Jud., XXI, 19-21. La fille de Jephté va avec ses compagnes recevoir en triomphe son père victorieux. Jud., XI, 34. Les femmes des villes et des bourgades israélites sortent au-devant de Saül et de David, vainqueur de Goliath, et les acclament en chantant et en dansant au son des instruments de musique. I Reg. (Sam.), XVIII, 6-7. Voir aussi II Reg. (Sam.), VI, 20; Jud., XVI, 27; Ps. LXVII (LXVIII), 26; CXLVIII, 12; Jer., XXXI, 4, 13. — 3° Autrefois comme aujourd'hui, les femmes ne mangeaient pas avec les étrangers. Gen., XVIII, 9. L'Ancien Testament ne contient qu'un exemple d'exception à cet usage, celui de Ruth, prenant son repas avec les moissonneurs de Booz, sur l'invitation de leur maître. Ruth, II, 14. Elles étaient cependant autorisées à recevoir des hôtes. Jud., IV, 18; I Reg. (Sam.), XXV, 18-31; XXVIII, 22; IV (II) Reg., IV, 8-11; Luc., X, 38, etc. Les sœurs pouvaient prendre part aux festins avec leurs frères. Job, I, 4. Du temps de Notre-Seigneur, les



637. — Femmes juives de Lachis emmenées en captivité. British Museum. D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 23.



638. — Femmes juives de Lachis emmenées en captivité avec leurs enfants. British Museum. D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 23.

femmes servent à table, Matth., VIII, 15; Marc., I, 31; Luc., IV, 39; X, 40; Joa., XII, 2, et même y prennent place, comme la Sainte Vierge aux noces de Cana. Joa., II, 3. — 4° La pratique de la polygamie avait souvent pour effet d'établir des rivalités entre les femmes d'un même mari et de les rendre jalouses les unes des autres. Elle obligeait les rois et les riches à avoir pour elles un logement séparé, ce qu'on appelle aujourd'hui un harem, dans lequel elles vivaient ensemble ou séparément. Cf. II Sam. (Reg.), XIII, 7; I (III) Reg., VII, 8; IX, 24; Esth., I, 9; cf. II (IV) Reg., XXIV, 15. Quand Jacob retourna de



639. — Femmes fellahines de Jéricho. D'après une photographie.

Mésopotamie en Palestine, ses quatre femmes avaient chacune leur tente particulière. Gen., XXXI, 33-34. Sara, femme d'Abraham, avait aussi sa tente à elle. Cf. Gen., XXIV, 67. La mère de Rébecca vivait pareillement dans une habitation séparée. Gen., XXIV, 28. Le Psalmiste, CXXVII (CXXVIII), 3, dit que l'épouse habite *be-yarketê bayit*, c'est-à-dire dans un endroit réservé, à l'intérieur de la maison. Voir aussi Cant., III, 4; VIII, 2.

V. Habillement et parure des femmes israélites. — 1° Le Deutéronome, XXII, 5, interdisait aux femmes de s'habiller comme les hommes. — Nous manquons de renseignements précis sur le costume des femmes israélites. Il devait être généralement simple. Un bas-relief de Koyoundjik nous représente des prisonniers juifs qu'on amène à Sennachérib, roi de Ninive, devant Lachis, ville de Juda. Parmi ces prisonniers de guerre sont plusieurs femmes (fig. 637-638. Voir aussi fig. 455, col. 1485). Elles ont le visage découvert et marchent nu-pieds. Elles portent une tunique qui descend jusqu'aux chevilles et, par-dessus, un voile de même longueur, qui leur couvre le front et le dos. Leur condition de captives leur a fait sans doute enlever tout ornement, mais ce costume doit bien être pour le fond celui des basses classes. Il rappelle assez celui des fellahines de nos jours (fig. 639). Il consiste pour celles-ci en une longue robe de toile bleue, ornée autour du cou et de la poitrine de quelques broderies d'une autre couleur, en un pantalon et une coiffure formée d'une sorte de turban et d'un grand voile. La plupart ont des bijoux, de valeur fort différente, selon la richesse et la condition de chacune. — Les personnes d'un rang élevé portaient sans doute, sur le vêtement intérieur, une tunique d'étoffe plus précieuse, Jer., IV, 30; Ezech., XVI, 13; II Sam. (Reg.), XIII, 18, 19; Cant., V, 3, serrée autour de la taille par une ceinture, *ḥăgôrâh*. Is., III, 24. Leurs cheveux étaient longs, Luc., VII, 38, 44; Joa., XI, 2; XII, 3; Apoc., IX, 8, formant de nombreuses petites tresses attachées avec des cordons (voir Cheveux, fig. 253, 254, col. 687). I Cor., XI, 15; I Tim., II, 9; I Petr., III, 3. — 2° Elles se paraient de bijoux de toute espèce. Is., XVI, 24; Ezech., XXIII, 40; Jer., IV, 30. Elles portaient des *'ăgîlîm* ou pendants d'oreilles, Ezech., XVI, 12, et même le *nézém*, pendant de nez, consistant en un anneau circulaire inséré dans le cartilage du nez (voir t. I, Arabe, fig. 204, col. 831) ou bien en un ornement semblable à un bouton, comme de nos jours. Le *nézem* était en or ou en argent, quelquefois incrusté de perles. Gen., XXIV, 47; Is., III, 21; Prov., XI, 22; Ezech., XVI, 12. Une couronne, *'ățârâh*, parait la tête, Ezech., XVI, 12; un collier, *râbîd*, Ezech., XVI, 11, ou un chapelet de perles, *ḥărûzim*, le cou, Cant., I, 10;



640. — Égyptienne se fardant.
D'après le Papyrus de Turin 145.

des bracelets, *ṣâmîd*, les bras, Is., III, 19; Ezech., XVI, 11, et des périscélides, *ṣe'âdôț*, les pieds, Is., III, 20; des bijoux précieux, *ṭôrim*, fils de perles ou de globules d'or, tombaient sur les joues. Cant., I, 10. Pour s'agrandir les yeux, on les peignait avec de l'antimoine. IV (II) Reg., IX, 30; Jer., IV, 30; Ezech., XXIII, 40. Voir Antimoine, t. I, col. 671. Un papyrus égyptien nous a conservé l'image d'une femme occupée à cette opération. Elle tient un pin-

ceau de la main droite et se rend compte du résultat qu'elle obtient à l'aide d'un miroir qu'elle a dans sa main gauche (fig. 640). Les miroirs métalliques ont, en effet, dès la plus haute antiquité, servi à la toilette féminine, et nous voyons dans l'Exode que les filles d'Israël en avaient emporté un grand nombre d'Égypte. Exod., XXXVIII, 8 (*mare'ôt*). Voir MIROIR. Il est probable que les femmes de haut rang ne se contentaient pas de se peindre les yeux; elles devaient connaître la pratique, de nos jours universelle en Orient, de se peindre les ongles, la paume des mains et la plante des pieds en rouge à l'aide du henné. Cant., I, 14. Cf. Deut., XXI, 12; II Sam. (Reg.), XIX, 24. Voir HENNÉ. Elles prenaient enfin des bains et se parfumaient, comme Ruth, III, 3; Bethsabée, II Reg. (Sam.), XI, 2; Judith, X, 3; Susanne, Dan., XIII, 17; cf. Ezech., XXIII, 40. Voir N. G. Schrœder, *Commentarius philologico-criticus de vestitu mulierum hebræarum*, in-4°, Liège, 1745; A. Th. Hartmann, *Hebräerin am Putztische*, 3 in-12, Amsterdam, 1809-1810; H. Weiss, *Kostümkunde*, 2 in-8°, Stuttgart, 1881, t. I, p. 136-161.

VI. OCCUPATIONS DES FEMMES. — La principale devait consister à prendre soin du ménage, pour employer une expression moderne qui résume tout. Tit., II, 5. Elles devaient donc vivre surtout chez elles, c'est pourquoi le Psalmiste LXVIII (LXVII), 13, les désigne par la périphrase *nevaṭ bayiṭ*, « l'habitante de la maison. » Cf. II Mach., III, 19. Il leur fallait moudre le blé, faire cuire le pain, I Reg. (Sam.), VIII, 13; préparer les repas, Gen., XVIII, 6; II Reg. (Sam.), XIII, 6, 8; Prov., XXXI, 5; Jer., VII, 18; aller puiser l'eau à la fontaine. Gen., XXIV, 11, 15-20; I Reg. (Sam.), IX, 11; Joa., IV, 7, 28. Le temps qui leur restait était employé à filer, Prov., XXXI, 19; à tisser, Prov., XXXI, 13, 22; Tob., II, 19; cf. Jud., XVI, 13-14; II (IV) Reg., XXIII, 7, et à coudre, Act., IX, 39; elles fabriquaient non seulement leurs propres vêtements, mais aussi la plupart de ceux des hommes. I Reg. (Sam.), II, 19; Prov., XXXI, 21. Les plus habiles ou les plus actives d'entre elles faisaient des tuniques et des ceintures pour les vendre. Prov., XXXI, 24. Au commencement du christianisme, nous voyons dans les Actes, IX, 39, Tabitha, le prototype des futures dames de charité, travailler à Joppé (Jaffa) pour habiller les pauvres. Dès l'époque mosaïque, des femmes pieuses donnent leurs soins aux lieux saints, Exod., XXXVIII, 8; I Sam. (Reg.), II, 22; cf. Luc., II, 37, les tenant sans doute en état de propreté, confectionnant, lavant, repassant les vêtements sacrés, etc. Voir F. de Hummelauer, *Comm. in lib. Samuelis*, 1886, p. 50-51. — Dans le désert du Sinaï, les plus adroites avaient filé et tissé des étoffes précieuses pour le tabernacle. Exod., XXXV, 25-26. Ce sont elles qui avaient dû exécuter aussi les broderies. Cf. Exod., XXVI, 36; XXVIII, 39. — A l'époque patriarcale, les jeunes filles gardaient les troupeaux, Gen., XXIX, 9; Exod., II, 16, et il y en eut toujours sans doute qui continuèrent à le faire dans la suite. Les maîtresses de maison surveillaient et gouvernaient leurs servantes. I Reg. (Sam.), XXV, 42; Ps. CXXII (CXXIII), 2; Prov., XXXI, 15. — Quelques femmes eurent des occupations de plus grande importance. Sous les rois, les reines, comme épouses et surtout comme mères, eurent souvent une grande influence. Jézabel, I (III) Reg., XVIII, 13; XXI, 25, et Athalie, II (IV) Reg., XI, 3, exercèrent un véritable pouvoir. On peut dire, il est vrai, que ces deux princesses furent exceptionnellement ambitieuses et habiles; mais le titre de *gebîrâh*, « la puissante, » donné officiellement à la reine-mère, et le soin avec lequel l'historien sacré mentionne le nom de la plupart d'entre elles, montrent bien qu'elles avaient grand crédit. I (III) Reg., II, 19; XV, 13; II (IV) Reg., X, 13; XXIV, 12; Jer., XIII, 18; XXIX, 2. La femme ne doit pas d'ailleurs chercher à dominer son mari. Is., III, 12; Eccli., IX, 2; XXV, 30, etc. — Certaines femmes se distinguèrent par leur esprit naturel, et aussi par une certaine éducation. Débora, l'auteur du beau cantique sur la défaite de Sisara, dont le souffle poétique est si vif, Jud., V; Anne, mère de Samuel, qui remercie Dieu de lui avoir donné un fils, en un langage que devait reproduire plus tard en partie la Sainte Vierge dans son *Magnificat*, I Reg. (Sam.), II, 1-10; Luc., I, 46-55, devaient avoir reçu une certaine formation littéraire. — Du reste, à toutes les époques, par suite de circonstances diverses, indépendamment des reines, un certain nombre de femmes jouèrent un rôle plus ou moins considérable dans les affaires publiques, telles que Débora, juge d'Israël, col. 1331. Quelques-unes sont qualifiées de prophétesses : Marie, sœur de Moïse, Exod., XV, 20; Holda, qui répond au nom de Dieu aux principaux de Jérusalem sous le règne de Josias, II (IV) Reg., XXII, 14-20; Anne, fille de Phanuel, qui annonçait dans le Temple de Jérusalem la venue du Messie, Luc., II, 36-38; les quatre filles de l'évangéliste Philippe, à Césarée. Act., XXI, 8. Cf. I Cor., XI, 5. Noadia, qui avait cherché avec d'autres à empêcher Néhémie de relever les murs de Jérusalem, est aussi appelée *nebî'âh*, « prophétesse » (Vulgate: « prophète »). — Les Livres Saints, en particulier les livres sapientiaux, relèvent souvent (en opposition avec la femme méchante, Prov., XIX, 13; XXI, 9, 19; XXX, 23; Eccli., XXV, 17, 36, etc.; cf. Eccle., VII, 29; Sap., III, 12) le mérite d'une bonne maîtresse de maison, qui remplit fidèlement ses devoirs d'épouse et de mère. Prov., XI, 16; XII, 4; XIV, 1; XVIII, 22; XIX, 14; XXXI, 10-31; Mal., II, 14-15; Eccli., XXV, 11; XXVI, 1-4, 16-24; XXXVI, 24-27, etc. Le rôle de la mère était d'autant plus important, que, pour éviter les scènes de discorde et de jalousie, les frères et les sœurs d'un même père ne demeuraient pas ordinairement tous ensemble; les enfants d'une même mère vivaient séparément avec elle, et c'était elle qui les élevait et qui les formait. Voir ENFANT, col. 1788. — Nous voyons par plusieurs passages des Écritures que certaines femmes s'adonnaient volontiers à la magie et à la sorcellerie. I Reg. (Sam.), XXVIII, 7 (voir ÉVOCATION DES MORTS, col. 2129). Dieu, dans l'Exode, XXII, 18, ordonne de mettre à mort la *kaššêfâh*, « celle qui s'adonne à la divination » (Septante : φαρμακούς; Vulgate : *maleficos*). Une prescription analogue se lit Lev., XX, 27. — Voir COURTISANE, ENFANT, ÉDUCATION, FILLE, MARIAGE, VEUVE, VIERGE.

VII. FEMMES MENTIONNÉES DANS L'ÉCRITURE, *d'après l'ordre alphabétique.*

Abigaïl (1), femme de Nabal, puis de David. I Reg., XXV, 3, etc.

Abigaïl (2), fille de Naas. II Reg., XVII, 25, etc.

Abihaïl (1), femme d'Abisur. I Par., II, 29.

Abihaïl (2), femme de Roboam. II Par., XI, 18.

Abisag la Sunamite, servante de David devenu vieux. III Reg., I, 3, etc.

Abital, femme de David. II Reg., III, 4.

Achinoam (1), femme de Saül. I Reg., XIV, 30.

Achinoam (2), une des femmes de David, mère d'Amnon. I Reg., XXV, 43, etc.

Achsa (ou **Axa**), femme d'Othoniel. I Par., II, 49.

Ada (1), première femme de Lamech, mère de Jabel et de Jubal. Gen., IV, 19, etc.

Ada (2), femme d'Ésaü. Gen., XXXVI, 2, etc.

Adultère (**Femme**). Joa., VIII, 3, etc. Voir col. 2199.

Agar, servante de Sara, mère d'Ismaël. Gen., XVI, I, etc.

Aggith (ou **Haggith**), femme de David. I Par., III, 2.

Amital, femme du roi Josias. IV Reg., XXXIII, 31, etc.

Anne (1), mère de Samuel. I Reg., I, 2, etc.

Anne (2), femme de Tobie. Tob., I, 9, etc.

Anne (3), femme de Raguël. Tob., VII, 2, etc.

Anne (4), fille de Phanuel. Luc., II, 36.

Antiochide, concubine d'Antiochus IV Épiphane. II Mach., IV, 30.

Appia, femme de Philémon (?). Philem., 2.

Asalelphuni, fille d'Étam. I Par., IV, 3.

Aséneth, femme de Joseph. Gen., XLI, 45, etc.
[**Astaroth**, déesse de Chanaan. Jud., II, 13, etc.]
[**Astarthé**, déesse de Chanaan. III Reg., XI, 5, etc.]
Atara, seconde femme de Jéraméel. I Par., II, 26.
Athalie, fille d'Achab et de Jézabel, femme de Joram, roi de Juda. IV Reg., VIII, 26, etc.
Axa (ou **Achsa**), fille de Caleb, femme d'Othoniel. Jos., XVI, 16, etc.
Azuba (1), femme de Caleb. I Par., II, 18, etc.
Azuba (2), femme d'Asa, roi de Juda. III Reg., XXII, 42, etc.
Bala, servante de Rachel, troisième femme de Jacob. Gen., XXIX, 29, etc.
Bara, femme divorcée de Saharaïm. I Par., VIII, 8.
Basemath (1), fille d'Élon l'Héthéen, femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34.
Basemath (2), fille d'Ismaël, femme d'Ésaü. Gen., XXXVI, 3, etc.
Basemath (3), fille de Salomon, femme d'Achimaas. III Reg., IV, 15.
Bérénice (1), femme d'Antiochus II Théos, roi de Syrie, désignée sous le nom de « fille du roi du Midi ». Dan., XI, 6.
Bérénice (2), fille d'Hérode Agrippa. Act., XXV, 13, etc.
Béthia, fille de Pharaon, femme de Méred. I Par., IV, 18.
Bethsabée, mère de Salomon. II Reg., XI, 3, etc.
Candace, reine d'Éthiopie. Act., VIII, 27.
Cassia (« casse [aromatique] »), seconde fille de Job, après son épreuve. Job, XLII, 14.
Cétura, femme d'Abraham. Gen., XXV, 1, etc.
Chananéenne (**La femme**), dont Notre-Seigneur guérit la fille. Matth., XV, 22.
Chloé, chrétienne de Corinthe. I Cor., I, 11.
Claudia, chrétienne de Rome. II Tim., IV, 21.
Cléopâtre (1), reine d'Égypte, fille d'Antiochus III le Grand, désignée, sans être nommée, par Daniel. XI, 17.
Cléopâtre (2), reine d'Égypte. Esth., XI, 1. Voir col. 805.
Cléopâtre (3), reine de Syrie. I Mach., X, 57, etc.
Corne-d'antimoine (*Cornustibii*), troisième fille de Job, après son épreuve. Job, XLII, 14.
Cozbi, fille d'un chef de Madian. Num., XXV, 15, etc.
Dalila, Philistine, qui trahit Samson. Jud., XVI, 4, etc.
Damaris, Athénienne convertie par saint Paul. Act., XVII, 34.
Débora (1), nourrice de Rébecca. Gen., XXXV, 8.
Débora (2), femme de Lapidoth et juge d'Israël. Jud., IV, 4, etc.
Débora (3), aïeule de Tobie (dans le texte grec, Tob., I, 8).
[**Diane**, déesse d'Éphèse. Act., XIX, 24, etc.]
Dina, fille de Jacob et de Lia. Gen., XXX, 21, etc.
Dorcas, nom grec de Tabitha. Act., IX, 36.
Drusille, fille d'Hérode Agrippa, femme du procurateur romain Félix. Act., XXIV, 24.
Édissa, nom hébreu d'Esther. Esth., II, 7.
Égla, une des femmes de David. II Reg., III, 5, etc.
Égyptienne (**Femme**) épousée par Ismaël. Gen., XXI, 21.
Électa (1), nom probablement symbolique. II Joa., 1. Voir col. 1652.
Électa (2), appelée sœur de la précédente, nom probablement symbolique. II Joa., 13. Voir col. 1652.
Élisabeth (1), fille d'Aminadab, femme d'Aaron. Exod., VI, 23.
Élisabeth (2), femme de Zacharie et mère de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 5, etc.
Endor (**Pythonisse d'**). I Reg., XXVIII, 7.
Épha, femme de Caleb. I Par., II, 46.
Éphratha, seconde femme de Caleb. I Par., II, 19, etc.
Esther, femme d'Assuérus (Xerxès I[er]). Esth., II, 7, etc.
Éthiopienne, femme de Moïse. Num., XII, 1.
Eunice, mère de Timothée. II Tim., I, 5.
Ève, mère du genre humain. Gen., III, 20, etc.
Évodie, chrétienne de Philippes en Macédoine. Phil., IV, 2.
Ézéchiel (**Femme d'**). Ezech., XXIV, 18.
[**Fortune**, déesse nommée dans la Vulgate (non en hébreu). Is., LXV, 11.]
Gomer, fille de Débélaïm, femme d'Osée. Ose., I, 3.
Haggith (ou **Aggith**), femme de David. II Reg., III, 4, etc.
Halaa, une des femmes d'Assur. I Par., IV, 5.
Haphsiba, mère de Manassé, roi de Juda. IV Reg., XXI, 1.
Hégla, fille de Salphaad. Num., XXVI, 33, etc.
Hémorrhoïsse, ainsi désignée à cause de la maladie dont elle souffrait. Matth., IX, 20, etc.
Hérodiade, fille d'Aristobule et petite-fille d'Hérode le Grand. Matth., XIV, 3, etc.
Hérodiade (**La fille d'**), qui dansa devant Hérode. Matth., XIV, 6, etc. Elle s'appelait Salomé. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4.
Hodès, Moabite, femme de Saharaïm. I Par., VIII, 9.
Holda (ou **Olda**), prophétesse du temps de Josias. IV Reg., XXII, 14.
Husim, femme divorcée de Saharaïm. I Par., VIII, 8.
Idida, fille d'Hadaïa, mère du roi Josias. IV Reg., XXII, 1.
Isaïe (**Femme d'**). Is., VIII, 3.
Jahel, femme d'Haber le Cinéen. Jud., IV, 17, etc.
Jaïre (**Fille de**), ressuscitée par Notre-Seigneur. Matth., IX, 18, etc.
Jeanne, femme de Chusa, procurateur d'Hérode. Luc., VIII, 3, etc.
Jéchélia, mère du ro Azarias. IV Reg., XV, 2, etc.
Jephté (**Fille de**). Jud., XI, 34, etc.
Jérioth, paraît être une des femmes de Caleb, d'après le texte hébreu. I Par., II, 18.
Jérusa, fille de Sadoc, mère du roi Joatham. IV Reg., XV, 33, etc.
Jescha, fille d'Aran, nièce d'Abraham. Gen., XI, 29.
Jézabel (1), fille d'Ethbaal, roi de Sidon, femme du roi Achab. III Reg., XVI, 31.
Jézabel (2), fausse prophétesse, probablement nom symbolique. Apoc., II, 20.
Joadan, mère du roi Amasias. IV Reg., XIV, 2, etc.
Joanna. Voir **Jeanne**.
Jochabed, femme d'Amram, mère de Moïse. Exod., VI, 20, etc.
Josaba, fille du roi Joram, femme de Joïada. IV Reg., XI, 2.
Josabeth, la même que Josaba. II Par., XXII, 11.
Jour (*Yemîmâh, Dies*), première fille née à Job après son épreuve. Job, XLII, 14.
Judaïa, mère de Jared. I Par., IV, 18.
Judith (1), fille de Béer l'Héthéen, femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34.
Judith (2), libératrice de Béthulie. Judith, VIII, 1, etc.
Judith (**Servante de**), *abra*. Judith, VIII, 32, etc.
Julie, chrétienne de Rome. Rom., XVI, 15.
Lia, première femme de Jacob. Gen., XXIX, 16, etc.
Loïs (**Loïde**), grand'mère de Timothée. II Tim., I, 5.
Lot (**Femme et filles de**). Gen., XIX, 15, 8.
Lydie, marchande de pourpre de Thyatire. Act., XVI, 14, etc.
Maacha (1), fille de Nachor. Gen., XXII, 24.
Maacha (2), fille de Tholmaï, femme de David. II Reg., III, 3, etc.
Maacha (3), femme de Roboam, mère du roi Abia. III Reg., XV, 2, etc.
Maacha (4), femme de Caleb, frère de Jéraméel. I Par., II, 48.
Maacha (5), femme de Machir, fils de Manassé. I Par., VII, 15-16.

Maacha (6), femme de Jéhiel, Benjamite. I Par., VIII, 29, etc. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47.
Maala, fille de Salphaad. Num., XXVI, 33, etc.
Machabées (Mère des sept frères). II Mach., VII, 5, etc. On lui donne le nom de Salomé.
Madeleine. Voir **Marie Madeleine**.
Mahalath, fille de Jérimoth, femme de Roboam. II Par., XI, 18.
Mahéleth, une des femmes d'Ésaü. Gen., XXVIII, 9.
Mara, surnom de Noémi. Ruth, I, 20.
Marie (1), sœur de Moïse. Exod., XV, 20, etc.
Marie (2), mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Matth., I, 16, etc.
Marie (3) **Madeleine**, ordinairement identifiée avec Marie, sœur de Lazare et de Marthe. Matth., XXVII, 56, etc.
Marie (4) **de Cléophas**, mère de saint Jacques le Mineur. Matth., XXVII, 56, etc.
Marie (5), chrétienne de Rome. Rom., XVI, 6.
Marie (6), mère de Jean Marc. Act., XII, 12.
Marthe, sœur de Marie et de Lazare. Luc., X, 38, etc.
Matred, fille de Mézaab et mère de Méétabel. Gen., XXXVI, 39, etc.
Méétabel, femme d'Adar, roi d'Édom. Gen., XXXVI, 39, etc.
Melcha (1), femme de Nachor, frère d'Abraham. Gen., XI, 29, etc.
Melcha (2), fille de Salphaad. Num., XXVI, 33, etc.
Mérob, fille aînée de Saül. I Reg., XIV, 49, etc.
Messalémeth, fille d'Harus, femme du roi Manassé. IV Reg., XXI, 19.
Michaïa (ou **Maacha 3**), fille d'Uriel de Gabaa, mère du roi Abia. II Par., XIII, 2.
Michol, seconde fille de Saül, épouse de David. I Reg., XIV, 49, etc.
Naama, femme de Salomon, mère du roi Roboam. III Reg., XIV, 21, etc.
Naara, femme d'Assur. I Par., IV, 5, etc.
Naas, mère d'Abigaïl et de Sarvia, d'après les uns; nom d'homme d'après les autres. II Reg., XVII, 25.
Naïm (Veuve de), dont le fils fut ressuscité par Jésus-Christ. Luc, VII, 12.
[**Nanée**, déesse asiatique. II Mach., I, 13, etc.]
Noa, fille de Salphaad. Num., XXVI, 33, etc.
Noadia, prophétesse, d'après le texte hébreu. II Esdr., VI, 14.
Noéma, fille de Lamech. Gen., IV, 22.
Noémi, femme d'Élimélech, belle-mère de Ruth. Ruth, I, 2, etc.
Nohesta, fille d'Elnathan, mère du roi Joachin. IV Reg., XXIV, 8.
Odaïa, sœur de Naham. I Par., IV, 19.
Olda (ou **Holda**), prophétesse du temps de Josias. II Par., XXXIV, 22.
[**Ooliba**, nom symbolique de Jérusalem. Ezech., XXIII, 4.]
Oolibama, femme d'Ésaü. Gen., XXXVI, 2, etc.
[**Oolla**, nom symbolique de Samarie. Ezech., XXIII, 4.]
Orpha, femme de Chélion, belle-fille de Noémi. Ruth, I, 4, etc.
Perside, chrétienne de Rome. Rom., XVI, 12.
Pharaon (Fille du) (1), mère adoptive de Moïse. Exod., II, 5, etc.
Pharaon (Fille du) (2), femme de Salomon. III Reg., VII, 8, etc.
Phénenna, seconde femme d'Elcana. I Reg., I, 2, etc.
Phœbé, diaconesse de Cenchrée. Rom., XVI, 1.
Phua, sage-femme égyptienne. Exod., I, 15.
Prisca, appelée aussi Priscille, femme d'Aquila. Rom., XVI, 3, etc.
Priscille, chrétienne, appelée aussi Prisca. Act., XVIII, 2, etc.
Putiphar (Femme de). Gen., XXXIX, 7, etc.
Pythonisse d'Endor. I Reg., XXVIII, 7.

Rachel, femme de Jacob. Gen., XXIX, 6, etc.
Rahab, femme de Jéricho, mère de Booz. Jos., II, 1, etc.
Rébecca, femme d'Isaac. Gen., XXII, 23, etc.
Regina ou **Reine** (hébreu : *Ham-molèkèṭ*), sœur de Galaad. I Par., VII, 18.
Respha, fille d'Aïa, une des femmes de Saül. II Reg., III, 7, etc.
Rhodé (Rose), jeune chrétienne de Jérusalem. Act., XII, 13.
Roma, une des femmes de Nachor, frère d'Abraham. Gen., XXII, 24.
Ruth, Moabite, femme de Booz. Ruth, I, 4, etc.
Saba (la Reine de), visite Salomon. III Reg., X, 1, etc.
Salomé (1), femme de Zébédée, mère des apôtres Jacques et Jean. Marc., XV, 40, etc.
Salomé (2). Voir **Hérodiade (Fille d')**.
Salomith, fille de Zorobabel. I Par., III, 19.
Salumith, fille de Dabri, Danite. Lev., XXIV, 11.
Samaritaine (Femme), appelée par les Grecs Photine, « l'illuminée, » convertie par Jésus-Christ au puits de Jacob. Joa., IV, 7, etc.
Saphire, femme d'Ananie. Act., V, 1.
Sara (1), Saraï, femme d'Abraham. Gen., XI, 29, etc.
Sara (2), fille d'Aser, fils de Jacob. Gen., XLVI, 17, etc.
Sara (3), fille d'Éphraïm. I Par., VII, 24.
Sara (4), fille de Raguël, femme de Tobie le jeune. Tob., III, 7, etc.
Sarva, mère de Jéroboam, premier roi d'Israël. III Reg., XI, 26.
Sarvia, sœur de David, mère de Joab. I Reg., XXVI, 6, etc.
Sarepta (Veuve de), hôtesse d'Élie. III Reg., XVII, 10.
Sébia, mère du roi Joas. IV Reg., XII, 1, etc.
Sella, seconde femme de Lamech. Gen., IV, 19, etc.
Sémaath. IV Reg., XII, 21. Voir *Semmaath*.
Sémarith, femme moabite. II Par., XXIV, 26.
Semmaath, femme ammonite. II Par., XXIV, 26.
Séphora (1), sage-femme égyptienne. Exod., I, 15.
Séphora (2), fille de Jéthro, femme de Moïse. Exod., III, 21, etc.
Sésan (Fille de), épouse de l'esclave égyptien Jéraa. I Par., II, 34.
Somer. IV Reg., XII, 21. Voir *Sémarith*.
Suaa, fille d'Héber, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 32.
Sué (Fille de), Chananéenne, femme de Juda. Gen., XXXVIII, 2, etc.
Sulamite, épouse du Cantique. Cant., VI, 12, etc.
Sunamite (Femme), hôtesse du prophète Élisée. IV Reg., IV, 12, etc.
Susanne (1), épouse de Joakim. Dan., XIII, 2, etc.
Susanne (2), une des femmes qui servaient Notre-Seigneur. Luc., VIII, 3.
Syntique, chrétienne de Philippes. Phil., IV, 2.
Syrienne (Femme), femme de Manassé, mère de Machir. I Par., VII, 14.
Syrophénicienne. Voir **Chananéenne**. Marc., VII, 26.
Tabithe, chrétienne de Joppé. Act., IX, 36, etc.
Tapheth, fille de Salomon, femme de Benabinadab. III Reg., IV, 11.
Taphnès, femme d'un pharaon d'Égypte. III Reg., XI, 19, etc.
Thamar (1), femme de Her, fils de Juda. Gen., XXXVIII, 6, etc.
Thamar (2), fille de David, sœur d'Absalom. II Reg., XIII, 1, etc.
Thamar (3), fille d'Absalom. II Reg., XIV, 27.
Thamna, femme d'Éliphaz, fils d'Ésaü. Gen., XXXVI, 12, etc.
Thécué (Femme de), qui obtint de David le pardon d'Absalom. II Reg., XIV, 2, etc.
Thersa, fille de Salphaad. Num., XXVI, 33, etc.
Tryphène, chrétienne de Rome. Rom., XVI, 12.
Tryphose, chrétienne de Rome. Rom., XVI, 12.
Vasthi, première femme d'Assuérus. Esth., I, 9, etc.

Zarès, femme d'Aman. Esth., v, 10, etc.

Zébida, mère du roi Joakim. IV Reg., XXIII, 36.

Zelpha, servante de Lia, quatrième femme de Jacob. Gen., XXIX, 24, etc.

Voir Mgr G. Darboy, *Les femmes de la Bible,* 40 livraisons, 2 in-4°, Paris, 1846-1850; 2e édit., 2 in-8°, Paris (1858) (avec gravures); H. Zschokke, *Die biblischen Frauen des Alten Testamentes,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882; Id., *Das Weib in Alten Testamente,* in-8°, Vienne, 1883. F. VIGOUROUX.

FEMME ADULTÈRE, femme surprise en adultère par les scribes et les pharisiens, et déférée par eux au jugement de Notre-Seigneur, qui refuse de la condamner. Joa., VII, 53-VIII, 11.

I. AUTHENTICITÉ DU PASSAGE. — L'authenticité de ce passage a été révoquée en doute par une grande partie des exégètes non catholiques. Cf. Keil, *Comment. über das Evang. des Johannes,* Leipzig, 1881, p. 318. D'autres supposent que ce passage, tout en relatant un fait véritable, n'a été ajouté qu'après coup au récit de saint Jean par un écrivain différent de l'évangéliste. La question doit être examinée au point de vue des autorités anciennes, du style même de ce passage et de son contenu. — 1° *Les manuscrits.* — Quatre manuscrits des plus anciens, B, ℵ, A, C, quatre onciaux, L, T, X, Δ, un très grand nombre de petits manuscrits, ne lisent pas ce passage, d'autres le notent d'obèles ou d'astérisques comme suspect, plusieurs le rejettent à la fin de saint Jean, quelques-uns même après saint Luc, XXI. — Par contre, on le trouve dans les grands manuscrits D, G, H, K, M, U, et dans près de trois cents petits. — 2° *Les évangéliaires.* — La plupart des évangéliaires n'ont pas ce passage; on le trouve cependant dans quelques-uns, et des évangéliaires même slavons contiennent l'histoire de la femme adultère et l'assignent à la messe de certaines saintes pénitentes et à d'autres messes spéciales. — 3° *Les versions.* — Le passage manque dans les plus anciens manuscrits de l'*Itala* et dans un très grand nombre de manuscrits des versions syriaque, copte, arménienne, sahidique et gothique. On le trouve au contraire dans un certain nombre d'autres manuscrits de ces versions, et dans tous ceux de la Vulgate et des versions éthiopienne, arabe et slavonne. — 4° *Les Pères.* — Les Pères grecs, Origène, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Basile, etc., et quelques Pères latins, Tertullien, saint Cyprien, ne citent pas le récit de la femme adultère. Mais le silence des principaux d'entre eux est douteux. Dans les commentaires d'Origène nous n'avons plus l'explication de v, 1-VIII, 19, de saint Jean. Saint Jean Chrysostome n'explique pas l'Évangile d'une manière absolument suivie, et laisse souvent de côté de notables passages, par exemple Matth., XXIII, 16-24, *Homil. in Matth.*, LXXIII, 2, t. LVIII, col. 675, sans qu'ou puisse en conclure qu'il regarde ces passages comme apocryphes. Les commentaires de saint Cyrille ne nous sont pas parvenus dans leur intégrité. Quant à Tertullien et à saint Cyprien, ils n'ont pas traité le texte sacré d'une manière assez continue pour qu'on puisse tirer un argument de leur silence. — Les autres Pères latins expliquent ce passage de saint Jean dans les mêmes conditions que le reste de son Évangile. — 5° *Le style.* — On remarque dans ces versets des expressions qui ne se représentent plus dans le reste de l'Évangile de saint Jean : ὄρθρου, πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος, καταλείπεσθαι, κατακρίνειν, πλήν, et enfin la particule δέ, à la place de οὖν, que saint Jean emploie avec prédilection. — Il faut observer pourtant qu'on peut signaler dans chacun des récits de saint Jean des termes qui ne se lisent pas dans les autres parties de son Évangile, sans que cette singularité tire à conséquence. La particule δέ se trouve assez souvent sous sa plume. Quant aux autres expressions, ou bien elles sont appelées naturellement par le sujet, comme πᾶς ὁ λαός, tout le peuple venu à la fête, et non plus seulement ὄχλος πολύς, comme dans les circonstances ordinaires; ἐπιμένειν, marquant l'insistance indiscrète des interrogateurs, etc.; ou bien elles sont composées de mots qui se retrouvent couramment dans d'autres parties du texte de saint Jean. Cf. Corluy, *Comment. in Joa.,* Louvain, 1878, p. 194-199. — 6° *Le contenu.* — Le récit de saint Jean se termine par ces mots que Notre-Seigneur adresse à la femme adultère : « Moi non plus je ne vous condamnerai pas. » Joa., VIII, 11. C'est cette conclusion qui a paru choquante et qui a déterminé la suppression de tout le passage dans beaucoup de manuscrits et surtout d'évangéliaires. Saint Ambroise, *Apol. alt. proph. David,* I, 1, t. XIV, col. 887, remarque que ce récit de l'Évangile « a pu causer grand scrupule aux esprits peu instruits », et que, « à l'écouter avec des oreilles distraites, on court le risque de se tromper. » Saint Augustin, *De conjug. adulterin.,* II, VII, 6, t. XL, col. 474, dit en parlant de ce passage : « Il est des hommes de peu de foi, ou plutôt des ennemis de la vraie foi, qui, redoutant que l'impunité soit accordée aux péchés de leurs femmes, retrancheraient de leurs exemplaires ce que le Seigneur a fait en pardonnant à l'adultère. » Ce que soupçonne saint Augustin, un écrivain du Xe siècle, saint Nicon, reproche formellement aux Arméniens de l'avoir fait, en éliminant des saints Évangiles le récit qui a trait à la femme adultère comme « nuisible à beaucoup ». Cf. *Constit. apostol.*, II, 24, note tirée de Cotelier, *Patres apostol.*, t. I, p. 238, *De impia primorum Armeniorum religione,* t. I, col. 657. — De tout ceci il suit que les autorités pour ou contre l'authenticité du passage se balancent, avec avantage marqué cependant du côté des autorités favorables. Le silence des autorités défavorables s'explique par une raison qui laisse intacte l'authenticité du passage : on a simplement mis de côté un récit qu'on jugeait de nature à scandaliser certains lecteurs. Autant cette suppression se comprend, autant serait inexplicable l'introduction d'un pareil récit dans l'Évangile, s'il venait du dehors. Cf. Griesbach, *Nov. Testam. græc.,* Londres, 1796, t. I, p. 477-479; Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge, 1881, t. II, *Appendix,* p. 84-88; J. C. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* partie pratique, Paris, 1886, t. IV, p. 178-545; Fillion, *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1887, p. 163-165; Cornely, *Introd. special. in sing. N. T. libr.*, Paris, 1886, t. III, p. 232-235.

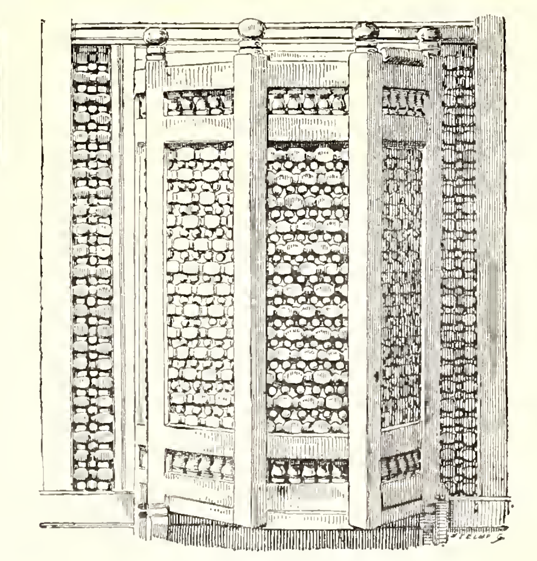
II. CARACTÈRE ÉVANGÉLIQUE DU RÉCIT. — Tous les détails qui composent cette histoire de la femme adultère sont en harmonie avec les autres textes sacrés. Sans doute, on peut retrancher ce récit sans que la trame de l'Évangile de saint Jean soit rompue. Cependant, 1° saint Jean, VII, 14, note que Jésus ne vint à Jérusalem qu'au milieu de la fête des Tabernacles, et que les Juifs l'avaient cherché en vain les premiers jours. VII, 11. Quand le Sauveur se présenta, les scribes et les pharisiens ne l'attendaient sans doute plus et n'avaient pas sous la main la coupable sur laquelle ils voulaient lui faire porter un jugement. Or le passage en question introduit, entre l'apparition du Sauveur et la tentative de ses ennemis, une nuit tout entière. Joa., VIII, 1, 2. Le récit revêt dès lors une tournure plus naturelle. Les scribes et les pharisiens, pris au dépourvu la veille, après un retard de Jésus qui avait dérangé leurs plans, ont mieux le temps de préparer leur mise en scène. — 2° Les ennemis du Sauveur cherchent à l'embarrasser par une question captieuse, Joa., VIII, 6, tout à fait analogue à d'autres que nous voyons poser par eux avec une grande habileté. Matth., XXII, 15, 28, etc. — 3° La loi de Moïse punissait de mort l'adultère. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. Elle n'indiquait pas quel genre de mort on

devait infliger; mais la coutume avait prévalu d'employer la lapidation, comme pour la fiancée infidèle. Deut., XXII, 23-37. Cf. Ezech., XVI, 38-40. Au temps de Notre-Seigneur, cette pénalité contre l'adultère était tombée en désuétude, soit à cause de la fréquence du crime, soit à raison de la facilité qu'on avait de se défaire de la femme coupable au moyen du billet de répudiation. Voir t. I, col. 244; t. II, col. 1449. Or c'est cette contradiction entre la loi mosaïque et son application actuelle qui faisait le nœud de la difficulté. — 4° Au lieu de répondre, Notre-Seigneur se penche et écrit sur la terre, c'est-à-dire sur la poussière des dalles du parvis ou du portique. Ce geste est destiné à faire comprendre aux interrogateurs que le Sauveur ne juge pas à propos de s'occuper d'une affaire qui est du ressort du sanhédrin, ou bien que des caractères tracés au hasard dans la poussière sont plus dignes de son attention que la question des docteurs. Il n'y a pas à se demander ce que Notre-Seigneur écrivait. Rien de distinct, vraisemblablement, comme fait un homme qui trace des traits machinalement pendant qu'il est préoccupé d'autre chose. — 5° Le Sauveur n'intervient que sur l'insistance de ses ennemis, prouvant ainsi qu'il ne parle que, pour ainsi dire, forcé par eux. Selon son habitude, il emprunte à la Sainte Écriture les éléments de sa réponse. Pour l'exécution d'un jugement à mort, ce sont les témoins qui doivent porter les premiers coups. Deut., XVII, 7. Notre-Seigneur rappelle cette loi aux accusateurs de la femme coupable, mais en y ajoutant une clause qui les couvre de confusion : « Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre ! » Joa., VIII, 7. Il se remet ensuite à écrire, pour leur laisser la liberté de se retirer sans avoir à affronter son regard, et tous s'en vont sans répliquer, à commencer par les plus âgés, trait qui marque assez la perversité invétérée de ces hommes. — 6° La sentence que rend ensuite Notre-Seigneur au sujet du crime commis est toute de miséricorde, mais ne concerne que le for intérieur et suppose la contrition mise par la grâce au cœur de la coupable. L'absolution qui lui est accordée n'implique ni approbation, ni tolérance du mal. Le divin Maître se comporte à l'égard de la femme adultère comme il l'a déjà fait à l'égard de la Samaritaine, Joa., IV, 7-26, et de Marie Madeleine. Luc., VII, 47. — 7° Enfin la scène se passe dans le Temple, dans les jours consacrés à la fête des Tabernacles. Durant ces fêtes, on faisait une libation solennelle d'eau puisée à la fontaine de Siloé et on allumait de grands candélabres de cinquante coudées de haut. Reland, *Antiq. sacr.*, Utrecht, 1741, p. 242, 243. Notre-Seigneur fait une allusion évidente à ces usages quand il dit, le jour de son arrivée à la fête : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, » Joa., VII, 37, et le lendemain : « Je suis la lumière du monde. » Joa., VIII, 12. Or on lit dans Jérémie, XVII, 13 : « Espoir d'Israël, Jéhovah, tous ceux qui t'abandonnent seront confondus; ceux qui se détournent de toi seront inscrits sur la terre, pour avoir délaissé la source des eaux vivantes, le Seigneur. » Être inscrit sur la terre, c'est avoir son nom écrit sur la poussière du sol où le vent vient l'effacer, comme le nom de quelqu'un qui ne compte pas. Rosenmüller, *In Jerem.*, Leipzig, 1826, t. I, p. 450. Ce passage du prophète semble résumer à l'avance toute la scène évangélique : l'invitation de Notre-Seigneur à venir à lui comme à la source d'eau vive, le refus des Juifs, leur confusion, l'inscription de leur nom sur la terre. Il se peut donc que le Sauveur ait eu en vue les paroles du prophète, et qu'il se soit mis à écrire sur le sol pour attirer l'attention des Juifs sur l'oracle de Jérémie. Il y a là en tout cas une coïncidence assez frappante et qui aurait pour conséquence de confirmer la connexité de l'histoire de la femme adultère avec le contexte. Cf. Cornely, *Introd. special.*, t. III, p. 234. Saint Jérôme, *Dialog. adv. Pelagian.*, II, 17, t. XXIII, col. 553, avait déjà signalé cette relation entre l'acte de Notre-Seigneur et le texte de Jérémie. Cf. W. Hilliger, *De scriptione Christi in terra,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 494-501. Sur l'histoire de la femme adultère, voir saint Augustin, *In Joa.*, XXXIII, 4-6, t. XXXV, col. 1648-1650. H. LESÊTRE.

FEMME DE LOT. Voir LOT.

FENÊTRE (hébreu : *ḥalôn;* chaldéen : *kav;* Septante : θυρίς; Vulgate : *fenestra*), ouverture destinée à faire pénétrer la lumière à l'intérieur d'un édifice. La fenêtre est aussi désignée par les mots : *ṣôhar,* que les Septante traduisent par φῶς, et la Vulgate par *fenestra,* Gen., VI, 16 (d'autres traduisent : « toit »); *méḥèzâh,* Septante : θυρώμα. I (III) Reg., VII, 4, 5 (Septante, 42, 43). La Vulgate n'a pas traduit cette partie du texte.

I. LES FENÊTRES CHEZ LES JUIFS. — 1° Il est fait pour la première fois mention de fenêtre dans la construction de l'arche par Noé. Nous ne savons s'il y en avait plusieurs, ou si le patriarche ne mit que celle par où sortit le corbeau. Gen., VIII, 6. Le texte ne dit pas si elle était ouverte dans le toit ou en haut d'une des parois latérales. Les interprètes ne s'accordent pas sur la question de savoir si, dans Gen., VI, 16, le texte indique la coudée comme étant la dimension de la fenêtre en largeur ou s'il s'agit de l'inclinaison du toit de l'arche. Voir ARCHE DE NOÉ, t. I, col. 924. — 2° Les maisons des Hébreux étaient éclairées par des fenêtres comme toutes celles des peuples voisins. Ces fenêtres étaient fermées uniquement par des nattes ou des treillis moins ornés, mais dans le même genre que les moucharabiés de l'Égypte moderne (fig. 641). Différents mots désignent

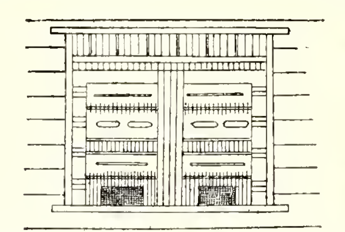


641. — Fenêtre à jalousie ou moucharabié du Caire. D'après une photographie.

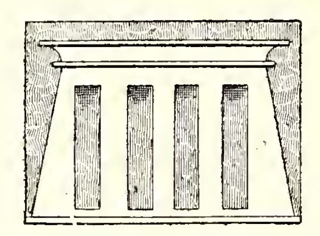
ces treillis-fenêtres en hébreu : *'ărubâh,* pluriel *'ărubôṭ,* Eccle., XII, 3, que les Septante traduisent par ὀπαί, et la Vulgate par *fenestra; ḥărakim,* Cant., II, 9 (Septante : δίκτυα); *sebâqah,* II (IV) Reg., I, 2 (Septante : δικτυωτόν); *'ěšnâb,* Jud., V, 28; Prov., VII, 6 (Septante : θυρίς). La Vulgate traduit tous ces mots par *cancelli.* Voir CATARACTES, col. 348. Une maison qui a des fenêtres est une maison d'un certain luxe. Jer., XXII, 14. — 3° Les fenêtres servaient à éclairer l'intérieur de la maison et à voir ce qui se passait au dehors. Il est souvent question de personnages qui regardent par la fenêtre. Gen., XXVIII, 6; Jud., V, 28; II Reg.

(Sam.), VI, 16; I Par., XV, 19; IV (II) Reg., IX, 30; II Mach., III, 19. Quand on voulait voir sans être vu, on regardait à travers le treillis. Prov., VII, 6; Cant., II, 9. Les fenêtres étaient assez larges pour qu'un homme pût y passer, aussi voyons-nous souvent descendre par la fenêtre. Jos., II, 15; I Reg. (Sam.), XIX, 12. Il est aussi fait mention de personnes précipitées par la fenêtre, IV (II) Reg., IX, 30; ou tombant par accident. Act., XX, 9. Lorsque les maisons étaient situées le long du mur d'enceinte des villes, elles avaient des fenêtres permettant de voir par-dessus la muraille. C'est par des fenêtres de ce genre que les espions des Israélites s'échappent de Jéricho, Jos., II, 15, 18, 21; saint Paul de Damas. II Cor., XI, 33. — 4° Le palais que Salomon se fit construire avait trois étages de fenêtres placées les unes en face des autres, à quinze par étage. III (I) Reg., VII, 4, 5. — 5° Il y avait également dans le Temple des fenêtres solidement grillées, III (I) Reg., VI, 4: *ḥallônê šequfîm 'atumîm.* Les Septante, ℣. 8, traduisent ces mots par θυρίδας παρακυπτομένας κρυπτάς, et la Vulgate par *fenestras obliquas.* Dans la description du Temple d'Ézéchiel, il est également question de fenêtres grillées placées à l'intérieur, aux chambres et à leurs poteaux, tout autour de la porte. Ezech., XL, 22, 25, 29, 33. Il y avait aussi des fenêtres à l'intérieur, dans les vestibules. Ezech., XL, 16, 25, 29; XLI, 16, 26. Dans ces passages, les Septante traduisent encore κρυπταί δικτυωταί, διαπτυσσόμεναι, et la Vulgate par *obliquæ* et *clausæ.* Les grillages dont il est question ici sont des meneaux de pierre semblables à ceux qu'on rencontre dans les monuments égyptiens. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, 1887, p. 278. Il devait y avoir aussi des fenêtres dans les murs extérieurs, ainsi le supposent tous ceux qui ont essayé des restaurations du Temple. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, pl. II, p. 272; pl. III, p. 276; pl. IV, p. 281; pl. V, p. 296, etc. Un fragment du mur d'Hérode, situé à l'angle nord-ouest de l'enceinte sacrée, nous a conservé une fenêtre; c'est une petite ouverture carrée, percée dans une chambre creusée à l'intérieur du mur et disposée de façon à abriter un guetteur, qui pouvait de là surveiller l'extérieur. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 273, fig. 138. Ces fenêtres servaient aussi à éclairer les galeries intérieures. *Ibid.,* p. 277. — 6° A Babylone, Daniel, après l'édit de Darius, monte dans sa maison, dont les fenêtres sont dans la direction de Jérusalem. Dan., VI, 10. — Les fenêtres sont parfois désignées comme le chemin par lequel entrent les voleurs, Joël, II, 9, et par où pénètre la mort. Jer., IX, 20. Quand les maisons sont dévastées, les oiseaux chantent sous les fenêtres. Soph., II, 14.

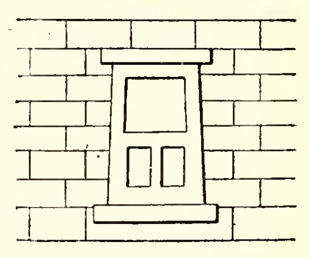
II. FENÊTRES ÉGYPTIENNES. — Les fenêtres des maisons, des palais et des temples de l'Égypte nous donnent une idée exacte de celles qui existaient chez les Juifs. Les fenêtres des maisons égyptiennes étaient petites et fermées par des nattes (fig. 642). Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. II, pl. CLXXIV. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 452, fig. 256, et p. 620, fig. 420. Ces nattes devaient se relever à l'aide de cordons et s'enrouler autour d'une tringle, comme un store. A Medinet-Abou, une des fenêtres du pavillon royal forme un cadre, avec une légère saillie; une autre a un chambranle d'un relief très accentué. Elle est surmontée d'une corniche. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 614, fig. 408 et 409. A certaines fenêtres apparaissent des *claustra,* c'est-à-dire des séparations en pierre tantôt verticales (fig. 643), tantôt horizontales et verticales (fig. 644), et divisant la fenêtre en rectangles plus petits. G. Perrot, *ibid.,* p. 620, fig. 418, 419. Cf. p. 486, fig. 275. Les magasins et celliers avaient des fenêtres du même genre. G. Perrot, *ibid.,* p. 487, fig. 279; p. 488, fig. 280 et 281, etc. Cf. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 362-364; A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben in Altertum,* in-8°, Tubingue, 1885, t. I, p. 245. Les fenêtres modernes sont organisées en Égypte à peu près de la même façon que les fenêtres anciennes. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 317. — Quant à l'éclairage intérieur du Temple de Jérusalem, nous pouvons en avoir également une idée d'après le mode d'éclairage des temples égyptiens. Ceux-ci recevaient la lumière par des jours pratiqués dans la couverture ou dans son voisinage immédiat. Les dalles qui de la terrasse inférieure montaient à la terrasse supérieure étaient évidées de façon à former des grillages de pierre, correspondant tout à fait aux fenêtres fermées dont parle la Bible. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 617-621, p. 411-417.



642. — Fenêtre égyptienne fermée par une natte. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* t. II, pl. CLXXIV.

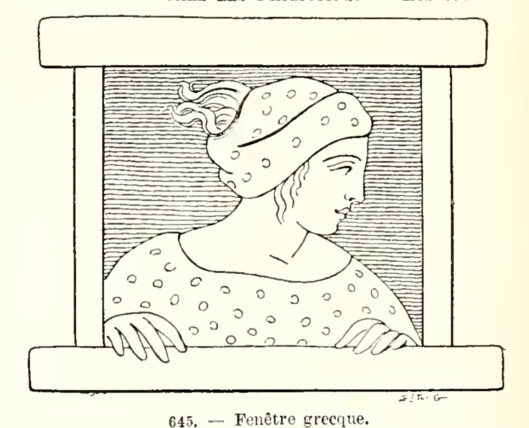


643. — Fenêtre égyptienne à *claustra* d'une petite salle du temple de Thotmès, à Médinet-Abou. D'après Champollion, *Notices et descriptions,* p. 332.



644. — Fenêtre de maison égyptienne à *claustra.* D'après une peinture. Wilkinson, *Manners and Customs,* 2e édit., t. I, p. 361.

III. FENÊTRES CHEZ LES PHILISTINS. — Les tours des fortifications d'Ascalon étaient garnies de fenêtres munies de treillis. Voir ASCALON, t. I, col. 1059.



645. — Fenêtre grecque.
D'après d'Hancarville, *Antiquités étrusques, grecques et romaines,* in-8°, 1787, t. IV, pl. 59.

IV. FENÊTRES ASSYRIENNES. — Les maisons assyriennes, même les palais, ne paraissent pas avoir eu de fenêtres. Layard, *Nineveh and its remains,* in-8°, Londres, 1849,

t. II, p. 260. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 186. Les chambres recevaient la lumière par la porte ou par des ouvertures ménagées dans la toiture. Cependant dans les tours des forteresses on aperçoit des fenêtres carrées. Layard, *Monuments of Nineveh,* in-f°, Londres, 1851, 1re série, pl. 33, 62. Cf. t. I, col. 1563.

V. Fenêtres grecques. — Elles étaient ordinairement quadrangulaires et simples, quelquefois géminées et formées par un cadre de quatre pièces de bois ou par des pierres. Elles pouvaient se fermer par des volets, que l'on faisait glisser dans des rainures de bois, comme on le voit dans les ruines de la maison du poète tragique à Pompéi; mais elles s'ouvraient toutes grandes, de manière qu'on pût regarder ce qui se passait dehors en s'appuyant sur le rebord (fig. 645), et non pas derrière des jalousies, comme dans les fenêtres de Palestine. C'est cette disposition qui nous explique comment Eutyque s'assit sur la fenêtre d'une maison à Troade et tomba sur le sol. Act., XX, 9. Voir Eutyque, col. 888.

E. Beurlier.

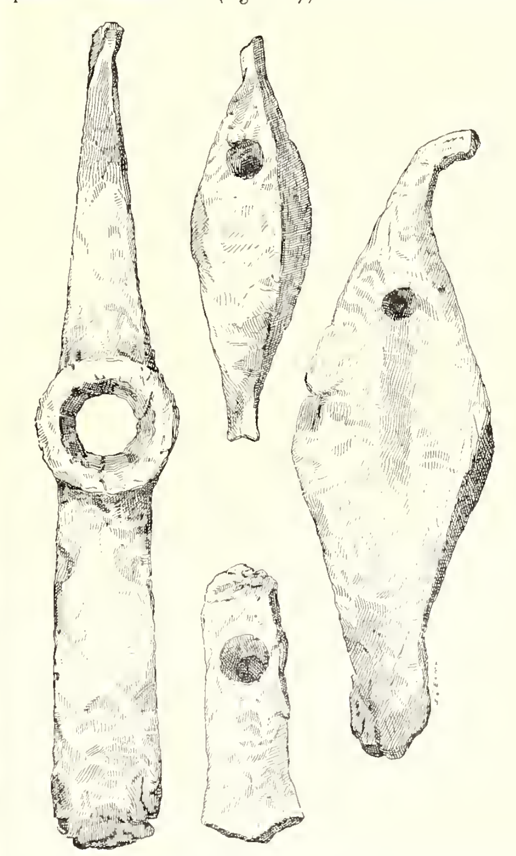
FENTON Thomas, théologien protestant anglais, vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle, et est auteur d'un livre intitulé *Annotations on the book of Job and the Psalms,* in-4°, Londres, 1732. A. Regnier.

FER (hébreu : *barzél;* chaldéen : *farzél,* Dan., VII, 7, 19, et *farzelâ',* Dan., V, 4, 23; Septante : σίδηρος, σίδηρον; Vulgate : *ferrum, ferreus, ferrata, ferramentum, ferrarius*), métal d'un blanc grisâtre très anciennement connu.

I. Nom. — Il n'y a aucune difficulté à reconnaître le fer dans le *barzél* hébreu, nom du reste qui se retrouve dans le chaldéen, *parzelâ* ou *farzelâ';* dans le syriaque, *farzelo;* dans l'assyrien, *parzillu,* et même dans l'égyptien, *parzal.* Cf. phénicien, ברזל, *Corpus Inscript. semitic.,* t. I, fasc. I, 67, pl. XI, 15. Ce nom de *barzél* est cependant appliqué au basalte, soit parce qu'il contient du fer, soit plutôt parce qu'il en a la couleur et la densité. Ainsi le lit de fer du roi Og, Deut., III, 11, paraît n'avoir été qu'un sarcophage en basalte. De même l'expression du Deutéronome, VIII, 9, « une terre dont les pierres sont de fer, » semble bien aussi être une allusion à cette pierre. Voir Basalte, t. I, col. 1485.

II. Antiquité de la connaissance du fer. — La Genèse fait remonter la connaissance de la fabrication du fer, non pas aux origines mêmes de l'humanité, mais à une antiquité extrêmement reculée, près de ce commencement, et en attribue la découverte à Tubalcaïn. Gen., IV, 22. C'est lui qui le premier fabriqua des œuvres de cuivre et de fer. La science reconnaît que l'industrie humaine a été progressive, et qu'après s'être servi d'instruments en pierre, plus à sa portée, l'homme vint à découvrir les métaux. Il est vrai qu'elle place ordinairement l'âge du cuivre ou du bronze avant l'âge du fer, tandis que la tradition biblique fait contemporaines les deux industries. Toutefois il est bon de remarquer, d'une part, que le cuivre est placé en premier lieu dans le texte de la Genèse, et, d'autre part, que dans certains milieux, où les minerais de fer étaient plus à portée, plus abondants, l'industrie de ce métal a suivi de très près celle du cuivre, si elle n'a pas été même contemporaine. Les traditions et les légendes des peuples indiquent comme berceau et point de départ de la métallurgie les contrées qui avoisinent le Caucase. Fr. Lenormant, *Les inventeurs de la métallurgie,* dans l'*Histoire ancienne de l'Orient,* t. I, Paris, 1881, p. 181-208.

Quoi qu'il en soit du lieu d'origine, il est certain que le fer était connu en Chaldée dès les temps les plus reculés. Dans les plus vieilles sépultures de Warka et de Moughéir, à côté d'outils et d'armes de pierre, on rencontre le cuivre, le bronze et le fer. Sans doute, la fabrication de ce dernier métal exigeant une chaleur plus intense et plus d'efforts, le bronze est encore d'un usage plus courant, et le fer n'est guère employé que pour les anneaux, les bracelets. Rawlinson, *Five great monarchies,* 4e édit., 1879, t. I, p. 99. Mais les habitants de la Chaldée et de l'Assyrie ne tardèrent pas à donner une très large place au fer dans leur industrie. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 718-722. On peut s'en faire une idée en considérant l'énorme amas d'objets et d'instruments en fer trouvés par V. Place dans une chambre des dépendances du palais de Khorsabad, qu'il appela le magasin des fers. Tous ces objets, disposés symétriquement les uns sur les autres, comme dans un entrepôt, formaient comme un mur de fer de 5m 80 de long sur 1m 40 de hauteur et 2m 60 d'épaisseur, et, avec quelques petits tas de fer déposés à côté, donnaient environ 160 000 kilogrammes de fer. C'étaient des pics, des pioches, des marteaux, des espèces de bouchardes (fig. 646), des socs de charrue,

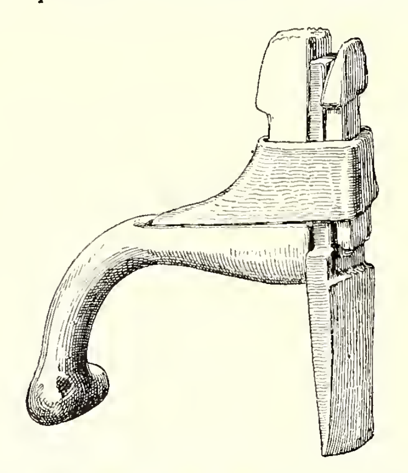


646. — Instruments assyriens en fer trouvés à Khorsabad. A gauche, pioche. — En haut et à droite, bouchardes. — Au milieu, en bas, marteau. — D'après Place, *Ninive et l'Assyrie,* pl. 71.

des grappins, des crochets, des chaînes, une scie, des pointes de flèches et de lances, etc.; le tout d'un métal d'une sonorité remarquable, d'une qualité excellente. V. Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 84-88 et pl. 70-71. Layard a tiré des ruines de Nimroud des cuirasses et des casques en fer avec des ornements de bronze. *Nineveh and its remains,* t. I, p. 341.

Le fer n'était pas non plus inconnu à l'Égypte, bien qu'on retrouve peu d'objets de ce métal dans les tombeaux : cela est dû sans doute à ce qu'il s'oxyde facilement. Son introduction dans ce pays remonte bien avant l'époque de Moïse; elle doit être fort ancienne, puisque des morceaux de fer ont été constatés dans la maçonnerie des grandes pyramides. Saint John Vincent Day,

Examination of the fragment of iron from the great Pyramid of Gizeh, dans les *Transactions of the international Congress of Orientalists,* 1877, p. 396-399; Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq,* p. 296, et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, 1895, p. 59, note 3; de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte, L'âge de la pierre et les métaux,* in-8°, Paris, 1896, p. 213. Parmi les rares objets en fer découverts, on peut signaler quelques spécimens de l'espèce d'herminette, appelée *nou* en égyptien (fig. 647), et qui servait à l'opération de l'ouverture de la bouche des morts.

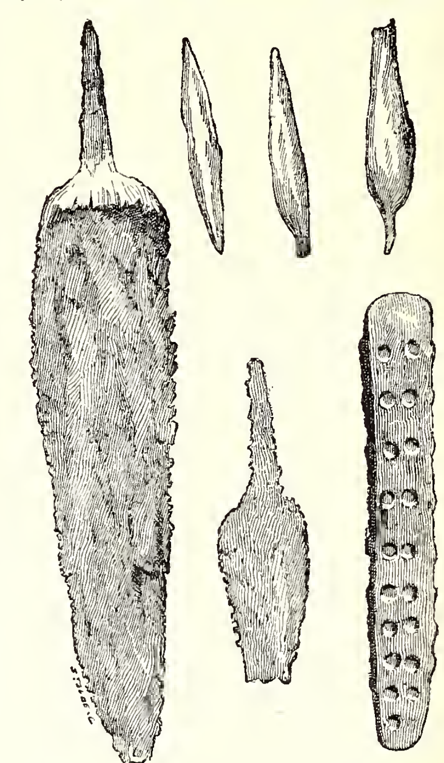


647 — *Nou,* instrument égyptien pour l'ouverture de la bouche des morts. Manche en bois, lame et douille en fer. — Musée du Louvre.

Chabas, *Note sur le nom égyptien du fer,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1874, p. 28-33; Wilkinson-Birch, *The Manners,* t. II, p. 251. Il est à remarquer que si le nom du bronze est fréquemment rappelé dans les textes, comparativement le fer est rarement mentionné. Nous ne savons pas non plus d'où les Égyptiens tiraient ce métal. Wilkinson, t. II, p. 250, prétend que Burton avait trouvé une ancienne mine à Hamami, dans le désert arabique. Cf. A. Erman, *Life in ancient Egypt,* trad. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 461-462. A l'époque de Thotmès III, on recevait du fer en Égypte par les vaisseaux phéniciens qui abordaient dans le pays ou par les caravanes qui en approvisionnaient les marchés. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, 1897, p. 284.

Le pays de Chanaan est appelé une terre dont les pierres sont de fer. Deut., VIII, 9. La plupart des exégètes entendent cela du basalte, comme nous l'avons dit plus haut, ou bien voient une simple image pour exprimer la dureté des pierres. Mais quelques interprètes ont conclu de ce texte que la Palestine possédait des mines de fer. Cependant il n'en existait pas à l'intérieur du pays, où jamais on n'en a trouvé en exploitation; les mines de fer ne se rencontrent qu'au Liban. C'est par le commerce de la Phénicie, de l'Arabie ou de la Mésopotamie que le fer brut ou travaillé entrait dans la terre de Chanaan. Dans le butin fait sur Madian, Num., XXXI, 22; sur les Chananéens, Jos., XXII, 8, le fer est mentionné à côté de l'or et de l'argent. Les fouilles de Tell el-Hésy, exécutées en 1891, ont mis au jour un certain nombre d'objets en fer (fig. 648). *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1892, p. 110-111. Mais le cuivre et le bronze restèrent toujours d'un usage plus général. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 446; L. Beck, *Geschichte des Eisens* (Égypte, Chaldée, Palestine), 2e édit., in-8°, Brunswick, t. I, 1891, p. 52-202.

III. Extraction et travail du fer. — Le fer ne se rencontre pas à l'état natif, mais seulement sous forme de minerai, qui le renferme à l'état d'oxyde d'apparence terreuse. C'est de ce minerai qu'il faut l'extraire par des procédés exigeant des connaissances métallurgiques assez avancées. Le livre de Job, XXVIII, 2, décrivant les mines d'où l'on extrait les métaux, mentionne le fer à côté du cuivre, de l'or et de l'argent: « Le fer est extrait du roc réduit en poussière. » Cf. t. II, col. 1157. Ce n'est que par une chaleur intense qu'on peut séparer le fer du minerai. Ézéchiel, XXII, 18, 20, nous parle de la fournaise où se fait la séparation ou la combinaison du fer et des autres métaux. Avec l'Ecclésiastique, XXXVIII, 28, nous entrons dans l'intérieur d'une forge et nous voyons le forgeron assis devant son enclume et considérant le fer brut, ἀργῷ σιδήρῳ, qu'il soumet à l'action du feu. La Vulgate, traduisant *opus ferri,* n'a pas eu sous les yeux un texte semblable au *Codex Vaticanus,* mais plutôt le texte du *Codex Alexandrinus,* ἔργον σινδήρου; le *Codex Sinaiticus,* peu différent de ce dernier, a ἔργα σιδήρου. L'ouvrier prend son marteau et frappe le fer pour lui donner la forme du vase qui lui sert de modèle et qu'il cherche à reproduire avec perfection. Eccli., XXXVIII, 30, 31. Isaïe, XLIV, 12, nous montre le forgeron façonnant le fer avec le brasier et le marteau. Selon certains interprètes, Jérémie, XV, 12, ferait allusion au fer célèbre des forges des Chalybes, sur les bords du Pont-Euxin; mais ce pourrait



648. — Objets en fer trouvés à Tell el-Hésy. — A gauche, couteau. — En haut, pointes de flèches en fer. — Au milieu, pointe de lance. — D'après Frd. J. Bliss, *A Mound of many cities,* p. 106 et 107.

être simplement une comparaison avec le fer ordinaire, appelé du Nord, parce que les Chaldéens, qu'il symbolise, étaient au nord relativement à la Palestine. D'après le texte grec de l'Ecclésiastique, XXXIV (Vulgate, XXXI), 31, le feu et la trempe communiquent au fer une plus grande dureté. Cf. Pline, *H. N.,* XXXIV, 41; Pollux, *Onomast.,* l. VII, c. 24, p. 764; l. X, c. 49, p. 1376. — L'ouvrier en

fer ou forgeron est nommé I Reg., XIII, 19; I Par., XX, 16; II Par., XXIV, 12; Eccli., XXXVIII, 29; Is., XLIV, 12. Salomon demanda au roi de Tyr un habile ouvrier pour la direction générale des travaux en fer, II Par., II, 7 (hébreu, 6), et on lui envoya le Tyrien Hiram ou Abiram. II Par., II, 14 (hébreu, 13). Voir FORGERON, col. 2312.

IV. COMMERCE ET USAGE. — Tharsis apportait sur les marchés de Tyr le fer avec l'argent, l'étain et le plomb. Ezech., XXVII, 12. Tharsis est ici l'Espagne, où Tyr avait des colonies riches en métaux et particulièrement en fer. Pline, *H. N.*, XXXIV, 41; Diodore de Sicile, V, 38. Dan ou plutôt Vedan, ainsi que Yavan de Uzzal, contrées situées dans le Yémen, fournissaient à la cité phénicienne du fer travaillé. Ezech., XXVII, 19. Dans le commerce de la grande Babylone de Rome, le fer est également mentionné. Apoc., XVIII, 12. — Ce métal, moins facile à extraire et alors moins commun que le cuivre et plus tard le bronze, servait cependant à de nombreux usages. L'Ecclésiastique, XXXIX, 31, le range parmi les choses les plus nécessaires à l'homme. Il était employé à la confection d'épées, Num., XXXV, 16; de haches, Deut., XIX, 5; IV Reg., VI, 5; Is., X, 34; de fers de lances (celui de Goliath pesait six cents sicles), I Reg., XVII, 7; II Reg., XXIII, 7; de cuirasses, Apoc., IX, 9; d'armes diverses. Job, XX, 24. On s'en servait pour barder les chars de guerre, Is., XVII, 16-18; Jud., I, 19; IV, 3, 13; pour certains instruments, comme des herses et des scies, II Reg., XII, 31; I Par., XX, 3; des ciseaux, Deut., XXIII, 5; des instruments à tailler la pierre, Deut., XXVII, 5; Jos., VIII, 31; des pics pour creuser le canal de Gihon, sous Ézéchias, Eccli., XLVIII, 19; des vases ou ustensiles divers, Jos., VI, 19, 24; I Par., XXIX, 2; des poids, I Par., XXII, 14; des clous et des crampons. I Par., XXII, 3. David avait réuni des quantités considérables de fer en vue de la construction du Temple, I Par., XXII, 3; jusqu'à cent mille talents de fer, I Par., XXIX, 2, 7; cependant il n'est pas dit dans le texte sacré que Salomon s'en soit servi pour cet effet; l'Écriture assure même, III Reg. VI, 7, qu'on n'entendit pendant la construction du Temple le bruit d'aucun instrument de fer; mais d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, ce prince aurait à l'aide de crampons de fer retenu les rochers sur lesquels le Temple fut bâti. C'est aussi à l'aide d'anneaux ou de crampons de fer que l'on retenait les idoles ou images des dieux dans leurs niches. Sap., XIII, 15. Les statues elles-mêmes étaient parfois en fer, comme en divers autres métaux. Dan., V, 4, 23. Rawlinson, *Ancient Monarchies*, t. II, p. 567, 568; t. III, p. 28. On utilisait le fer pour les pointes dont on garnissait les traîneaux destinés à battre le blé, Amos, I, 3; pour les barres ou verrous des portes, Ps. CVII (Vulgate, CVI), 16; Is., XLV, 2; pour les portes elles-mêmes, que l'on bardait entièrement, Act., XII, 10; pour les chaînes ou anneaux servant à retenir les prisonniers. Ps. CV (Vulgate, CIV), 18; CVII (Vulgate, CVI), 10; CXLIX, 8; Sap., XVII, 15; Dan., IV, 12, 20. D'après Job, XIX, 24, on en faisait des stylets destinés à graver des inscriptions sur la pierre. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIV, 39. Dans Jérémie, XVII, 1, on mentionne également le stylet de fer, mais avec une pointe de diamant. Voir DIAMANT, col. 1404. Dans Deut., XXXIII, 25, il est dit d'Aser que sa chaussure sera de fer et d'airain, pour marquer l'esprit guerrier de la tribu. Les gens de guerre portaient des chaussures garnies de métal : c'était ou de l'airain ou du fer chez les Grecs et les Romains. En Chanaan, on voit en effet Goliath, I Reg., XVII, 6, portant des bottines d'airain. Mais probablement la traduction du mot hébreu *min'âl*, Deut., XXXIII, 25, par *calceamentum* est une erreur, et il faut lire : « fer et airain soient tes verrous, » c'est-à-dire tes habitations, tes forteresses seront d'airain et de fer, en d'autres termes, fortes et capables de résister aux attaques des ennemis. — Il y a lieu aussi de réformer une interprétation commune, d'après laquelle David aurait exterminé le peuple de Rabbath et des villes de Moab en les faisant passer sous des scies, des herses, des haches de fer, tandis qu'il les condamna simplement aux travaux forcés. Il les mit à la scie, aux pics et aux haches de fer, c'est-à-dire aux travaux de la scie, du pic, de la hache, comme d'extraire et de scier de la pierre, de couper du bois. II Reg., XII, 31; I Par., XX, 3. Cf. Condamin, *Notes critiques sur le texte biblique,* dans la *Revue biblique*, 1898, p. 253-256.

V. COMPARAISONS ET SYMBOLES. — Le nom du fer revient fréquemment dans les comparaisons bibliques, surtout à cause de sa solidité, de sa dureté et de sa rigidité. Ainsi on dit un sceptre de fer, Ps., II, 9; Apoc., II, 27; XII, 5; XIX, 15; un joug de fer, Deut., XXVIII, 48; Eccli., XXVIII, 24; Jer., XXVIII, 13, 14 (Vulgate, au ℣. 13, « chaîne »); une terre, un ciel de fer. Deut., XXVIII, 23; Lev., XXVI, 19. Une colonne de fer est une métaphore appliquée à un homme, Jer., I, 18; une muraille de fer est un rempart inexpugnable. II Mach., XI, 9. Les côtes de Béhémoth sont comparées à des barres de fer, Job, XL, 13; mais quelque solide que soit ce métal, Léviathan le brise comme de la paille. Job, XLI, 18. L'obstination est marquée par une barre de fer. Is., XLVIII, 4. — Le métier de la fonte du fer était extrêmement pénible : c'est pourquoi on appelle l'Égypte une fournaise de fer pour les Israélites durant leur dure servitude. Deut., IV, 20; III Reg., VIII, 51; Is., XI, 4. — « Le fer aiguise le fer » est un proverbe qui s'applique au bien que les hommes se font entre eux par ces frottements continuels qui aiguisent, pour ainsi dire, les esprits et les cœurs. Prov., XXVII, 17. Si le fer n'est pas bien aiguisé, dit l'Ecclésiaste, X, 10, et a perdu son fil, le fendeur de bois devra redoubler d'efforts : ainsi, dit-il, il faut souvent un long travail pour acquérir la sagesse. — On prend le fer comme comparaison à cause de son poids, Eccli., XXII, 18 (grec, 15); on fait allusion à sa valeur dans Isaïe, LX, 17 : pour peindre la prospérité du royaume messianique, le prophète dit qu'au lieu de fer Dieu donnera de l'argent, et au lieu de pierres du fer. De même dans Isaïe, VI, 28 : au lieu d'or et d'argent qu'on devrait trouver dans le creuset d'Israël, il n'y a que du cuivre et du fer. — Dans les prophéties par action le fer est employé : Jérémie portait un joug de bois pour marquer le joug que le roi de Babylone imposerait aux nations de l'Asie occidentale; le faux prophète Hananie brisa ce joug, voulant lui aussi donner par là un symbole de la délivrance. Mais le Seigneur dit à Jérémie de s'en faire un autre en fer. Jer., XXVIII, 10, 13, 14. La corne, en Orient, est un symbole de puissance; une corne de fer marque une grande force. Mich., IV, 13. Le faux prophète Sédécias se mit des cornes de fer et prononça comme au nom du Seigneur ces paroles : « Avec ces cornes, vous soulèverez toute la Syrie jusqu'à son entière destruction. » III Reg., XXII, 11. Dans la fameuse statue que Nabuchodonosor vit en songe, Dan., II, 33, les jambes étaient de fer, les pieds de fer mêlé d'argile. C'était le symbole d'un quatrième empire, empire de fer, qui réduirait tout en poussière; mais la puissance romaine désignée par là sera périssable et sera brisée par le royaume messianique. Dan., II, 40-43, 45. De même dans la vision des bêtes symbolisant les empires, la quatrième avait des dents et des ongles de fer. Dan., VII, 7, 19. Comme au chapitre II, le fer s'applique ici au quatrième empire, l'empire romain.

E. LEVESQUE.

FÉRI Jean, frère mineur allemand, passa la plus grande partie de sa vie à Mayence, où, pendant vingt-quatre ans, il fut le prédicateur le plus goûté dans cette ville et même, dit-on, dans l'Allemagne. Il y mourut saintement, en l'an 1554. Il a laissé quantité de bons ouvrages, notamment des Commentaires sur presque tous les Livres Saints, dans lesquels il a résumé d'une façon merveilleuse la science des commentateurs qui l'avaient précédé. Malheureusement, beaucoup de ces ouvrages

tombèrent entre les mains d'imprimeurs protestants, qui les infestèrent de leurs erreurs. Aussi ont-ils été condamnés à Rome pour la plupart, et devient-il difficile d'en trouver des éditions pures; en voici la liste : 1° *Commentaria in Genesim,* in-8°, Cologne, 1573 (en allemand); in-8°, Louvain, 1574 (en latin). — 2° *In libros Exodi, Numerorum, Deuteronomii, Josue et Judicum,* in-8°, Cologne, 1571 et 1573. — 3° *In Esther,* in-8°, Cologne, 1569 (en allemand). — 4° *In Job,* in-8°, Cologne, 1558; Lyon, 1567; Cologne, 1571 (cette dernière édition en allemand). Le commentaire est distribué en cent quatorze sermons. — 5° *In Psalmum XXXI,* in-8°, Lyon, 1557; Mayence, 1554. — 6° *In Psalmum LXVI,* in-8°, Anvers, 1557; Lyon, 1567; — 7° *In Ecclesiasten juxta litteram,* in-8°, Mayence, 1550; Cologne, 1556. — 8° *In Esdram et Nehemiam conciones* (en allemand), in-8°, Mayence, 1569; précédemment en latin, Lyon, 1554. — 9° *Expositio historiarum Ezechiæ, Nabuchodonosoris et Balthasaris* (en allemand), in-f°, Mayence, 1567. — 10° *Sermones in Threnos Jeremiæ,* in-8°, Lyon, 1567. — 11° *Sermones in tria capita posteriora Esdræ,* in-8°, Lyon, 1554 et 1567. — 12° *In Jonam,* in-8°, Lyon, 1554; Anvers, 1557; Venise, 1567; Cologne (en allemand), 1569. — 13° *Enarrationes in Matthæum,* in-f°, Mayence, 1559; Lyon, 1559; Paris et Venise, 1560; Alcala, 1562; Paris, 1564; Anvers, 1570; Rome, 1577; Lyon, 1604 et 1610. Ce commentaire, non plus que celui qui va suivre, n'est pas compris dans la condamnation qui a frappé les autres. Toutefois il y a eu des éditions où les protestants ont introduit de leurs erreurs, c'est pourquoi le franciscain Michel de Medina en donna une édition expurgée, in-8°, Anvers, en 1572. — 14° *Enarrationes in Evangelium Joannis et in primam ejus Epistolam,* in-f°, Mayence, 1550; Paris, 1552; Lyon, 1553 et 1558; Louvain, 1559; Lyon, 1563; Paris, 1569. Michel de Medina en donna également une édition expurgée, in-f°, Alcala, 1569; Mayence, 1572, et Rome, 1577. — 15° *Enarrationes in caput I Actuum Apostolorum,* in-f°, Cologne, 1567; in-8°, Venise et Paris, 1568. — 16° *Exegesis in Epistolam Pauli ad Romanos,* in-8°, Paris, 1557; in-f°, Venise, 1566; Lyon, 1569; Alcala, 1578. Féri a laissé aussi des sermons sur les épîtres et évangiles de la liturgie, qui n'ont pas eu moins de succès. P. APOLLINAIRE.

FERMENT. Voir LEVAIN.

1\. **FERNANDEZ** Antoine, jésuite portugais, né à Coïmbre en 1558, admis au noviciat en 1572, enseigna l'Écriture Sainte à Évora, partit pour les Indes, fut supérieur de la maison professe de Goa, revint en Portugal, prêcha à Lisbonne et mourut à Coïmbre, le 14 mai 1628. Il a laissé : *Commentarii in Visiones Veteris Testamenti, cum paraphrasibus capitum, e quibus eruuntur. Editio nova,* in-f°, Lyon, 1617, 1662. La première édition doit, d'après l'approbation, être de Coïmbre, 1615 ou 1616. — Il laissa en manuscrit des commentaires sur Isaïe.

C. SOMMERVOGEL.

2\. **FERNANDEZ** Benoît, jésuite portugais, né à Borba en 1563, admis au noviciat le 20 janvier 1578, enseigna plusieurs années les humanités et la philosophie, fut vingt-huit ans prédicateur et mourut à Lisbonne, le 8 décembre 1630. On a de lui : *Commentariorum atque observationum moralium in Genesim,* 3 in-f°, Lyon, 1618, 1621 et 1627; 1633. — On conservait à Lisbonne ses commentaires manuscrits sur saint Luc.

C. SOMMERVOGEL.

3\. **FERNANDEZ** Jean, jésuite espagnol, né à Tolède en 1536, admis au noviciat en 1556. Après sa théologie, il expliqua l'Écriture Sainte à Salamanque, puis à Rome. Il fut, dans la suite, aumônier des troupes espagnoles dans les Flandres, revint en Espagne et mourut à Palencia, le 9 mars 1595. Il a laissé : *Divinarum scripturarum juxta sanctorum Patrum sententias locupletissimus thesaurus. In quo parabolæ, metaphoræ, phrases et difficiliora quæque loca totius sacræ paginæ declarantur, cum concordia utriusque Testamenti,* in-f°, Medina del Campo, 1594. Cet ouvrage, qui est un dictionnaire, devait avoir trois volumes : le premier seul (A-D) parut, le second était achevé, le troisième commencé.

C. SOMMERVOGEL.

FERRARI Grégoire, jésuite italien, né à Porto Maurizio en 1579, admis au noviciat en 1595, enseigna la philosophie, la théologie et l'Écriture Sainte à Milan, fut recteur des collèges d'Arona et d'Alexandrie et mourut à Côme, le 10 mars 1659. On a de lui : 1° *In sanctam Apocalypsim commentaria quibus obscurissima Domini Jesu Christi Revelatio elucidatur et abditum ejus ænigma felicissime aperitur,* 3 in-f°, Milan, 1653-1655-1656; — 2° *In Canticum canticorum commentarii, quibus explicatur sacri dramatis allegoria et eruitur proprius sensus parabolicus,* in-4°, Milan, 1657.

C. SOMMERVOGEL.

FESTIN (hébreu : *mištêh,* et une fois *kêrâh,* IV Reg., VI, 23; chaldéen : *mištê;* Septante : πότος, δοχή, συμπόσιον, δεῖπνον; Vulgate : *convivium*), repas plus copieux servi dans une circonstance solennelle. Chez les Orientaux, le besoin de manger est fort modéré, et des aliments très simples et peu nombreux suffisent à le satisfaire. Quand on se réunit dans un banquet, c'est donc principalement pour boire, d'où le nom du festin chez les Hébreux, *mištêh,* de *šâtâh,* « boire. » Les mots grecs πότος, συμπόσιον, ont exactement le même sens. A l'eau, leur boisson ordinaire, les Hébreux substituaient alors le vin et des liqueurs fermentées. Voir BOISSON, t. I, col. 1842. Au festin des noces de Cana, c'est le vin qui joue le rôle le plus important. Joa., II, 3-10. Aussi les auteurs sacrés parlent-ils souvent d'ivresse uniquement pour signifier que les convives sont rassasiés. Voir IVRESSE.

I. FESTINS MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° *Au temps des patriarches.* — Abraham, Gen., XVIII, 6-8, et Lot, Gen., XIX, 3, font un festin aux anges qui les visitent. Des festins sont célébrés le jour où l'on sèvre Isaac, où par conséquent l'enfant commence à prendre la nourriture ordinaire, Gen., XXI, 8; après les fiançailles de Rébecca, Gen., XXIV, 54; à l'occasion de l'alliance conclue entre Isaac et Abimélech, Gen., XXVI, 30; lorsque Isaac bénit Jacob, Gen., XXVII, 25; après les fiançailles de Lia avec Jacob. Gen., XXIX, 22. — En Égypte (fig. 649), un festin se célèbre au jour anniversaire de la naissance du pharaon. Gen., XL, 20. Joseph donne à ses frères un festin dans lequel il est lui-même servi à part, à raison de sa dignité et de l'incompatibilité qui est censée exister entre un Égyptien et des étrangers. Gen., XLIII, 16, 32. — Les fils de Job se réunissent périodiquement dans un festin de famille. Job, I, 4.

2° *Chez les Israélites.* — A l'occasion du mariage de Samson, les festins durent sept jours; on y invite trente compagnons et l'on y propose des énigmes. Jud., XIV, 12, 17. — Le riche propriétaire Nabal faisait dans sa maison des « festins de roi ». I Reg., XXV, 36. — D'après les Septante et la Vulgate, c'est dans un « festin de roi » qu'Absalom fit massacrer son frère Ammon. II Reg., XIII, 27. — Des festins ont lieu quand David apprend d'Abner à Hébron que tout Israël va le reconnaître comme roi, III Reg., III, 20, et à la suite du songe dans lequel Salomon a demandé la sagesse et reçu les promesses du Seigneur. III Reg., III, 15. — Quand Adonias veut tenter de se faire reconnaître pour roi, il offre à ses frères et aux hommes de Juda, près de la pierre de Zohéleth, voisine de la fontaine de Rogel, un festin composé de béliers, de veaux et de toutes sortes de bêtes grasses. C'est pendant ce festin qu'il entend le bruit des trompettes annonçant le sacre de Salomon près de Gihon. III Reg., I, 9, 41. — Les grands événements donnaient lieu à des réjouissances publiques, accompagnées de fes-

tins, comme la Dédicace du temple de Salomon, III Reg., VIII, 65; II Par., VII, 5-8; la grande Pâque au temps d'Ézéchias, II Par., XXX, 21-26; sous Josias, II Par., XXXV, 7-18. — Sur le conseil d'Élisée, le roi d'Israël, Joram, sert un festin aux troupes syriennes qui poursuivaient le prophète, et que celui-ci a conduites en pleine ville de Samarie. IV Reg., VI, 23. — Les noces de Tobie et de Sara sont l'occasion de festins pour lesquels on tue deux vaches grasses et quatre béliers, et où l'on invite les voisins et les amis. Tob., VII, 9; VIII, 21, 22; IX, 12. — C'est à la suite d'un grand festin servi dans le fort de Doch, près de Jéricho, que Simon Machabée est assassiné avec ses fils par son gendre Ptolémée. I Mach., XVI, 15, 16.

3° *Chez les étrangers.* — Le général assyrien, Holopherne, fait des festins devant Béthulie qu'il assiège. Judith, XII, I. — Baltassar donne un grand festin (fig. 650), auquel assistent mille courtisans avec les femmes et les concubines, et où l'on apporte pour y boire les vases sacrés du Temple de Jérusalem; c'est alors que les caractères mystérieux apparaissent sur la muraille, annonçant la catastrophe qui arrive la nuit même. Dan., V, I-5, 30. — Le livre d'Esther mentionne un grand nombre de festins donnés à la cour de Xerxès : festin de cent quatre-vingts jours aux princes, aux commandants d'armée et aux satrapes des provinces, I, 3, 4, sans doute réunis en vue de préparer la grande expédition contre les Grecs, voir t. I, col. 1142; festin de sept jours au peuple de Suse, durant lequel chaque convive pouvait en toute liberté se servir ou s'abstenir, I, 5-8; festin offert aux femmes par la reine Vasthi, I, 9; festin à l'occasion des noces d'Esther, II, 18; double festin offert au roi par Esther, V, 4, 8, 14; VI, 14; VII, 1; festins dans tout le pays après la chute d'Aman et la délivrance des Juifs, VIII, 17; festins pour l'institution de la fête des Phurim. IV, 17-22. Voir Phurim.

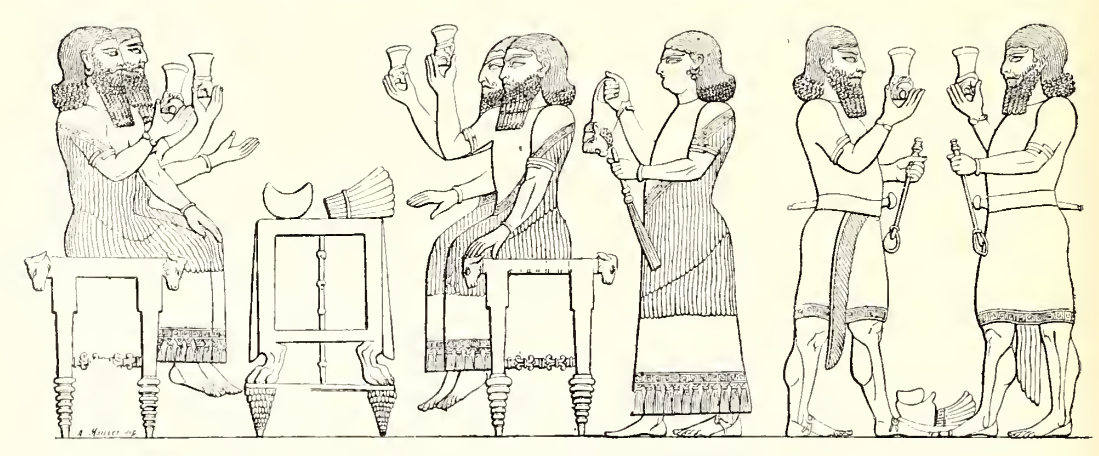
4° *Dans l'Evangile.* — Les évangélistes mentionnent le festin des noces de Cana, Joa., II, 1; celui que saint Matthieu offre à Notre-Seigneur après sa vocation, Matth., IX, 10; Marc., II, 15; Luc., V, 29; les festins ou du moins les repas plus solennels que Notre-Seigneur accepte chez des pharisiens, Luc., VII, 36; XI, 37, et chez Simon le lépreux, Marc., X, 3; Joa., XII, 2; le festin célébré par Hérode au jour anniversaire de sa naissance. Marc., VI, 21. — Dans ses paraboles, Notre-Seigneur représente un père de famille invitant à un festin ses amis qui refusent de venir, Luc., XVI, 16-24; le père du prodigue célébrant le retour de son fils par un festin accompagné de musique et de danse, Luc., XV, 23-25; le mauvais riche se livrant à des festins quotidiens. Luc., XVI, 19.

II. Ordonnance des festins. — 1° *L'occasion.* — Les festins avaient lieu à l'occasion de certains sacrifices ou de certaines fêtes liturgiques, Deut., XII, 12; XVI, 11; I Reg., IX, 13; III Reg., I, 9; III, 15; Soph., I, 7; des alliances, Gen., XXVI, 30; XXXI, 54; des événements de famille, comme le sevrage des enfants, Gen., XXI, 8; le mariage, Gen., XXIX, 22; Jud., XIV, 10; Joa., II, 1; l'anniversaire de la naissance, probablement chez les étrangers seuls, Gen., XL, 20; Os., VII, 5; Matth., XIV, 6; Marc., VI, 21; cf. Hérodote, I, 133; la tonte des brebis, I Reg., XXV, 2, 36; II Reg., XIII, 23; la vendange, Jud., IX, 27; l'arrivée d'un hôte, Gen., XIX, 3; II Reg., III, 20; IV Reg., VI, 23; Tob., VIII, 21; I Mach., XVI, 15; Luc., XV, 23, etc.; enfin peut-être les funérailles, II Reg., III, 35; Os., IX, 4; Josèphe, *Bell. jud.*, I, XVII, 4; la coutume des festins funèbres, empruntée aux nations étrangères, était même devenue fort onéreuse, à cause du grand nombre de convives qu'il fallait y inviter. Josèphe, *Bell. jud.*, II, I, 1. — 2° *L'invitation.* — Des esclaves allaient tout d'abord porter ou rappeler l'invitation aux convives. Prov., IX, 3; Matth., XXII, 3, 9; Luc., XIV, 17, 21, 23. — 3° *La réception.* — Les convives étaient reçus avec des démonstrations spéciales d'amitié et de respect. On leur donnait le baiser de la bienvenue, Luc., VII, 45; on leur lavait les pieds, Luc., VII, 44; Joa., XIII, 5; on répandait des parfums sur leur tête, leur barbe et même leurs pieds,



649. — Festin en Égypte. Thèbes. British Museum. D'après une photographie.

Ps. xxii, 5; Am., vi, 6; Luc., vii, 38, 46; Joa., xii, 3; on leur offrait des couronnes de fleurs. Is., xxviii, 1; Sap., ii, 8; Eccli., xxxii, 3; Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, ix, 1; voir t. ii, col. 1084. L'usage de remettre aux convives un vêtement de fête était pratiqué chez les Perses; mais rien ne prouve qu'il l'ait été chez les Juifs. Matth., xxii, 12. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. ii, p. 245. — 4° *L'ordonnateur.* — On chargeait ordinairement l'un des convives, ami de la maison, de veiller à la bonne ordonnance du festin. Eccli., xxxii, 1-5; Joa., ii, 8. Voir Architriclinus, t. i, col. 935. — 5° *Le placement.* — On assignait les places à chaque convive. Le maître de la maison prenait lui-même ce soin en tenant compte de la dignité des personnes. I Reg., ix, 22. Les pharisiens aimaient beaucoup à occuper le premier rang dans les festins. Marc., xii, 39; Luc., xx, 46. Notre-Seigneur recommandait de ne pas agir ainsi, de peur d'encourir la honte d'être ramené publiquement à un rang inférieur. Luc., xiv, 8-11. Il conseillait aussi d'inviter les pauvres aux festins, Luc., xiv, 12-14, et ne faisait que rappeler par là un ancien précepte de la Loi. Deut., xv, 25; Matth., xiv, 6. Voir Danse, col. 1289. Un festin bien ordonné paraissait si agréable, que l'on comparait le cœur content à « un festin perpétuel ». Prov., xv, 15. Mais comme les joies de la terre ont une fin et qu'elles entraînent souvent une réaction pénible, l'Ecclésiaste, vii, 3, dit que « mieux vaut aller à la maison du deuil qu'à la maison du festin ». Afin que rien ne fît défaut dans le festin, il fallait se donner de la peine pour tout prévoir et tout préparer. L'auteur du second livre des Machabées, ii, 27, 28, parlant de ses veilles et de ses fatigues pour abréger les cinq livres de Jason de Cyrène, se compare lui-même à « ceux qui préparent un festin et se donnent volontiers de la peine pour satisfaire aux désirs des autres et mériter les suffrages du plus grand nombre ». — 8° *Les convives.* — L'auteur de l'Ecclésiastique, xxxi, 12-42, donne au convive lui-même une série de conseils sur la manière de se comporter dans le festin. Ces conseils portent sur la bonne éducation, la tempérance et la civilité envers le prochain : ne pas se mettre à causer des mets qui sont servis, 12, 13; n'y pas porter la main avec empressement, 16, 17, par égard pour les



650. — Festin en Assyrie. Khorsabad. D'après Botta, *Monuments de Ninive*, t. i, pl. 65.

xii, 12; xvi, 11; Esth., ix, 22; II Esdr., viii, 10. Sur la disposition de la table et des convives, voir Cène, t. ii, col. 413, et fig. 248, t. i, col. 935. L'usage de se coucher sur des divans pour les festins est déjà signalé par Amos, vi, 4. Primitivement, on s'asseyait à la table. Gen., xxvii, 19; Jud., xix, 6; I Reg., xx, 5, 24; III Reg., xiii, 19; Jer., xvi, 8. Chez les Perses, les femmes célébraient leurs festins à part. Esth., i, 9. Les Hébreux ne suivaient pas la même coutume. I Reg., i, 7, 8; Joa., xii, 3. — 6° *La prière.* — La Loi prescrivait la prière chaque fois qu'on prenait un repas. Deut., viii, 10. On ne devait certainement pas l'omettre au commencement et à la fin des festins. *Berachoth*, iv, 6. — 7° *La composition du festin.* — Le menu des festins a dû naturellement varier avec les temps et subir l'influence des coutumes étrangères. A une époque reculée, on regardait surtout à la quantité. C'était honorer un convive que de lui donner une double part, I Reg., i, 5, une part spéciale, I Reg., vi, 23, 24, ou même cinq parts. Gen., xliii, 34. Cf. Hérodote, vi, 57. Plus tard, on introduisit dans les festins de nombreux raffinements, et l'on fit appel aux arts pour réjouir les convives. Isaïe, xxv, 6, parle de festins dans lesquels on sert les mets succulents, pleins de moelle, et les vins vieux et clarifiés. On y jouait des instruments de musique, harpe, luth, tambourin, flûte. Is., v, 12; Luc., xv, 25; Eccli., xxxii, 7; xlix, 2. Il était recommandé à celui qui veillait à l'ordre du festin de ne pas empêcher la musique. Eccli., xxxii, 5. A la musique, on joignait la danse. Jud., xvi, 25; Luc., convenances du prochain, 18, 21, et pour éviter les excès et leurs suites désagréables, 19, 20, 22-24. L'auteur prévoit même le cas où le convive aura mangé plus que de raison, et lui indique un moyen, moins répugnant dans les Septante que dans la Vulgate, pour remédier au mal, 25. Il recommande surtout la sobriété dans l'usage du vin, 30-40. Il veut que, pendant le festin, on n'adresse au prochain ni reproche, ni injure, ni réclamation, 41, 42. Enfin il loue celui qui reçoit ses hôtes avec munificence et blâme celui qui traite avec parcimonie, 28, 29. — 9° *Les festins défendus.* — On ne pouvait pas participer aux festins qui suivaient les sacrifices idolâtriques. Exod., xxxiv, 15; I Cor., x, 28. Les Apôtres proscrivent sévèrement chez les premiers chrétiens l'abus des festins, les κῶμοι, *comessationes*, banquets d'un caractère tout païen, et les μέθαι, *ebrietates*, ou excès de boisson. Rom., xiii, 13; Gal., v, 21; I Petr., iv, 3. — Sur les banquets des premiers chrétiens, voir Agapes. Sur les détails concernant les festins, voir Cuisine, Nourriture, Repas, et Buxtorf, *De conviviis Hebræorum*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. xxx, col. mxcvii-mcx. H. Lesêtre.

FESTUS (Φῆστος) Porcius, successeur de Félix dans le gouvernement de la Judée, qu'il administra pendant deux ans. Act., xxiv, 17. Festus fut envoyé par l'empereur Néron en Palestine en l'an 60. Trois jours après son arrivée à Césarée, il se rendit à Jérusalem, où les principaux d'entre les Juifs lui demandèrent de faire conduire

saint Paul de Césarée dans cette ville, pour qu'il y fût jugé. Cette requête lui fut adressée par le nouveau grand prêtre Ismaël, fils de Phabi, qui avait succédé à Ananias. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 8. L'intention des Juifs était de faire assassiner l'Apôtre en route par une bande de sicaires. Festus soupçonna leur mauvais dessein et leur répondit qu'ils eussent à se présenter eux-mêmes devant son tribunal. Ils le firent, mais ils ne purent articuler aucun grief sérieux. Ils essayèrent alors d'intimider Festus en représentant Paul comme un conspirateur contre César. Festus ne fut pas dupe, et, tout en usant de ménagements avec les Juifs, il continua de protéger l'Apôtre. Ce fut alors que saint Paul usa de son droit de citoyen romain et en appela à César. Un dernier entretien de Paul et de Félix avait disposé le procurateur à mettre l'Apôtre en liberté; mais il maintint son appel, et Festus le fit partir pour Rome. Act., XXV, 1-XXVI, 32.

Sous le gouvernement de Festus, le différend entre les Juifs et les Grecs syriens de Césarée fut tranché en faveur de ces derniers par un rescrit impérial. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 9. Le mécontentement des Juifs à la suite de cette décision fut la cause d'une révolution que Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 4, regarde comme le début de la grande guerre. Les troubles causés par les sicaires continuèrent, et un imposteur souleva le peuple en leur promettant la délivrance du joug des Romains. Festus, malgré la sévérité qu'il montra à l'égard de ce rebelle, ne put cependant maintenir une paix durable. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 10; *Bell. jud.*, II, XIV, 1. Festus intervint en faveur d'Agrippa II dans le conflit qui s'éleva entre ce prince et les prêtres, au sujet d'une tour qu'Agrippa fit construire et d'où l'on voyait ce qui se passait dans le Temple. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 11. Porcius Festus mourut en Judée en 62. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 485-487, 494.

E. BEURLIER.

FÊTES JUIVES (hébreu : *ḥâg ; mô'êd;* Septante : ἑορτή; Vulgate : *dies festus*). — Les Hébreux célébraient au cours de l'année un certain nombre de fêtes, à la fois religieuses et civiles, qui avaient pour but d'entretenir chez eux le culte de Dieu, le souvenir des merveilles opérées dans le passé en faveur de la nation, la reconnaissance envers le Seigneur qui ne cessait d'ajouter les bienfaits du présent à ceux d'autrefois, et enfin l'union intime entre les membres du peuple élu. Ces fêtes étaient de plusieurs sortes.

I. LES FÊTES SABBATIQUES. — 1° Le *sabbat.* — Le septième jour de chaque semaine était consacré au repos absolu et au culte du Seigneur. Exod., XX, 11. Voir SABBAT. — 2° La *néoménie.* — Le jour de l'apparition de la nouvelle lune, sans être un jour de fête proprement dite, était cependant solennisé par des sacrifices, Num., XXVIII, 11, et des réunions joyeuses. I Reg., XX, 5, 18; IV Reg., IV, 23, etc. Voir NÉOMÉNIE. — 3° *La fête des Trompettes.* — Le premier jour du septième mois, la Loi prescrivait aux Israélites le repos, l'offrande d'holocaustes et des réunions religieuses. Voir ASSEMBLÉES, t. I, col. 1130. La fête était annoncée au son des trompettes, d'où son nom. Lev., XXIII, 24. Voir TROMPETTES (FÊTE DES). — 4° *L'année sabbatique.* — C'était comme la participation de la terre au repos imposé chaque sabbat aux Israélites, en souvenir du repos du Créateur. L'année sabbatique ne comportait aucune fête spéciale. Voir SABBATIQUE (ANNÉE). — 5° *Le jubilé.* — L'année qui terminait le cycle de sept semaines d'années n'avait que des effets civils. On la proclamait le dixième jour du septième mois, au son d'un instrument appelé *yôbêl,* mais elle n'obligeait à aucune cérémonie religieuse. Voir JUBILÉ. — Il faut remarquer l'influence du nombre sept dans la fixation des dates qui précèdent, comme aussi dans celles de plusieurs des fêtes dont nous allons parler. Il y a là un rapport voulu avec les sept jours de la création.

II. LES TROIS GRANDES FÊTES MOSAÏQUES. — 1° Le quinzième jour du mois de nisan, on célébrait la *Pâque,* en mémoire de la sortie d'Égypte. Exod., XII, 1-11. On offrait au Seigneur les prémices de la moisson de l'orge, et la solennité durait sept jours. Lev., XXIII, 5-14. Voir PAQUE. — 2° Sept semaines après la Pâque, le cinquantième jour par conséquent, venait la *Pentecôte,* appelée aussi fête de la moisson. Exod., XXIII, 16. On offrait au Seigneur les prémices de la moisson du froment. Exod., XXXIV, 22. La fête ne durait qu'un jour. Voir PENTECÔTE. — 3° La fête des *Tabernacles,* célébrée le quinzième our du septième mois, se prolongeait durant sept jours. C'était comme la fête de la récolte, Exod., XXIII, 16; Lev., XXIII, 39; Deut., XVI, 13, dans laquelle on célébrait joyeusement la rentrée de tous les fruits de l'aire et du pressoir. Voir TABERNACLES (FÊTE DES). — 4° A ces trois grandes fêtes, tous les hommes étaient obligés de se présenter devant le Seigneur, c'est-à-dire devant l'arche avant la construction du Temple, et plus tard au Temple de Jérusalem, à moins de grave empêchement. Exod., XXIII, 15-17. C'étaient donc comme des fêtes nationales, qui amenaient au sanctuaire tous les hommes du pays, les mettaient en relations entre eux, et gravaient plus profondément dans leur cœur les sentiments de reconnaissance et de respect envers le Seigneur. Ces fêtes portaient le nom de *mô'ădîm,* Exod., XIII, 10; XXIII, 15, etc., parce qu'elles avaient lieu à une époque déterminée, et celui de *ḥag,* « pèlerinage. » Certains lexicographes attribuent au verbe *ḥâgag* le sens de « danser »; mais il signifie plutôt « célébrer une fête solennelle et publique ». חגג en sabéen veut dire « faire un pèlerinage »; en arabe, *hadj* désigne le pèlerinage à la Mecque. Voir Fr. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* 1895, p. 223. Le nom de *ḥag,* sans autre qualificatif, est parfois donné à la Pâque, Is., XXX, 29, et à la fête des Tabernacles. III Reg., VIII, 2; Ezech., XLV, 25; II Esdr., VIII, 14. La Pâque est également nommée ἡ ἑορτή sans qualificatif par saint Matthieu, XXVII, 15, et probablement aussi par saint Jean, V, 1. — 5° A la fête de la Pâque est rattaché, par institution divine, le souvenir de la délivrance d'Égypte. Exod., XII, 2. La Loi ne rappelle aucun événement du passé, à l'occasion des fêtes de la Pentecôte et des Tabernacles. Cependant les Israélites célébraient à la Pentecôte l'anniversaire de la promulgation de la Loi au Sinaï, promulgation qui eut lieu au plus tôt le troisième jour du troisième mois, Exod., XIX, 1, 16, par conséquent le quarante-cinquième jour après la Pâque. A la fête des Tabernacles, ils se rappelaient la prise de possession de la Terre Promise. — 6° Ces trois fêtes ont un caractère agricole très accentué. A chacune d'elles, le peuple doit remercier le Seigneur des récoltes qui lui ont été accordées. Cette obligation aidait les Israélites, plus sensibles d'ordinaire aux bienfaits temporels qu'à ceux d'un ordre supérieur, à considérer le Seigneur non seulement comme le Souverain Maître, mais aussi comme le Bienfaiteur par excellence. Elle tendait en même temps à les préserver des erreurs grossières de leurs voisins idolâtres, qui attribuaient à leurs divinités particulières les biens et les maux qui leur survenaient. — 7° La tradition juive a réglé certains détails concernant les trois grandes fêtes. Les femmes, les enfants, les infirmes et ceux qui ne pouvaient faire le voyage à pied étaient exemptés de l'obligation de se rendre à Jérusalem. — Les Israélites avaient trois devoirs à accomplir à l'occasion de ces fêtes : la présence au Tabernacle ou au Temple dès le premier jour, s'il était possible, ou du moins l'un des six jours suivants, pour l'offrande des sacrifices convenables; la célébration, par l'offrande d'un sacrifice personnel dès le premier jour de la fête; enfin la joie, qui se manifestait par d'autres sacrifices et par des festins. Deut., XXVII, 7. Bien que la fête de la Pentecôte ne durât qu'un jour, on pouvait offrir les sacrifices qu'elle comportait pendant les six jours suivants. *Moed katon,* III, 6;

Chagiga, 1, 6. — Les jours compris entre la fête et le dernier de la solennité étaient réputés moins saints. On pouvait y vaquer à certains travaux urgents. Il y avait six jours de fête particulièrement saints, dans lesquels était interdite toute autre œuvre que la préparation des aliments : le premier et le septième de la Pâque, le premier et le huitième des Tabernacles, le jour de la Pentecôte et le premier du mois de *tišri,* fête des Trompettes et commencement de l'année civile. Entre ces six jours, quatre se distinguaient par le nombre des sacrifices et des joyeux festins : le premier de la Pâque, le huitième de la fête des Tabernacles, le jour de la Pentecôte et le premier *tišri*. *Siphra,* f. 244, 1. — Le mois qui précédait les trois grandes fêtes, et tout spécialement la fête de la Pâque, était consacré à la préparation de la solennité. Durant ce mois, on réparait les chemins par où devaient passer les pèlerins ; on blanchissait les sépulcres, pour avertir les étrangers de leur présence et leur en éviter le contact ; on mettait en état les puits et les citernes, etc. — 8° Plusieurs commentateurs pensent qu'après l'établissement des Hébreux dans la Palestine, l'accomplissement de la loi qui imposait un triple pèlerinage annuel au sanctuaire du Seigneur devenant trop difficile, l'usage restreignit l'obligation à un seul voyage par an. Notre-Seigneur ne paraît être allé qu'une fois par an à Jérusalem. Après la captivité, ceux qui habitaient trop loin de la Palestine furent même dispensés de s'y rendre tous les ans.

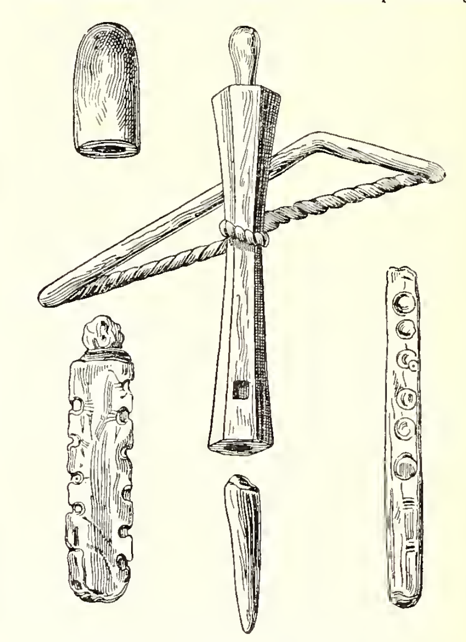
III. Fête de pénitence. — Le dixième jour du septième mois, cinq jours par conséquent avant la fête des Tabernacles, on célébrait une solennité de pénitence appelée fête de l'*Expiation*. Lev., xvi, 29; xxiii, 27. Voir Expiation (Fête de l'). C'était le seul jour de l'année qui fût consacré officiellement à la pénitence. — La Sainte Écriture ne parle d'aucune fête qui rappelât soit le souvenir des morts, soit la mémoire des saints patriarches et des personnages que le texte sacré représente comme des amis de Dieu. Cette abstention visait sans doute à concentrer tout le culte sur le Dieu unique et à écarter toute tentation d'idolâtrie.

IV. Fêtes postérieures a la captivité. — 1° La fête des *phûrîm* ou des *Sorts* fut instituée en souvenir de la préservation des Juifs de Perse par l'intervention d'Esther. Esth., ix, 24. Voir Phurim (Fête des). — 2° La fête de la *Dédicace* ou des Encénies rappelait la purification solennelle du Temple qui eut lieu sous les Machabées. I Mach., i, 23, 49, 50; II Mach., x, 1-8. Voir Dédicace, col. 1339. — 3° Josèphe, *Bell. jud.*, II, xvii, 6, et le Talmud, *Taanith,* iv, 5, mentionnent une fête τῶν ξυλοφορίων, des « convois de bois ». C'était une fête qui se célébrait neuf fois par an, à des dates fixes, remises au lendemain quand elles tombaient un jour de sabbat, aux jours où certaines familles déterminées avaient la charge d'apporter au Temple le bois nécessaire au service de l'autel. Tout bois était accepté pour cet usage, sauf l'olivier et la vigne. *Siphra,* fol. 60, 1. — Voir Reland, *Antiquitates sacræ vet. Hebræor.,* Utrecht, 1741, IV, ii-ix, p. 224-270; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, t. ii, p. 569-698; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 182-191. H. Lesêtre.

FÉTU (κάρφος; *festuca*), brin de paille, de bois. Mot employé métaphoriquement dans une locution proverbiale dont se sert Notre-Seigneur pour signifier un léger défaut, par opposition à un grand qu'il désigne sous le nom de poutre. Matth., vii, 3, 4, 5; Luc., vi, 41-42. On lit dans le Talmud de Babylone, *Baba bathra,* 15 *b :* « Un jour un homme dit à un autre : Arrache le fétu qui est dans ton œil. — A la condition, lui répondit celui-ci, que tu arracheras la poutre qui est dans le tien. » Voir L. Cl. Fillion, *Évangile selon S. Matthieu,* 1878, p. 142; Cornelius a Lapide, *Commentarii in quatuor Evangelia,* édit. A. Padovani, 4 in-8°, Turin, t. i, 1896, p. 281.

FEU (hébreu : *'ûr,* le même mot que *'ôr,* « lumière; » *'êš;* chaldéen : *nûr, nûrâ';* Septante : πῦρ; Vulgate : *ignis*), chaleur accompagnée de lumière se développant dans un corps en combustion.

I. Production et conservation du feu. — Il y a tout lieu de supposer qu'Adam a eu l'usage du feu. Le feu, en effet, est indispensable pour préparer la plupart des aliments même végétaux dont l'homme fait sa nourriture. De fait, si haut qu'on remonte dans l'histoire, et au delà même de l'histoire dans la série des documents préhistoriques, on trouve l'homme en possession du feu, bien que, dans le cours des âges, certaines peuplades aient pu en perdre l'usage. Cf. Adam, t. i, col. 189. D'après la Sainte Écriture, l'usage du feu est supposé parfaitement connu à l'époque de Tubalcaïn, descendant de Caïn, qui savait forger les métaux. Gen., iv, 22. Les patriarches postérieurs au déluge se servent couramment du feu. Mais comment l'obtenaient-ils? Le moyen le plus simple de produire le feu, et que l'on trouve employé dès la plus haute antiquité, comme encore aujourd'hui chez beaucoup de tribus sauvages, consiste à frotter rapidement l'un contre l'autre deux morceaux de bois bien secs. Des accidents fortuits ont fort bien pu enseigner



651. — Instrument pour faire le feu.

ce procédé aux premiers hommes. Il n'est pas rare que des bois secs s'enflamment spontanément par suite de frottements durs ou de mouvements violents dans lesquels la force se convertit en chaleur. On remarqua pratiquement que le procédé de frottement qui amenait l'effet le plus prompt avec le moins de fatigue, était celui du bâton sec dont l'extrémité aiguisée tourne rapidement dans un trou pratiqué dans un morceau de bois sec et tendre posé à terre. Les deux mains fournirent tout d'abord la pression et la rapide rotation exigées pour le succès de l'opération. On enroula ensuite autour du bâton une corde ou une courroie, que l'on tirait alternativement dans les deux sens opposés, et qui produisait un mouvement plus rapide et moins fatigant. Enfin on assujettit les deux extrémités de la corde à une sorte d'arc, et l'on obtint un instrument commode, analogue à notre archet à foret. C'est en cet état qu'on trouve l'appareil à faire le feu chez les anciens Égyptiens (fig. 651). Il se compose d'une tige de bois, forée à son extrémité infé-

rieure pour recevoir le bâtonnet dont le frottement doit produire le feu; à mi-hauteur s'enroule la corde, fixée aux extrémités d'un bâton formant angle ou arc; la partie supérieure de la tige verticale est effilée, de manière à pouvoir être recouverte d'une sorte de manchon de bois, tout à fait semblable à un dé à coudre, de telle façon que la main qui appuiera sur l'appareil n'ait pas à souffrir du mouvement de rotation. Des morceaux de bois présentent encore de nombreux trous carbonisés, indiquant l'usage auquel ils ont servi. Cf. Flinders Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob,* 1891, pl. VII. M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 319, assure avoir rencontré plusieurs de ces appareils à Thèbes, dans les ruines de la ville antique. Le bâton à feu était également en usage chez les Chaldéens. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 747. — On obtenait encore du feu au moyen des pierres. Quand Judas Machabée fut rentré en possession du Temple de Jérusalem, il rétablit l'autel et les prêtres recommencèrent les sacrifices, πυρώσαντες λίθους καὶ πῦρ ἐκ τούτων λαβόντες, *de ignitis lapidibus igne concepto,* « en tirant du feu des pierres à feu. » II Mach., X, 3. On sait qu'on fait jaillir des étincelles par la percussion réciproque de deux silex, ou d'un silex avec du fer ou du pyrite de fer. Les parcelles de silex ou de métal détachées et échauffées par le choc forment des étincelles qui persistent pendant un temps appréciable. Les hommes de l'âge de la pierre ou du silex taillé se sont aperçus rapidement de la ressource qu'ils avaient ainsi entre les mains. Les couteaux de pierre, fort employés par les Égyptiens, servirent chez les Hébreux pour la circoncision dès les premiers temps. Cf. CIRCONCISION, col. 775. On dut certainement chercher à utiliser les étincelles produites par le choc des silex. Ces étincelles communiquent facilement le feu à certaines matières, à la partie fongueuse et desséchée de deux champignons assez communs, l'agaric du chêne ou *polyporus ignarius,* appelé aussi amadouvier, et la vesse-de-loup ou *lycoperdon,* à l'écorce du cèdre éraillée et desséchée, à des feuilles sèches, à des fibres végétales carbonisées au préalable. Isaïe, I, 31, parle précisément de l'étoupe et de l'étincelle qui brûlent ensemble, l'une sans doute allumée par l'autre. Cf. Jud., XV, 14. Voir ÉTOUPE, col. 2039. Des chiffons de coton ou de lin carbonisés pouvaient encore parfaitement servir d'amadou. Peut-être la « mèche qui fume encore » et que Notre-Seigneur ne veut pas éteindre, Matth., XII, 20, a-t-elle servi à recueillir les étincelles sur sa partie carbonisée. Saint Jérôme, *Ep. CXXI, ad Algas.,* 2, t. XXII, col. 1012, dit de cette mèche que « Notre-Seigneur ne l'a ni éteinte ni réduite en cendre, mais qu'au contraire de la petite étincelle presque mourante il a suscité de grands incendies ». — Le plus souvent, on se contentait de produire du feu au moyen de charbons ardents conservés d'un feu précédent. C'est ainsi du reste que procèdent encore certaines tribus australiennes qui, dit-on, ne savent pas le faire elles-mêmes et l'empruntent aux tribus voisines comme don ou comme article de commerce. Dans leurs voyages, ces sauvages conservent le feu en enflammant le cône terminal d'un arbre du pays, la *banksia latifolia.* Ce cône brûle comme l'amadou. Cf. sur les origines du feu dans l'humanité D. Wilson, *Prehistoric man,* Londres, 1862, p. 86-137; N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 173-182. Chez les Hébreux, on obtenait le feu plus souvent avec des charbons conservés qu'avec le briquet à bois ou à pierre. Ainsi, quand Abraham va pour immoler son fils Isaac, avant de gravir la montagne du sacrifice, il porte « dans sa main le feu et le couteau ». Gen., XXII, 6. Le feu est naturellement contenu dans un récipient. Il y a dans la langue hébraïque un verbe, *ḥâtâh,* qu'on employait spécialement pour dire « emporter du feu ». Is., XXX, 14; Prov., VI, 27; XXV, 22. On l'emportait dans un *ḥérěš,* « tesson d'argile. » Is., XXX, 14. On se servait aussi pour enlever les charbons du feu, les emporter et faire brûler des parfums, d'un instrument en métal appelé *maḥtâh,* de *ḥâtâh,* πυρεῖον, θυμιατήριον, ἐπαρυστήρ, *thuribulum, ignium receptaculum, emunctorium,* qui servait au sanctuaire. Exod., XXVII, 3; XXXVII, 3; Lev., X, 1; XVI, 12; Num., IV, 9, 14. Voir ENCENSOIR, col. 1775. Salomon en fit faire en or pour le service du Temple. III Reg., VII, 50; IV Reg., XXV, 15. Plusieurs locutions bibliques font allusion à la manière dont on allumait le feu à l'aide de charbons conservés. Quand la femme de Thécué vient réciter son apologue à David, elle demande qu'on ne mette pas à mort le dernier héritier qui lui reste pour perpétuer la famille, et qu'elle appelle le *gaḥélét,* le dernier morceau de charbon allumé au moyen duquel elle pourra faire du feu. II Reg., XIV, 17. Voir CHARBONS ARDENTS, col. 582. La comparaison n'aurait évidemment plus de sens si la femme pouvait allumer son feu aussi aisément à l'aide du briquet. Le simple tison, *'ûd,* δαλός, *titio,* c'est-à-dire le morceau de bois noirci par le feu et encore fumant, mais non carbonisé, n'est bon à rien. Am., IV, 11; Zach., III, 2. Quand le roi de Syrie et celui d'Israël se liguent ensemble pour venir assiéger Jérusalem, Isaïe, VII, 4, les appelle « deux bouts de tisons fumants » qui ne sont pas à craindre, parce qu'ils sont incapables de rallumer le feu. Au contraire, la moindre étincelle, le plus petit morceau de charbon encore enflammé suffisait pour allumer le feu. « Avec une seule étincelle, le feu grandit. » Eccli., XI, 34. Mais il faut souffler sur elle; si on crachait, on l'éteindrait. Eccli., XXVIII, 14. Il y a d'abord de la fumée, puis le feu prend. Eccli., XXII, 30. Isaïe, LIV, 16, parle aussi de l'ouvrier qui souffle le feu pour le faire prendre et l'activer. — Pour éteindre le feu, on se servait de l'eau. Eccli., III, 33. Il n'est pas question de vase clos pour l'étouffer.

II. LE FEU DANS LES USAGES DOMESTIQUES. — 1° *Sa nécessité.* — « Ce qui est de première nécessité pour la vie de l'homme, c'est l'eau, le feu, etc. » Eccli., XXXIX, 31. Dans un autre passage du même livre, XXIX, 28, l'auteur sacré mentionne seulement l'eau, le pain, le vêtement, la maison. A la rigueur, on pourrait se passer de feu dans un pays chaud; encore en est-il besoin pour cuire le pain. Cf. Cicéron, *De amicit.,* 6. Chez les Romains, interdire à quelqu'un l'eau et le feu, c'était le mettre au ban de la société. Cicéron, *Philip.,* I, 9. — 2° *Son interdiction.* — La loi porte cette défense : « Vous n'allumerez pas de feu, dans aucune de vos demeures, le jour du sabbat. » Exod., XXXV, 3. Cette loi n'est formulée qu'une seule fois. Comme nous l'avons vu, il fallait un certain travail pour se procurer du feu. La loi visait donc le travail plutôt que le feu lui-même. Cf. Num., XV, 32. On ne pouvait probablement pas non plus entretenir le feu déjà allumé. Cette défense ne présentait pas grande difficulté dans un pays comme la Palestine, où le principal repas se fait au soleil couché, par conséquent au commencement du jour légal. Le souper du sabbat se préparait durant les dernières heures du vendredi, celui du lendemain soir dès la première heure qui suivait la clôture du sabbat. Josèphe, *Bell. jud.,* II, VIII, 9. — 3° *Le combustible.* — On brûlait la paille et toute espèce d'herbes desséchées, pour allumer le feu, Is., V, 24; Joel, II, 5; Matth., III, 12; XIII, 40; Luc., III, 17; les ronces, les épines, les broussailles de toutes sortes, Is., XXXIII, 12; Ps. CXVII (CXVIII), 12; Act., XXVIII, 3; le bois coupé et desséché et le bois mort, III Reg., XVII, 12; Prov., XXVI, 20, 21; Eccli., VIII, 4; Is., XXX, 33; Matth., III, 10; Luc., III, 9; Joa., XV, 6; « les enfants ramassent du bois et les pères allument le feu. » Jer., VII, 18; le charbon conservé d'un feu précédent et éteint dans l'eau, voir t. II, col. 582; enfin les bouses des animaux que l'on recueillait, que l'on faisait sécher au soleil, et qui formaient, dans bien des endroits, le seul combustible qu'on pût se procurer. Ezech., IV, 12, 15. Voir EXCRÉMENTS, col. 2135. « Ce n'est pas seulement

chez les Arabes qu'on se sert... de la fiente des vaches pour le cuire (le pain); les paysans s'en servent aussi et tous les villageois qui sont dans des lieux où il n'y a guère de bois prennent grand soin d'en faire leur provision. Les petits enfants les ramassent toutes fraîches, et ils les appliquent contre les murailles pour les faire sécher. Ils en détachent la quantité dont ils ont besoin pour cuire du pain ou pour se chauffer. Elles brûlent peu à peu, et conservent longtemps un feu semblable à celui des mottes des tanneurs. On en fait de petites mottes qu'on laisse sécher au soleil. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 193, 194. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs d'aller jusqu'en Palestine pour constater cet usage. Rien de plus commun en certaines campagnes de France, en Bretagne, par exemple, que de voir des murs recouverts de bouses qui sèchent au soleil et qu'on utilisera ensuite pour alimenter le foyer du ménage. Ce genre de combustible, quand on l'employait pour cuire le pain, ne laissait pas de lui communiquer un goût particulier auquel les étrangers avaient quelque peine à s'accoutumer. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 320. — 4° *Usages du feu.* — On se sert du feu pour cuire les aliments, Exod., XII, 9; Lev., II, 14, etc.; pour se chauffer, Jer., XXXVI, 22; Marc., XIV, 54; Luc., XXII, 55; Joa., XVIII, 18; pour fondre la cire, Ps. LXVII (LXVIII), 3; Mich., I, 4; pour cuire les briques, Gen., II, 3; Dan., III, 6, 23, 93; pour fondre et raffiner les métaux, Exod., XXXII, 24; Job, XXIII, 10; Ps. XI, 7; Prov., XVII, 3; Eccli., II, 5; XXXI, 31; Jer., VI, 29, etc.; pour faire disparaître la rouille, Jer., XXIV, 12; pour purifier les objets de métal ou de substance réfractaire, Num., XXXI, 23; enfin pour anéantir toutes les choses physiquement ou légalement impures qu'il n'est pas permis de conserver. Exod., XII, 10; XXIX, 34; Lev., IV, 12; XIII, 55, 57; XVI, 27; XIX, 6; Deut., VII, 25; XII, 3; Jos., VII, 15, 25; XI, 6; IV Reg., XIX, 18; I Mach., V, 28, 44, 68; Hebr., XIII, 11. Le feu consume tout et ne dit jamais : Assez. Prov., XXX, 16.

III. LE FEU DANS LES SACRIFICES. — Le feu des sacrifices était alimenté avec du bois, et ce bois ne devait pas être coupé après le quinzième jour du mois de *ab* (juillet-août), parce qu'alors le soleil n'avait plus assez de force pour le sécher complètement. *Gem. Baba Bathra,* 121, 2. Le feu servait pour brûler l'encens et les parfums employés dans le culte divin, Lev., X, 1; XVI, 13; Num., XVI, 7, 46, et pour consumer, totalement dans l'holocauste, partiellement dans les autres sacrifices, les victimes animales offertes au Seigneur. Lev., I, 7, 12, 17; III, 5; Num., XXVIII, 24, etc. Voir HOLOCAUSTE, SACRIFICE. Le feu de l'autel devait brûler perpétuellement sans jamais s'éteindre. Lev., VI, 13. Cette permanence du feu devait signifier sans doute l'activité incessante qu'il fallait déployer au service du Seigneur toujours présent, de même que dans nos églises la lampe brûle sans cesse devant le saint Sacrement. Isaïe, XXXI, 9, semble faire allusion à ce feu perpétuel quand il dit que « Jéhovah a son feu dans Sion et son foyer dans Jérusalem ». Quand on déplaçait l'autel pendant les marches, on conservait le feu sacré dans un récipient et on l'entretenait avec soin. A la suite des premiers sacrifices offerts par Aaron et ses fils, qui avaient fait consumer par le feu plusieurs victimes, un feu miraculeux « sortit du Seigneur », c'est-à-dire du sanctuaire où il résidait au-dessus de l'arche, « et consuma sur l'autel l'holocauste et les graisses. » Lev., IX, 24. Au second livre des Machabées, II, 10, il est dit que ce feu « descendit du ciel », ce qui revient à peu près au même et indique moins sa provenance locale que son origine divine. Cf. Jud., VI, 21. Les docteurs juifs ont prétendu que ce feu miraculeux avait servi depuis lors aux différents sacrifices, et qu'on l'avait conservé jusqu'à l'époque où Dieu le renouvela dans le Temple de Salomon. II Par., VII, 1. Ce nouveau feu se serait lui-même perpétué jusqu'à la ruine du Temple par les Chaldéens. Aucun texte biblique n'appuie cette assertion. Il est même possible que le feu de l'autel se soit éteint de temps en temps, par accident, par négligence ou par toute autre cause. En tout cas, il était toujours expressément défendu de se servir du feu étranger dans les actes du culte. Deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, périrent pour avoir enfreint cette prescription. Lev., X, 1; XVI, 1; Num., III, 4; XXVI, 61. Il est à croire en conséquence que, quand le feu sacré venait à s'éteindre, on ne le rallumait pas avec du feu profane, mais avec du feu obtenu à l'aide du briquet à bois ou à pierre, comme nous faisons pour le feu nouveau du samedi saint. Les docteurs juifs disent que le feu de l'autel était divisé en trois foyers, un pour les victimes, un autre pour les parfums, un troisième pour le feu sacré qui devait brûler perpétuellement et alimenter les deux autres. *Siphra,* fol. 59, 1; *Yoma,* 45, 1. Mais, suivant d'autres, il y avait deux foyers, ou même quatre. *Yoma,* IV, 6. Reland, *Antiquit. sacræ,* Utrecht, 1741, I, IV, 8; IX, 10, p. 16, 55. — A la prière d'Élie, un sacrifice fut consommé sur le mont Carmel par le feu du ciel, en face des prêtres de Baal impuissants. III Reg., XVIII, 38. — L'auteur du second livre des Machabées, II, 4-7, raconte, d'après un écrit qui ne nous est pas parvenu, qu'au moment de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, Jérémie réussit à emporter la tente sacrée, l'arche d'alliance et l'autel des parfums, et qu'il les cacha dans une caverne de la montagne d'où Moïse avait aperçu la Terre Promise. En même temps, des prêtres qui avaient pris du feu de l'autel le cachèrent dans une vallée, au fond d'un puits profond et desséché, par conséquent dans un endroit différent de la caverne où se trouvait l'autel des parfums. Au retour de la captivité, Néhémie envoya les fils des prêtres qui avaient caché le feu pour le rechercher. Ils ne trouvèrent dans le puits qu'une eau épaisse, avec laquelle Néhémie fit asperger les sacrifices, et, quand le soleil se dégagea des nuages, le feu prit de lui-même. II Mach., I, 19-22. A l'époque des Machabées, on célébrait encore en mémoire de cet événement une fête appelée « jour du feu ». II Mach., I, 18. Cf. Buxtorf, *Hist. ignis sacri,* Bâle, 1659.

IV. LES RAVAGES DU FEU. — 1° La loi ne prévoit qu'un seul cas d'incendie : « Si le feu éclate et rencontre des épines, et atteint ensuite des meules de gerbes ou des moissons sur pied dans les champs, celui qui a allumé le feu payera le dommage. » Exod., XXII, 6. L'incendie est supposé mis involontairement aux haies d'épines qui entourent les champs. L'imprudent aurait dû surveiller son feu. La même règle était vraisemblablement suivie dans les autres cas d'incendie. — 2° La Sainte Écriture parle des ravages exercés par le feu sur les récoltes, quand Samson incendie les moissons des Philistins à l'aide de chacals traînant à la queue des torches enflammées, Jud., XV, 4, 5, voir t. II, col. 477; quand les gens d'Absalom mettent le feu au champ d'orge de Joab, II Reg., XIV, 30; — sur les herbes du désert et les arbres des champs, Joel, I, 19, 20; — dans les marais dont les joncs desséchés sont la proie des flammes, Jer., LI, 32; Sap., III, 7; — dans les forêts, Jud., IX, 15, 20; Ps. LXXXII (LXXXIII), 15; Jer., XXII, 7; Jacob., III, 5; — sur les maisons et les tentes, Job, XV, 34; — sur les bourgades et les villes, Jos., XI, 11; Jud., I, 8; IX, 20, 49; XVIII, 27 : *śârpû bâ'êš,* « ils brûlèrent avec le feu, » même expression que celle qui revient souvent dans les inscriptions assyriennes : *i-na i-sa-a-ti as-ru-up,* Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.,* Giessen, 1872, p. 86, 15; Jud., XX, 38-40; I Reg., XXXI, 1; III Reg., IX, 16; IV Reg., VIII, 12; Is., I, 7, etc.; Am., I, 4, 7, 10, 12; — sur Jérusalem et le Temple, IV Reg., XXV, 9; II Esdr., I, 3; II, 13; Ps. LXXIII (LXXIV), 7; Jer., XVII, 27; XXI, 10; XXXIV, 2; XLIX, 27, etc.; Bar., I, 2; Ezech., XX, 47, etc.; — sur les temples et les lieux souillés par les idoles. Jer., XLIII, 12; Bar., VI, 54; I Mach., V, 44; XI, 4, etc. — 3° Dans sa seconde Épître, III, 10-12, saint Pierre prédit qu'« au jour

du Seigneur », c'est-à-dire à la fin du monde, « les éléments seront dissous par la chaleur, et la terre, avec tout ce qui est en elle, sera brûlée. » Rien n'indique que ces paroles de l'apôtre ne soient pas à prendre dans le sens littéral. Dans ce sens, elles sont expliquées par les théories physiques sur la constance de l'énergie et la transformation des forces naturelles les unes dans les autres. En rendant compte des travaux du savant physicien Clausius sur cette question, un autre savant a pu expliquer ainsi la prédiction de saint Pierre : La loi de la transformation de l'énergie, qui n'est qu'une généralisation des faits observés dans la nature, conduit « à ce double résultat : d'une part, qu'il y a plus de transformations de travail en chaleur que de transformations en sens inverse, de sorte que la quantité de chaleur augmente constamment aux dépens de la quantité de travail; d'autre part, que la chaleur tend à s'équilibrer, à se répartir d'une manière de plus en plus uniforme dans l'espace, et la désagrégation des corps à s'accroître; il s'ensuit que l'univers se rapproche fatalement de jour en jour, en vertu des lois naturelles, d'un état d'équilibre final de température, dans lequel les distances entre les molécules du corps seront arrivées à leur extrême limite, et qui rendra toute transformation nouvelle impossible; alors, suivant une expression mémorable reproduite par Tyndall, « les éléments seront dissous par le feu. » Tel est donc le terme fatal du monde; sorti du chaos, il rentrera dans le chaos, avec cette différence toutefois qu'il ne sera plus animé de ce mouvement de rotation qu'avait le chaos originaire, et qui lui a permis de se séparer en différents groupes d'attraction; ce mouvement de rotation aura lui-même été converti tout entier en chaleur ». F. Folie, *R. Clausius,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, avril 1890, p. 485, 486. Voir Fin du monde. On retrouve dans le Zend-Avesta la tradition de la fin du monde par une vaste conflagration qui doit tout purifier. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 220. — Sur le feu du ciel, voir Éclair, Tonnerre.

V. Le supplice du feu. — D'après le droit patriarcal, le père de famille pouvait condamner au feu celle de ses filles ou de ses belles-filles qui s'était prostituée. Gen., XXXVIII, 24. Sous la loi mosaïque, si un homme prenait en même temps pour femmes la mère et la fille, les trois coupables étaient brûlés, pour ôter toute trace d'un tel crime en Israël. Lev., XX, 14. On brûlait de même la fille d'un prêtre qui s'était prostituée, déshonorant ainsi son père voué au service du Seigneur. Lev., XXI, 9. — Quand David eut pris Rabbath et les autres villes des Ammonites, d'après les Septante et la Vulgate, il fit périr un certain nombre de leurs défenseurs dans des fours à briques où ils furent brûlés. II Reg., XII, 31. Mais le texte hébreu est susceptible d'une interprétation qui suppose beaucoup moins de cruauté. Voir Fer, col. 2210, et Four. Le roi de Babylone fit mourir par le feu Sédécias et Achab. Jer., XXIX, 22. Les trois compagnons de Daniel furent jetés dans une fournaise ardente où Dieu les préserva. Dan., III, 20, 21. Antiochus fit rôtir tout vivant l'aîné des sept frères Machabées. II Mach., VII, 3-5. Saint Paul faisait sans doute allusion à ce terrible supplice quand il disait : « Quand je livrerais même mon corps pour que je sois brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. » I Cor., XIII, 3. — Sur les corps brûlés après la mort, voir Crémation, col. 1110. Sur les « serpents de feu » qui font périr les Hébreux au désert, voir Dipsas, col. 1439.

VI. Le feu de l'enfer. — 1° L'existence du feu dans l'enfer est affirmée par Notre-Seigneur, Matth., XVIII, 8; XXV, 41; Marc., IX, 43, 45, 47; Luc., XVI, 24, et rappelée par les Apôtres. Jud., 7; Apoc., XIX, 20; XX, 9; XXI, 8. — 2° Origène, *Peri arch.,* II, X, 4, t. XI, col. 236, a soutenu que ce feu ne résidait pas dans les flammes du supplice, mais dans la conscience des pécheurs. Saint Ambroise, *In Luc.,* VII, 205, t. XV, col. 1754, dit aussi, sans pourtant répéter ailleurs cette assertion, qu'il ne s'agit pas de flammes corporelles, mais du feu qu'engendre le chagrin des péchés. Saint Jérôme, *In Is.,* LXVI, 24, t. XXIV, col. 676, note que « pour le plus grand nombre (*plerisque*), le feu qui ne s'éteint pas, c'est la conscience des pécheurs ». Le feu devrait alors être pris dans le sens métaphorique, comme on est bien obligé de le faire pour le ver. Marc., IX, 43. — Mais saint Jérôme, *Ep. CXXIV ad Avit.,* II, 7, t. XXII, col. 1065; *In Ephes.,* III, V, 6, t. XXVI, col. 522; *Apol. adv. libr. Rufin.,* II, 7, t. XXIII, col. 429, combat énergiquement l'interprétation métaphorique d'Origène, et l'on peut dire qu'il représente ici toute la tradition. — 3° Ce feu brûle sans éclairer, puisque l'enfer est un lieu de ténèbres. Matth., XIII, 12; XXII, 13; XXV, 30; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* IX, 66, t. LXXV, col. 915. — Il brûle tout en conservant, puisqu'il est éternel comme ses victimes. Matth., XVIII, 8; XXV, 41; Minucius Félix, *Octav.,* 35, t. III, col. 348. Les damnés « reçoivent du feu le tourment, sans lui fournir d'aliment ». S. Augustin, *De Civ. Dei,* XXI, 10, t. XLI, col. 725. — Il tourmente différemment les damnés, suivant leur culpabilité. Matth., X, 15; XI, 21-24; Luc., X, 12-15; XII, 47, 48; Apoc., XVIII, 6, 7; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* IX, 65, 98, t. LXXV, col. 913; *Dialog.,* IV, 43, t. LXXVII, col. 401. — Il atteint les esprits, puisque à l'origine il a été créé pour le diable et ses anges, qui sont de purs esprits. Matth., XXV, 41; S. Augustin, *De Civ. Dei,* XXI, 1-3, t. XLI, col. 709-711; S. Grégoire le Grand, *Dialog.,* IV, 29, t. LXXVII, col. 365. — 4° A ceux qui veulent en savoir ou en dire plus long sur le feu de l'enfer, il n'y a plus qu'à rappeler la parole de saint Augustin, *De Civ. Dei,* XX, 16, t. XLI, col. 682 : « De quelle nature est ce feu? Je crois que personne ne le sait, sauf celui auquel le Saint-Esprit l'a montré. » Voir Enfer, col. 1796; S. Thomas, *Sum. theol., Suppl.,* q. 97, a. 4; *Cont. gent.,* IV, 90; Petau, *De Angel.,* III, 5; Lessius, *De perfect. morib. divin.,* XIII, 30.

VII. Les pratiques idolatriques. — 1° Les Ammonites adoraient une infâme divinité du nom de Moloch, qui n'était autre que le dieu du feu ou du soleil brûlant. Voir Moloch. On l'honorait en lui offrant des enfants qu'on faisait périr dans les flammes ou qu'on jetait à l'intérieur d'un monstre d'airain rougi au feu. Voir t. I, col. 499. Le Seigneur défendit expressément cette abomination aux Hébreux. Lev., XVIII, 21; Deut., XII, 31; XVIII, 10. Cette défense n'empêcha pas certains Israélites de livrer leurs enfants à l'odieuse divinité. C'est ce que firent spécialement les rois Achaz, IV Reg., XVI, 3; II Par., XXVIII, 3; Manassé, IV Reg., XXI, 6; II Par., XXIII, 6, et les hommes du royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 17. Il y avait auprès de Jérusalem, dans la vallée de Ben-Hinnom, un lieu appelé Topheth, où s'accomplissaient ces rites homicides. IV Reg., XXIII, 10; Jer., VII, 31; XXXII, 35; Ezech., XX, 31. Les Sépharvaïtes, introduits en Samarie par Sargon, brûlaient aussi leurs enfants en l'honneur de deux divinités analogues à Moloch. IV Reg., XVII, 31. Voir Adramélech, Anamélech. — 2° L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, énumérant les différentes espèces d'idolâtres, parle de ceux qui adorent le feu. Chez les Perses, le feu était adoré, Hérodote, I, 131, et l'on tenait pour méritoire de l'entretenir avec du bois et des parfums. Le Zend-Avesta l'appelle le fils d'Ormuzd. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* t. II, p. 193-195. Dans les Védas de l'Inde, le feu du soleil et le feu en général est une divinité du nom d'Agni (d'où sans doute l'*ignis* latin). On lit dans le *Rig-véda,* VI, XLIX, 2 : « Adorons Agni, l'enfant de Dyaus (Diváh sisus, le ciel), le fils de la force, Arushá (le soleil brillant), la brillante lumière du sacrifice. » Cf. Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée,* trad. G. Perrot, Paris, 1874, p. 171-176. Les Grecs appelaient le dieu du feu Ἥφαιστος, Héphæstos, dont ils faisaient un fils de Zeus et d'Héra. *Iliad.,* I, 571; VIII, 195; Hésiode, *Scut.,* 123; *Opera,* 60;

Eschyle, *Prometh.*, 3, etc. Les Romains adoraient Vulcain, fils de Jupiter et de Junon et dieu du feu. Cicéron, *Nat. deor.*, III, XXII, 55; Ovide, *Metam.*, VII, 437, etc. Vesta partageait les honneurs divins comme déesse du foyer, Cicéron, *Nat. deor.*, II, XXVII, 67, et les vestales entretenaient en son honneur le feu sacré. En un mot, l'on peut dire qu'au moment où écrivait l'auteur de la Sagesse, il n'était presque pas un seul peuple au monde, en dehors des Juifs, qui ne considérât le feu comme une divinité. — Le feu qui brûlait sans cesse dans le Temple de Jérusalem n'eut jamais aux yeux des Hébreux la signification que lui donnaient les idolâtres. Le feu de l'autel mosaïque n'était ni un dieu, ni même une représentation quelconque de la divinité, mais un simple agent physique mis au service du vrai Dieu pour brûler les parfums et consumer les victimes. Les Juifs ne sont jamais, sous ce rapport, tombés dans l'idolâtrie des autres peuples. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 456.

VIII. LE FEU DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE ET SYMBOLIQUE. — Les différentes propriétés du feu, son éclat, son activité, sa lumière, sa chaleur et aussi ses dangers, l'ont fait employer comme terme de comparaison pour désigner des choses souvent fort opposées : 1° *En Dieu*, sa gloire et sa majesté, éclatantes comme le feu. Exod., III, 2; XIX, 18; XXIV, 17; Deut., IV, 12, 24; IX, 3, etc. Dieu est ordinairement représenté comme environné du feu et des éclairs, Exod., XIX, 16; Ps. XXVIII (XXIX), 7; XLIX (L), 3, etc.; — sa colère, qui détruit tout comme un feu dévorant, Num., XI, 1, 3; Deut., XXXII, 22; Ps. XVII (XVIII), 9; LXXXVIII (LXXXIX), 47; Sap., XVI, 16-18; Eccli., XXXIX, 35; Jer., XV, 14, etc.; — sa grâce surnaturelle, destinée à produire dans les âmes la lumière de la foi et l'ardeur de l'amour. Notre-Seigneur vient jeter ce feu sur la terre et tout son désir est qu'il s'embrase. Luc., XII, 49. L'Esprit-Saint prend l'apparence de langues de feu pour se donner aux Apôtres à la Pentecôte. Act., II, 3; cf. Matth., III, 11. — 2° *Dans les anges*. — Les chérubins du paradis ont un glaive de feu, vraisemblablement la foudre. Gen., III, 24. Voir ÉPÉE, col. 1824. Les anges sont des flammes de feu, ou les flammes de feu deviennent les serviteurs de Dieu, Ps. CIII (CIV), 4, ce qui marque l'empressement et la force irrésistible des esprits célestes quand ils exécutent les ordres de Dieu. — 3° *Dans l'homme*, le feu désigne le zèle ardent, qui anime Élie, Eccli., XLVIII, 1; saint Jean-Baptiste, Joa., V, 35; saint Paul, II Cor., XI, 29; — le malheur, qui ravage comme le feu, Job, XV, 34; XX, 26; Is., I, 30; XXX, 30; Lam., II, 3, etc.; — la maladie qui consume, Judith, XVI, 21; Eccli., VII, 19; — la discorde, Eccli., XXIII, 23; XXVIII, 11, 13; — la guerre, Num., XXI, 28; — les passions ardentes qui sont au cœur de l'homme. Eccli., IX, 9, 11; Job, XXXI, 12; I Cor., VII, 9. — 4° Proverbialement, passer par l'eau et par le feu, c'est courir des périls de toute nature. Ps. LXV (LXVI), 12; Is., XLIII, 2. Avoir devant soi l'eau et le feu, c'est avoir le choix entre des choses contraires, le bien et le mal. Eccli., XV, 17.

H. LESÈTRE.

FEUARDENT François, né à Bayeux vers l'an 1541, mort le 7 janvier 1612. Après avoir étudié les humanités à Coutances, il y embrassa la vie franciscaine, et de là fut envoyé à l'Université de Paris, où ses talents, comme disciple et comme maître, brillèrent du plus grand éclat; puis il parcourut les principales villes de France, prêchant et controversant avec un succès peu commun, jusqu'à ce que, brisé par ses travaux, il se retira à Bayeux afin d'y passer en paix les dernières années de sa vie. Bien qu'il eût été en relations avec les plus grands et les plus savants hommes de son temps, il n'avait jamais voulu accepter aucune dignité ni dans son ordre ni au dehors. Son œuvre imprimée a été très considérable et très variée; les parties qui nous intéressent ici sont les suivantes : 1. *In totius Sacræ Scripturæ Glossam ordinariam et Postillas Lyrani commentarii*. Il avait longtemps travaillé à cet ouvrage, avec l'aide de quelques docteurs de Paris, et il le dédia à Sixte V. L'impression en fut commencée à Lyon et à Venise, et se trouva empêchée par les troubles qui désolaient la France au temps de la Ligue; aussi nos bibliographes ne nous en donnent-ils aucune description. — 2. *In librum Ruth commentarii*, in-8°, Paris, 1582, 1585; Anvers, 1585. — 3. *In librum Esther commentarii præcipue concionatoribus accommodati*, in-8°, Paris, 1585; Cologne, 1594, 1595. — 4. *In Jonam prophetam commentarii, ex veterum Patrum hebræorum, græcorum, latinorum scriptis collecti, et christianis mysteriis ac concionibus aptati*, in-8°, Cologne, 1595. — 5. *In Epistolam ad Romanos*, in-8°, Paris, 1599. — 6. *In Epistolam D. Pauli apostoli ad Philemonem*, Paris, 1587. — 7. *In utramque Epistolam D. Petri*, in-8°, Paris, 1598, 1600 et 1611. — 8. *In D. Jacobi Epistolam*. Cet ouvrage fut d'abord le simple résultat des notes prises par les auditeurs de Feuardent; par la suite, il le revit, compléta et publia. Paris, 1599. — 9. *In D. Judæ Epistolam*, Cologne, 1595. L'auteur prend occasion de ce commentaire pour décrire savamment et comparer les mœurs des hérésiarques de tous les temps. — 10. *Super duo Lucæ prima capita*, in-8°, Paris, 1605. Cet ouvrage est plutôt une suite d'homélies qu'un commentaire proprement dit.

P. APOLLINAIRE.

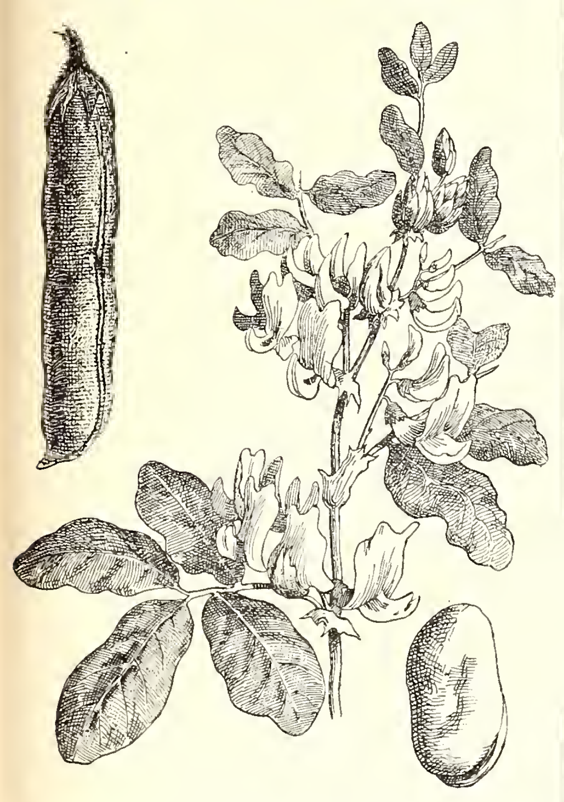
FEUILLE (hébreu : *'âlêh*, de *'âlâh*, « monter, croître, » et une fois *têréf*, la feuille récente, Ezech., XVII, 9; Septante : φύλλον; Vulgate : *folium, frons*), organe du végétal, qui pousse le long des rameaux ou à leur extrémité, est de couleur verte, de mince épaisseur, mais de contours très variables suivant les plantes, et le plus souvent est caduque, c'est-à-dire tombe de l'arbre à la fin de la saison, se dessèche et devient alors facilement le jouet du vent. — 1° La Sainte Écriture mentionne les feuilles de figuier dont Adam et Ève firent leur premier vêtement, Gen., III, 7; la feuille d'olivier que la colombe rapporta dans l'arche, Gen., VIII, 11; les belles feuilles de l'arbre que Nabuchodonosor vit en songe, Dan., IV, 9, 11; les premières feuilles du figuier qui annoncent l'approche de l'été, Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28; les feuillages sous lesquels les Israélites devaient habiter durant la fête des Tabernacles, Lev., XXIII, 40; II Esdr., VIII, 15, et ceux qui servaient d'abris aux cultes idolâtriques, Deut., XII, 2; III Reg., XIV, 23; le feuillage (*'ŏfâ'îm;* Septante : πέτραι; Vulgate : *petræ*, traductions qui supposent en hébreu *kêfîm*) au milieu duquel chantent les oiseaux, Ps. CIII (CIV), 12, etc. Voir BOIS SACRÉ, t. I, col. 1839. — 2° La feuille verte et fixée à la branche est le symbole de la vie et de la prospérité spirituelle. Ps. I, 3; Prov., XI, 28; Jer., XVII, 8; Ezech., XLVII, 12; Apoc., XXII, 2. — 3° La feuille tombée et desséchée est l'image de l'impuissance, Lev., XXVI, 36; Is., LIV, 6; de la faiblesse sans défense, Job, XIII, 25; Eccli., XIV, 16; de l'état misérable dans lequel on tombe par suite de l'orgueil, Eccli., VI, 3, et de l'infidélité à Dieu. Is., I, 30; LXIV, 6; Jer., VIII, 13; Ezech., XVII, 9. Isaïe, XXXIV, 4, dit qu'au jour du jugement les astres tomberont comme les feuilles de la vigne et du figuier. — Sur le figuier qui n'a que des feuilles et point de fruits, Matth., XXI, 19; Marc., XI, 13, voir FIGUIER.

H. LESÈTRE.

FÈVE. Hébreu : *pôl;* Septante : κύαμος; Vulgate : *faba*.

I. DESCRIPTION. — Herbe annuelle, de la famille des Papilionacées, tribu des Viciées, qui se distingue de tous les autres genres voisins par sa tige droite, entièrement dépourvue de vrilles accrochantes, et par ses graines volumineuses, oblongues-comprimées (fig. 652). La plante entière est glabre, simple ou peu rameuse; le rachis des feuilles, terminé en arête sétacée, porte de une à trois paires de folioles elliptiques, entières ou mucronées, avec des stipules basilaires très amples, semi-sagittées

et irrégulièrement dentées. Les fleurs, grandes, blanches ou rosées, avec une large tache noire sur les ailes, sont réunies en grappes courtes et pauciflores à l'aisselle des feuilles supérieures. La gousse, épaisse, renflée-cylindracée, longue de un à deux décimètres, noircissant à la maturité, renferme de trois à cinq graines, tronquées à un bout, du côté du hile, qui est marqué par une tache



652. — Fève, feuilles et fleurs.
A gauche, gousse. — A droite, graine sortie de la gousse.

linéaire, et séparées par de fausses cloisons cellulaires. Le *Faba vulgaris* Mœnch est la seule espèce connue. La spontanéité de cette plante reste douteuse dans toutes les régions où elle a été indiquée, notamment sur les rives méridionales de la mer Caspienne et en Mauritanie. Sans doute la race en eût disparu sans l'intervention de l'homme, qui l'a sauvée par la culture. Elle constitue d'ailleurs l'un des plus anciens légumes, dont on a retrouvé des traces certaines datant de l'âge préhistorique. F. Hy.

II. Exégèse. — L'identification du *pôl* hébreu avec la fève n'a jamais souffert de difficulté : c'est le même mot, *pol, polâ'*, dans les Targums, la Mischna, en arabe, *foul*, et en éthiopien, *fal*, et même en égyptien, , *aour*, ou *wour*, qui équivaut à *four*, *foul*, nom assez fréquent dans les listes d'offrandes funéraires. Les fèves sont mentionnées dans deux endroits seulement de la Bible. — 1° Quand David s'enfuit devant Absalom, les habitants de Mahanaïm l'accueillirent avec empressement et lui offrirent du blé, de l'orge, de la farine, « des fèves, » des lentilles, etc., c'est-à-dire ce qui était nécessaire à sa subsistance dans la détresse où il se trouvait. II Reg., XVII, 28. — 2° Dans les prophéties symboliques d'Ézéchiel, IV, 9, se trouve aussi la mention de la fève. Pour figurer la famine que doivent endurer les habitants de Jérusalem pendant que la ville sera assiégée, le prophète reçoit l'ordre de prendre du froment, de l'orge, « des fèves, » des lentilles, etc., et de s'en faire des pains de vingt sicles, c'est-à-dire de trois cents grammes, pour chacun des jours du siège. L'énumération des aliments va en gradation descendante pour exprimer qu'il en sera ainsi durant ces jours de calamité. Pline, *H. N.*, XVIII, 30, remarque, lui aussi, qu'on faisait parfois du pain avec des fèves; mais plus généralement elles se mangeaient avec de l'huile. La fève est abondamment cultivée en Palestine; il est probable qu'il en a toujours été ainsi. En Égypte, on les semait en octobre ou novembre, et la récolte avait lieu au milieu de février; elle était plus tardive en Palestine. E. Levesque.

FIANÇAILLES, engagement que prennent deux futurs époux de contracter mariage.

I. Les fiançailles chez les Hébreux. — 1° Le mariage était précédé de différents préliminaires. Tout d'abord, les parents entamaient des négociations pour acquérir une épouse à leur fils, et l'affaire se concluait sans même que les deux intéressés se fussent vus. Gen., XXIV, 3; XXXVIII, 6. Plus tard, les rapports qui s'établirent entre les familles, au milieu d'une population plus agglomérée, permirent aux jeunes gens de faire eux-mêmes leur choix. D'après le Talmud, *Taanith*, IV, 5, deux fois l'an, les filles de Jérusalem, vêtues de blanc, allaient danser dans les vignes en répétant : « Jeune homme, vois donc et tâche de bien choisir; ne t'attache pas à la beauté, mais consulte plutôt la famille; car la grâce est mensongère et la beauté vaine. C'est la femme qui craint Dieu qui sera louée. » Mais, même quand il arrêtait lui-même son choix, le jeune homme faisait adresser par ses parents la demande au père de la jeune fille. Jud., XIV, 2. — 2° Ces négociations s'entamaient de manière à permettre l'union des futurs époux à l'âge nubile, dix-huit ans pour les jeunes gens, douze ans pour les jeunes filles, d'après la tradition rabbinique. *Aboth*, V, 21; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 378. Cependant Joram dut se marier à dix-sept ans, IV Reg., VIII, 17, 26; Amon à quinze ans, IV Reg., XXI, 19; XXII, 1; Josias à treize ans, IV Reg., XXII, 1; XXIII, 36; Joakim à dix-sept ans. IV Reg., XXIII, 36; XXIV, 8. On ne peut savoir si l'exemple donné par les familles royales était suivi dans les autres. — 3° Quand le choix de la future épouse était arrêté, le père du jeune homme s'entendait avec les parents de la jeune fille sur le *mohar* à fournir par le premier. Voir Dot, col. 1495-1497. — 4° On demandait alors le consentement de la jeune fille, pour se conformer à l'exemple donné à l'occasion de Rébecca. Gen., XXIV, 57, 58. Puis on concluait la négociation par un contrat verbal, Ezech., XVI, 8; Mal., II, 14, qu'un contrat écrit ne commença à remplacer qu'à l'époque de la captivité. Tob., VII, 16. — 5° Tout étant ainsi réglé de part et d'autre, on célébrait les fiançailles avec une certaine solennité. La Sainte Écriture ne parle pas de la manière dont on procédait pour cette cérémonie. D'après le Talmud, les deux familles se réunissaient en s'adjoignant quelques témoins. Le fiancé remettait à la fiancée, ou à son père, si elle était mineure, un anneau d'or ou quelque autre objet de prix, en disant : « Voici, par cet anneau tu m'es consacrée, selon la loi de Moïse et d'Israël. » *Kidduschin*, I, 1; 5 *b*; 65 *a*. Un festin terminait la fête. Gen., XXIV, 54; XXIX, 22. — 6° La durée des fiançailles était de douze mois, et d'au moins un mois si la fiancée était une veuve. Dans les premiers temps, on n'exigeait que quelques jours d'intervalle entre les fiançailles et le mariage. Gen., XXIV, 55. Le délai beaucoup plus long que l'usage établit par la suite avait pour but, prétendent les docteurs juifs, de laisser à la jeune fille le temps de préparer son trousseau. *Ketuboth*, 5, 2. D'autres raisons plus graves avaient dû sans doute inspirer cette longue préparation au mariage définitif. — 7° Pendant le temps des fiançailles, les deux futurs époux demeuraient chacun dans leur famille. Ils ne communiquaient ensemble que par l'intermédiaire

de l'« ami de l'époux », Joa., III, 29, ou *šôšbên,* qui transmettait les messages réciproques et présidait spécialement à tous les préparatifs des noces. A partir des fiançailles, le jeune homme était dispensé du service militaire, et durant l'année qui précédait et celle qui suivait le mariage, les deux fiancés, tout entiers à la joie, pouvaient éviter de paraître à aucune cérémonie funèbre. — 8° En vertu des fiançailles, les deux époux s'appartenaient aussi légitimement qu'en vertu du mariage même. La mort ou le divorce pouvaient seuls les séparer. *Kidduschin,* I, 1. La fiancée était déjà considérée comme une véritable épouse. Ainsi, quand Jacob réclame Rachel qui lui a été promise et qui lui est fiancée, il demande à Laban *'éṭ-'išti,* « ma femme, » γυναῖκά μου, *uxorem meam.* Gen., XXIX, 21. Plus tard, la loi régla que la jeune fille déjà fiancée, qui se laisserait séduire par un autre que son futur époux, serait punie de mort avec son complice, si le crime avait été commis à proximité des habitations; le séducteur encourait seul la peine si la jeune fille avait été violentée dans les champs, où ses cris ne pouvaient lui attirer aucun secours. Deut., XXII, 23-27. Les docteurs juifs regardaient aussi comme une fiancée infidèle la jeune fille que son époux ne trouvait pas vierge, et qui en conséquence devait être lapidée. Deut., XXII, 20, 21. Enfin, ils jugeaient qu'en vertu de la loi du lévirat, Deut., XXV, 5, le frère du défunt n'avait pas seulement sa veuve, mais même sa fiancée à épouser. Selden, *De uxor. Hebræor.,* Francfort-sur-l'Oder, 1673, I, 12; Munk, *Palestine,* p. 203; Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 155-157. Il est à noter que, même chez les Romains, à partir d'Antonin, les lois contre l'adultère furent appliquées contre les fiancées infidèles, « parce qu'il n'est permis de violer ni le mariage, ni l'espérance du mariage. » *Digest.,* XLVIII, 5, *ad leg. Jul. de adulter.,* XIII, 3. Dans l'esprit des anciens, les fiançailles constituaient donc un contrat aussi inviolable que le mariage lui-même. — 9° Les fiançailles n'ont pas de nom particulier en hébreu, probablement parce qu'on les considérait comme un véritable mariage, au moins quant au caractère définitif de l'engagement. La jeune fille fiancée ou nouvellement mariée était appelée *ne'ârah beṭûlâh,* παῖς παρθένος, *puella virgo,* Deut., XXII, 23; παρθένος νεᾶνις, *adolescentula virgo,* III Reg., I, 2; κοράσιον παρθενικόν, *puella virgo.* Esth., II, 3. Le nom de *kallâh,* « parée, » νύμφη, *sponsa,* était réservé à la fiancée revêtue de tous ses atours pour le jour de ses noces. Is., XLIX, 18; LXI, 10; LXII, 5; Jer., II, 32; VII, 34; XVI, 9; XXV, 10; XXXIII, 11; Cant., IV, 8. Cet état de la fiancée s'appelait *kelûlôṭ,* τελειώσις, *desponsatio.* Jer., II, 2.

II. Les fiançailles de la sainte Vierge et de saint Joseph. — 1° Marie est ἐμνηστευμένη, *desponsata,* à un homme du nom de Joseph, et elle déclare elle-même qu'elle « ne connaît point d'homme ». Luc., I, 27, 34. Comme elle était μνηστευθείσῃ, *desponsata,* à Joseph, avant d'habiter avec lui, il se trouva qu'elle avait conçu du Saint-Esprit; Joseph, qui était juste, ne voulut pas la livrer, δειγματίσαι, *traducere,* mais songea à la renvoyer, ἀπολῦσαι, *dimittere.* Sur l'avis de l'ange, il n'hésita pas cependant à la prendre pour « sa femme », τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, *conjugem suam.* Matth., I, 18, 19, 24. Au moment voulu, Joseph partit pour Bethléhem avec Marie, τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ, *desponsata sibi uxore prægnante.* Luc., II, 5. — 2° Le verbe grec μνηστεύω a habituellement le sens de « désirer », spécialement « rechercher une femme en mariage », Euripide, *Alcest.,* 720; *Iphig. Aul.,* 841, « consentir à un mariage, » Euripide, *Iphig. Aul.,* 847, et au passif « être recherchée en mariage ». Euripide, *Iphig. Taur.,* 208; Isocrate, édit. Baiter-Sauppe, 1839, 215 e. Comme conséquence, ce verbe signifie quelquefois « épouser ». Théocrite, XVIII, 6; XXII, 155. Mais le sens initial et ordinaire est bien celui de « fiancer », comme l'indiquent les dérivés μνηστεία, « recherche en mariage; » μνήστειρα, « fiancée; » μνήστευμα, « fiançailles, » Euripide, *Phenic.,* 583; μνηστήρ, « prétendant; « μνηστύς, » demande en mariage. » *Odys.,* II, 199; XIX, 13, etc. En latin, le verbe *desponso* signifie exclusivement « promettre en mariage, fiancer ». Suétone, *Cæs.,* 1; *Claud.,* 27. Le verbe *despondeo,* plus usité, a la même acception. Plaute, *Pœn.,* V, 3, 37; Cicéron, *De orator.,* I, 56, 239; Ovide, *Metam.,* IX, 715, etc. En disant que la sainte Vierge était μνηστευθείσῃ, *desponsata,* les évangélistes ont donc eu en vue une « promise », une « fiancée », et non une épouse. C'est pour rendre la chose indubitable que saint Luc, I, 27, appelle Marie παρθένος ἐμνηστευμένη, *virgo desponsata,* « vierge fiancée. » — 3° Marie n'étant que fiancée, il est tout naturel que Joseph n'ait pas cohabité avec elle. La cohabitation n'était autorisée par l'usage qu'après les noces. Après ou avant la célébration des noces, Joseph, qui est déjà appelé « son époux », ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, *vir ejus,* Matth., I, 19, s'aperçoit de son état. Il ne veut pas faire à son égard ce que marque le verbe δειγματίσαι, ou παραδειγματίσαι, selon la leçon d'un bon nombre de manuscrits. Ce mot veut dire « donner en exemple », montrer au doigt. Dans Plutarque, *De curiosit.,* 10, édit. Didot, t. III, p. 629, le second verbe signifie « déshonorer ». Le déshonneur aurait lieu si la fiancée soupçonnée était traduite devant les juges, qui lui appliqueraient la sentence dont est frappée l'adultère. Le latin *traducere* veut dire également « exposer à la risée », Suétone, *Tit.,* 8, « flétrir. » Tite-Live, II, XXXVIII, 3; Juvénal, *Sat.,* VIII, 17, etc. Cette dénonciation, si elle avait lieu, n'impliquerait pas le mariage, puisque la loi sur l'adultère vise même la fiancée. Deut., XXII, 23-27. Joseph veut renvoyer, ἀπολῦσαι, *dimittere,* sa fiancée. Matth., I, 19. Ce verbe est celui que les évangélistes emploient à propos du divorce. Matth., V, 32; XIX, 9; Marc., X, 11; Luc., XVI, 18. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, les fiançailles étaient de telle nature, qu'elles ne pouvaient être rompues que par la mort ou le divorce. Ici encore le terme employé n'autorise pas à croire la sainte Vierge mariée plutôt que fiancée. Cf. Fr. Baringius, *De* παραδειγματισμῷ *sponsæ adulteræ,* dans le *Thesaurus* de Hasée et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 97-105. — 4° C'est seulement après la visite de l'ange que saint Joseph prend Marie pour « sa femme », Matth., I, 24, et que celle-ci passe de l'état de fiancée à celui d'épouse. — 5° Saint Luc, II, 5, appelle Marie, même après son mariage, ἐμνηστευμένη αὐτῷ, *desponsata sibi uxore,* « fiancée à lui. » Il est possible que cet évangéliste prenne ici le verbe μνηστεύω dans le sens d'« épouser », qu'il a quelquefois. Il paraît cependant plus probable que saint Luc s'exprime avec une suprême délicatesse, de manière à faire entendre que, si Marie porte dans son sein, elle n'est sous ce rapport particulier que la fiancée de Joseph. La Vulgate ajoute au texte grec le mot « épouse », caractérisant ainsi exactement sa situation vis-à-vis de saint Joseph. Voir Sepp, *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1861, t. I, p. 223; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 42-43; Liagre, *In SS. Matth. et Marc.,* Tournai, 1883, p. 24-25; Fretté, *Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1892, p. 69-74; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. I, p. 47-50.

H. Lesêtre.

FIDÈLE (πιστός, *fidelis*). Ce mot est employé dans l'Écriture comme adjectif et comme substantif. — 1° Comme adjectif, il a le sens classique ordinaire et se dit d'une personne qui se montre digne de la confiance qu'on lui témoigne dans les affaires dont on la charge, Luc., XI, 44, etc.; ou qui accomplit exactement les ordres qu'on lui donne, Matth., XXIV, 46, etc.; ou enfin qui tient ses promesses. I Cor., I, 9, etc. Les Septante et la Vulgate ont généralement rendu par πιστός et *fidelis* le terme hébreu *ne'èmân* et, à cause du sens de ce dernier mot, « fidèle » dans la Bible signifie aussi quelquefois « ferme,

stable ». I Reg., II, 35; Ps. LXXXVIII, 29, etc. Voir FIDÉLITÉ. — 2° Comme substantif, « fidèle » prend un sens nouveau, propre aux écrits des Apôtres; il désigne celui qui a la « foi » et qui fait profession de croire à Jésus-Christ. Act., X, 45; XVI, 1, 15; I Cor., VII, 12-15; XIV, 22; II Cor., VI, 15; Eph., I, 1; Col., I, 2; I Tim., IV, 3, 10, 12; V, 16; VI, 2; Tit., I, 6; I Petr., I, 21; Apoc., XVII, 14. Par suite, ἄπιστοι, *infideles*, signifie ceux qui ne sont pas chrétiens, en opposition aux πιστοί, *fideles*.

FIDÉLITÉ (hébreu : *'ĕmûn*, employé quelquefois au pluriel, ou *'ĕmûnâh*; grec : πίστις, ἀλήθεια), désigne essentiellement la vertu par laquelle un homme tient ses promesses ou accomplit exactement ses devoirs.

Dans l'Écriture, la fidélité s'applique avant tout à l'accomplissement des devoirs envers Dieu. Eccli., XLVIII, 25; Matth., XXV, 21, 23; Luc., XVI, 10. Elle est louée surtout en ceux qui demeurent constants dans l'épreuve. Eccli., XLIV, 21; I Mach., II, 52. Par rapport au prochain, la fidélité consiste en un loyal et constant dévouement aux intérêts d'autrui. Tob., V, 4; X, 6. Elle a pour compagne la discrétion. Prov., XI, 13. La fidélité est particulièrement requise de ceux qui représentent Dieu ou dont les fonctions sont plus élevées : les patriarches, II Esdr., IX, 8; les prêtres, I Reg., II, 35; II Esdr., XIII, 13; Eph., VI, 21; Col., I, 7; I Tim., I, 12; les prophètes, Eccli., XXVI, 18; I Mach., XIV, 41; les rois, I Reg., XXII, 14; II Reg., XI, 38; les administrateurs, Dan., VI, 4; I Mach., VII, 8; Luc., XII, 43; I Cor., IV, 12; les ambassadeurs et les messagers, Prov., XIII, 17; XXV, 13; les témoins, Prov., XIV, 5, 25; Apoc., I, 5; III, 14; les amis, Eccli, VI, 14, 15, 16, surtout dans les temps de tribulation, Eccli., XXII, 29; les serviteurs. Eccli., XXXIII, 31; Matth., XXIV, 45; XXV, 21, 23; Luc., XIX, 17. — La fidélité aux petites choses est donnée comme le gage de la fidélité aux grandes. Luc., XVI, 10. Cette vertu paraît si rare, que, par rapport à un grand nombre d'hommes bons et miséricordieux, il s'en trouve très peu de fidèles. Prov. XX, 6. Aussi l'homme fidèle est-il digne de toute louange. Prov., XXVIII, 20. — La fidélité est attribuée par l'Écriture à Dieu lui-même en ce sens qu'il accomplit toujours ses promesses et que sa parole reçoit toujours son accomplissement. Deut., VII, 9; XXXII, 4; Ps. CXLIV, 13; Is., XLIX, 7; I Cor., I, 9; II Cor., I, 18; I Thess., V, 24; II Thess., III, 3; Hebr., X, 23; I Joa., I, 9. C'est en ce sens qu'on dit de la parole de Dieu qu'elle est fidèle. Ps. XVIII, 8; LXXXVIII, 29; CX, 8. P. RENARD.

FIEL (hébreu : *merêrâh* et *merôrâh*, de *mârar*, « être amer; » Septante : χολή; Vulgate : *fel*), liquide organique, plus communément désigné sous le nom de bile.

I. *Sa nature.* — C'est un liquide légèrement visqueux et très amer, sécrété par le foie des animaux. Le fiel se compose d'acides, d'alcalis et de matières colorantes. Il est jaunâtre chez les herbivores et verdâtre chez les carnivores. Le foie de l'homme le sécrète d'une manière continue à raison de douze à dix-huit cents grammes en vingt-quatre heures. Recueilli par la vésicule biliaire, le fiel se répand dans l'intestin où il est l'agent principal de l'absorption des graisses. Le fiel n'a d'influence pathologique que quand, au lieu de s'écouler dans l'intestin, il est résorbé directement par le foie. Il produit alors dans les téguments une coloration appelée jaunisse et ralentit le mouvement du pouls. — Les anciens regardaient la bile comme l'excitant de la colère, d'où les noms de χολή, Eschyle, *Agam.*, 1645; Aristophane, *Pax*, 66; de *bilis*, Horace, *Od.*, I, XIII, 4; Perse, III, 8, etc.; de *fel*, Virgile, *Æneid.*, VIII, 220; de « chole » dans l'ancien français et de « colère » dans le français actuel, Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1885, t. I, p. 663, pour désigner ce mouvement de l'âme. Cette conception est erronée. Voir FOIE. Dans la Sainte Écriture, l'amertume, le venin, le fiel, représentent des idées connexes et désignent la jalousie envenimée et la colère. Frz. Delitzsch, *System der bibl. Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 268.

II. *Le fiel dans la Sainte Écriture.* — Job parle deux fois du fiel traversé par une flèche et par un glaive. XVI, 13; XX, 25. Il s'agit ici de la vésicule biliaire, que l'arme transperce. La mort s'ensuit, parce que le fer ne peut pénétrer ainsi au milieu de la poitrine sans léser les organes essentiels à la vie. — Dans plusieurs autres passages de l'Ancien Testament où les versions parlent de fiel, Deut., XXIX, 18; XXXII, 32, 33; Ps. LXVIII, 22; Jer., VIII, 14; IX, 15; XXIII, 15; Lam., III, 5, il est question de *rôš*, « venin. » Dans Lam., III, 19, le texte hébreu porte le mot *merôrîm*, « amertumes, » et dans Habac., II, 15, le mot *ḥêmêṯ*, boisson chaude et enivrante. — Au livre de Tobie, VI, 5, 9; XI, 4, 8, 13, le fiel du poisson est présenté comme salutaire pour oindre les yeux malades et les guérir. Le fiel entrait, en effet, dans la composition de certains collyres des anciens. Voir COLLYRE, col. 844. Mais, dans ce passage de Tobie, la vertu curative du fiel, si tant est qu'elle ait jamais existé naturellement, Pline, *H. N.*, XXXII, 4, doit être attribuée totalement à l'intervention directe de l'ange, dépositaire de la puissance de Dieu. C'est un spécifique du même ordre que la fumée qui provient du cœur du poisson mis sur des charbons. Tob., VI, 9. Il n'agit que quand Dieu lui communique surnaturellement l'efficacité. Peut-être même faut-il croire que l'ange a fait intervenir ces éléments matériels uniquement pour dissimuler sa présence et son pouvoir. — D'après saint Matthieu, XXVII, 34, du fiel est mêlé au vin qu'on offre à Notre-Seigneur avant de le crucifier. Le mot « fiel » n'est employé ici par l'évangéliste que dans un sens large, pour désigner une substance très amère, que saint Marc, XV, 23, appelle de la myrrhe. Saint Matthieu s'est sans doute référé au passage du Psaume LXVIII (LXIX), 22 : « Ils mettent du *rôš* (χολήν, *fel*) dans ma nourriture, et ils m'abreuvent de vinaigre. » Voir MYRRHE. — Dans la parole de saint Pierre à Simon le Magicien : « Je te vois [aller] dans le fiel de l'amertume, εἰς χολὴν πικρίας, *in felle amaritudinis*, » Act., VIII, 23, c'est-à-dire dans le fiel le plus amer, le fiel désigne la malice envieuse et acharnée. H. LESÊTRE.

1. FIENTE. Voir EXCRÉMENTS, col. 2134.

2. FIENTE DE PIGEON. IV Reg., VI, 25. Voir COLOMBE, 3°, 6, col. 849.

FIÈVRE, « état maladif caractérisé par l'accélération du pouls et une augmentation de la chaleur animale. » Littré et Robin, *Dictionnaire de médecine*, 1873, p. 609. C'est le dernier trait qui avait frappé, et avec raison, les anciens, Hébreux, Grecs, Latins; d'où les noms qu'ils ont donnés à la fièvre et qui dérivent tous d'une racine exprimant la chaleur.

I. NOMS. — La fièvre est désignée en hébreu par trois termes différents. — 1° קַדַּחַת, *qaddaḥaṯ*, du verbe *qâdaḥ*, « enflammer, » signifie une « fièvre violente ». Lev., XXVI, 16; Deut., XXVIII, 22 (Septante : ἴκτηρ, Lev., XXVI, 16; πυρετός, Deut., XXVIII, 22; Vulgate : *ardor*, dans le premier passage; *febris*, dans le second). — 2° דַּלֶּקֶת, *dallèqèṯ*, de *dâlaq*, « brûler, » employé seulement Deut., XXVIII, 22, signifie aussi une « forte fièvre » (Septante : ῥῖγος, à cause des frissons de froid que donne la fièvre; Vulgate : *frigus*). — 3° חַרְחֻר, *ḥarḥur*, de *ḥârar*, « être chaud, brûler, » ne se lit également qu'une fois dans le même passage du Deutéronome, XXVIII, 22, et veut dire aussi « ce qui brûle, la fièvre » (Septante : ἐρεθισμός, mot qui s'entend proprement d'une « irritation ou excitation physique », et qui s'applique ici à l'irritation que cause la fièvre; Vulgate : *ardor*). — Il est impossible de déterminer la différence qui pouvait exister entre les trois mots *qaddaḥaṯ*, *dallèqèṯ* et *ḥarḥur*. Voir R. J. Wunderbar, *Biblisch-talmudische Medicin*, in-8°,

Riga, 1850-1860, part. IV, p. 43. — 4° Dans le Nouveau Testament grec, la fièvre est appelée πυρετός, de πῦρ, « feu. » La Vulgate traduit πυρετός par *febris,* qui vient de *fervere*, « bouillir. »

II. La fièvre dans l'Écriture. — Elle a toujours été très commune en Orient. La fièvre intermittente en particulier y sévit ordinairement au mois d'octobre, et aussi au mois de mars après la saison des pluies, surtout dans les bas-fonds et dans les endroits marécageux. Voir P. Pruner, *Krankeiten des Orients,* in-8°, Erlangen, 1847, p. 358-362; T. Tobler, *Nazareth in Palästina,* in-12, Berlin, 1868, p. 267-268, et surtout Al. Russell, *The Natural History of Aleppo,* 2e édit., 2 in-4°, Londres, 1794, t. II, p. 298-303. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit fait mention de la fièvre dans nos Livres Saints. Mais dans aucun endroit, excepté Act., XXVIII, 8, ils ne nous donnent de description suffisamment détaillée pour en préciser le caractère.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — Il n'y est parlé d'aucun cas spécial de fièvre. — 1. Elle n'est nommée que d'une manière générale, dans deux passages du Pentateuque où Dieu menace de châtiments corporels et de maladies les violateurs de sa loi, tandis qu'il avait promis la santé, Exod., XV, 26; XXIII, 25, à ceux qui l'observeraient fidèlement. Nous lisons dans le Lévitique, XXVI, 16: « Voici ce que je ferai : je ferai venir sur vous la terreur, la consomption et la fièvre (*haq-qaddaḥaṭ*), qui consumeront vos yeux et rendront votre vie languissante. » Et dans le Deutéronome, XXVIII, 22 : « Jéhovah te frappera de consomption, de *qaddaḥaṭ*, de *dallêqêṭ* et de *ḥarḥur.* » — 2. Certains commentateurs ont cru que le mot *rěšéf,* qui signifie « la flamme », « la foudre, » et aussi « oiseau », Job, XXXIX, 27 (30); cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1314, signifiait aussi « la fièvre » dans Deut., XXXII, 24, et Hab., III, 5. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1314. On l'entend plus communément dans ces deux passages d'une épidémie ou d'une peste contagieuse. La paraphrase chaldaïque, les Septante et la Vulgate traduisent par « oiseaux » dans le Deutéronome, XXXII, 24. Il s'agit, dans cet endroit, comme Deut., XXVIII, 22, des châtiments que Dieu réserve à ceux qui violent sa loi. L'hébreu dit : « ils seront dévorés par une épidémie ; » le chaldéen, le grec et le latin : « ils seront dévorés par les oiseaux. » — Dans Hab., III, 5, les Septante traduisent εἰς πεδία, « dans la campagne, » en dénaturant complètement le sens du verset. Le prophète, rappelant la manière dont le Seigneur a châtié, lors de la sortie d'Égypte, les ennemis de son peuple, montre les instruments de ses vengeances, qu'il personnifie, *débér,* « la peste, » et *rěšéf,* « l'épidémie, la contagion, » marchant, la première devant Dieu, la seconde à sa suite (et non pas *ante*, « en avant, » comme porte la Vulgate), pour exécuter ses jugements. Saint Jérôme rend le sens général du verset, dans la Vulgate; mais il traduit inexactement *rěšéf* par *diabolus*, « le diable, » parce que « Réseph, dit-il, est le nom d'un prince des démons, d'après les traditions des Hébreux,... celui-là même qui parla à Ève dans le paradis terrestre sous la forme d'un serpent ». C'est ainsi qu'il explique sa traduction, *In Hab.*, III, 5, t. XXV, col. 1314; mais les fables rabbiniques qu'il rapporte sont loin de la justifier, et elle n'est pas fondée. — 3. Nous lisons dans l'Ecclésiastique, XL, 32: « La mendicité a des charmes dans la bouche de l'insensé (grec : de l'impudent), mais un feu (πῦρ, *ignis*) brûle dans ses entrailles. » Le texte original hébreu découvert en 1897 porte :

לאיש עוז נפש תמתיק שאלה
ובקרבו תבער כמו אש

La mendicité est agréable à l'homme affamé,
Mais dans ses entrailles brûle comme un feu.

Une variante porte כאש בוערת, *ke'êš bô'êreṭ*, « comme un feu dévorant. » A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, 1897, p. 8. Quelques interprètes ont vu à tort la fièvre dans ce « feu » qui brûle les entrailles; il s'agit du tourment de la faim. — 4. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 5, nous apprend qu'Alexandre Jannée, prince des Juifs, de la famille des Machabées, souffrit pendant trois ans d'une fièvre quarte (τεταρταίῳ πυρετῷ).

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Nous y trouvons trois cas de fièvres miraculeusement guéries. — 1. Notre-Seigneur guérit la belle-mère de saint Pierre. Les trois synoptiques nous racontent ce prodige. Matth., VIII, 14-15; Marc., I, 29-31; Luc., IV, 38-39. Elle était πυρέσσουσα, *febricitans,* et retenue dans son lit par une maladie que les trois Évangélistes appellent πυρετός, *febris.* Jésus commanda à la fièvre, prit la malade par la main, et elle se leva aussitôt et servit à table le Seigneur et ses Apôtres. Saint Luc, qui était médecin, ajoute au mot πυρετός l'épithète de μέγας, « grande. » Comme les médecins anciens distinguaient τὸν μέγαν τε καὶ μικρὸν πυρετόν, « la grande et la petite fièvre, » ainsi que s'exprime Galien, *De different. febr.*, I, 1, *Opera,* édit. Kühn, t. VII, 1824, p. 275 (cf. J. J. Wetstein, *Novum Testamentum græce, in Luc.,* IV, 38, t. I, Amsterdam, 1751, p. 684), certains commentateurs ont pensé que saint Luc avait voulu marquer par là l'espèce de fièvre dont souffrait la belle-mère de saint Pierre et y ont vu une preuve des connaissances médicales de cet Évangéliste. Quoi qu'il en soit de ce point, cet événement se passait à Capharnaüm, sur les bords du lac de Tibériade. C'est une région particulièrement fiévreuse. « Les fièvres malignes, dit Thompson, *The Land and the Book,* in-8°, Londres, 1876, p. 356, y sont encore dominantes, surtout en été et en automne; elles sont dues sans doute à la chaleur extrême de ces plaines marécageuses. » — 2. Le second cas de guérison de fièvre opéré par Notre-Seigneur eut lieu également en faveur d'un malade de Capharnaüm. Un officier royal de cette ville dont le fils était malade, ayant appris que Jésus était à Cana de Galilée, se rendit auprès de lui et obtint par ses prières et par sa foi le rétablissement de la santé de son enfant. Il partit sur l'assurance que lui en donna le Sauveur, et à son retour ses serviteurs lui apprirent que « la fièvre avait quitté le malade à l'heure même où lui avait été annoncée la guérison ». Joa., IV, 46-54. L'Évangéliste ne nous donne aucun détail sur la nature du mal. — 3. Les Actes, XXVIII, 8, nous racontent une troisième guérison opérée par saint Paul en faveur du père de Publius, Premier (c'est-à-dire chef) de l'île de Malte. L'Apôtre le guérit tout à la fois de la dysenterie et des fièvres qui l'accompagnaient. Voir Dysenterie, col. 1518.

III. Remèdes contre la fièvre. — Nous n'avons dans l'Écriture aucune indication sur les remèdes naturels qu'on employait pour combattre la fièvre en Palestine. Mais le Talmud nous renseigne sur ce sujet et sur les recettes dont on faisait usage chez les Juifs vers le commencement de notre ère. Les remèdes qu'on employait étaient la plupart superstitieux ou magiques. Ils consistent, par exemple (contre la fièvre quotidienne), à porter suspendu au cou avec un cordon de cheveux une pièce neuve de monnaie blanche et le même poids d'eau salée (*Sabbath*, 66), ou bien une grosse fourmi chargée de son fardeau, prise dans un carrefour, et enfermée dans un petit tuyau de cuivre scellé de soixante sceaux, etc. (*ibid.*). Un autre remède, c'est de puiser dans un ruisseau, en prononçant certaines paroles, un peu d'eau avec un vase de terre neuf, qu'on fait tourner sept fois autour de la tête et qu'on jette ensuite derrière soi, en disant : « Ruisseau, ruisseau, reprends ton eau, » etc. (*ibid.*). Le traité *Gittin,* 67 *a*, *b*, 70 *a*, donne aussi quelques recettes plus ou moins bizarres, mais parmi lesquelles il y en a de plus rationnelles, telles que boire de l'eau, du vin chaud, se baigner, transpirer, etc. Voir R. J. Wunderbar, *Biblische talmudische Medizin,* part. IV, p. 43-45. Les

Égyptiens vénéraient un dieu de la fièvre, auquel on attribuait la maladie et qu'on chassait par des formules magiques. H. Joachim, *Papyros Ebers*, in-8°, Berlin, 1890, p. 88, 93. En Assyrie, on attribuait également la fièvre à un démon, *Ašakku* (en suméro-accadien, *Idpa*). C'était, d'après Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1874, p. 34 (cf. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, p. 144), l'un des plus forts et des plus redoutés. « L'exécrable Idpa, dit un fragment reproduit dans les *Western Asiatic Inscriptions*, t. IV, pl. 29, 2, agit sur la tête de l'homme. » Fr. Lenormant, *Chaldean Magic*, in-8°, Londres (1877), p. 36. Voir aussi A. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens*, in-12, Paris, 1894, p. 41. Ce sont ces croyances qui avaient amené à se servir de pratiques superstitieuses et de formules magiques pour la guérison de la fièvre et de beaucoup d'autres maladies. Voir MAGIE.

F. VIGOUROUX.

FIGUE, FIGUIER. Hébreu : *ṭeʾênâh*, pour l'arbre et le fruit; Septante : συκῆ, pour l'arbre et le fruit; σῦκον pour le fruit, et συκεών, συκών, pour un lieu planté de figuiers; Vulgate : *ficus* et *ficulnea* pour l'arbre, et *ficus* pour la figue.

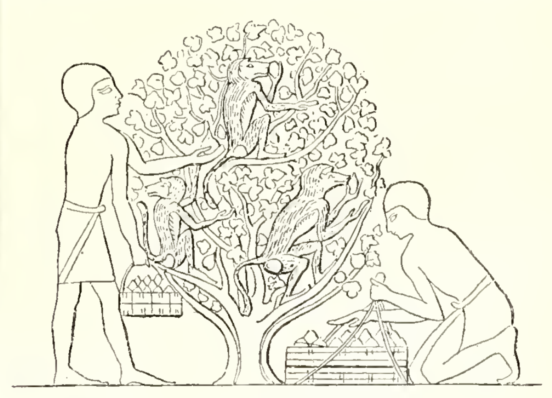
I. DESCRIPTION. — Le figuier est un arbre de la famille des Urticées, tribu des Artocarpées, caractérisé par son



653. — Rameau de figuier; feuilles et fruit. A droite, figue ouverte.

inflorescence incluse dans un rameau raccourci et renflé, formant un réceptacle clos pris vulgairement pour le fruit et nommé la figue. Cette figue reste petite et sèche chez la plupart des espèces répandues en grand nombre dans la région tropicale, mais devient charnue et comestible dans quelques autres habitant la zone tempérée, et que l'on peut rattacher à deux types principaux. — 1° Le figuier commun (*Ficus Carica* L.), spontané aux bords de la Méditerranée et cultivé de temps immémorial dans cette région, d'où il s'est répandu par tous les pays où les hivers sont doux. Le tronc, formé d'un bois mou, se termine par une cime naturellement arrondie; les feuilles, alternes et pétiolées (fig. 653), ont un limbe hérissé de poils rudes en dessus, pubescent en dessous, cordiforme, ovale, plus ou moins profondément incisé, à cinq divisions principales, suivant le mode palmé, rarement indivis. Le bourgeon terminal est protégé par les stipules de la dernière feuille, qui tombent aussitôt que la feuille suivante vient à s'épanouir. Tous les tissus blessés laissent épancher un latex abondant et blanc comme du lait. Les nombreuses variétés du figuier diffèrent entre elles par la découpure du limbe foliaire, mais surtout par la grosseur du réceptacle, qui peut être en outre sessile ou assez longuement pédonculé, globuleux ou plus ordinairement piriforme, et diversement coloré à maturité. — 2° Pour le *Ficus Sycomorus*, voir SYCOMORE. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — *I. ARBRE.* — 1° *Nom et extension.* — Le nom *ṭeʾênâh*, dont l'étymologie est inconnue, semble remonter très haut dans la famille des langues sémitiques; car il se rencontre en phénicien, תין, *ṭin*, comme en arabe, en araméen, *ṭeʾintâʾ*, en assyrien *ṭiṭṭu*. Le sens est sans conteste celui du figuier ou son fruit. Il n'y a qu'au sujet de Gen., III, 7, qu'un petit nombre d'exégètes ont voulu voir dans les feuilles du *ṭeʾênâh*, dont Adam se fit une ceinture, celles du bananier, *Musa paradisiaca*. C'est à cause de la largeur de ses feuilles, et sans doute aussi parce que cet arbre ou son fruit figure souvent dans les monuments assyriens, E. Bonavia, *The Flora of the assyrian monuments*, in-8°, Westminster, 1894, p. 15 à 25, qu'on a songé au bananier. Voir t. I, col. 1426. Mais il n'y a aucune raison sérieuse de s'écarter du sens ordinaire du mot. — Comme le nom, le figuier

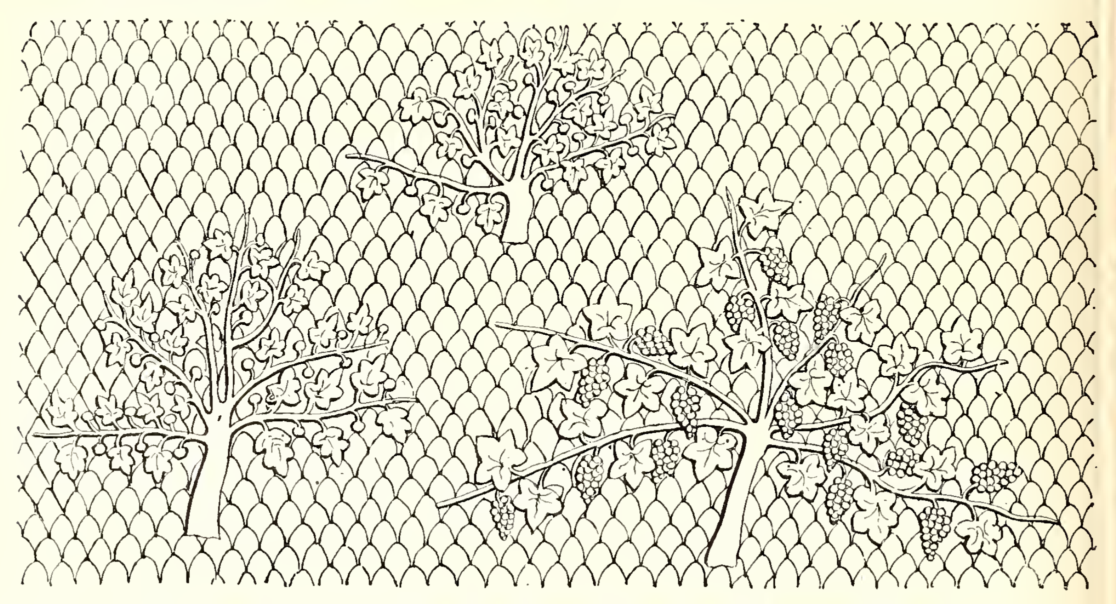


654. — Cueillette des figues en Égypte. XIIe Dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 127.

était répandu dans toute l'Asie occidentale. On le voit figurer sur les monuments assyriens. Layard, *Monuments*, 2e série, pl. 14, 15, 20, 22. Il était également très connu de l'Égypte, où on le nommait *nouhi net dab*, « sycomore à figues. » Une sépulture de Beni-Hassan nous représente la récolte des figues (fig. 654); le fruit, dont on a retrouvé quelques spécimens dans les tombeaux, était employé non seulement comme comestible, ou pour une liqueur de figues, mais servait en médecine. Voir Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 47.

2° *Mention dans la Bible; comparaisons.* — Le figuier était très répandu en Palestine, aussi est-il souvent mentionné dans les textes sacrés. Il était regardé comme un des arbres les plus utiles : c'est pourquoi, dans la description de la Palestine, Deut., VIII, 8, il figure à côté de la vigne, de l'olivier et des grenadiers. De même dans son apologue des arbres qui veulent élire un roi, Joatham leur fait dire au figuier : « Viens régner sur nous. » Mais celui-ci répond : « Est-ce que je puis abandonner ma douceur et mes fruits si suaves pour aller balancer ma tête au-dessus des autres arbres? » Il a quelque chose de plus utile à faire. Jud., IX, 10-11. Le figuier était souvent planté dans la vigne, Luc., XIII, 6, et c'est ainsi qu'on le

voit représenté sur les bas-reliefs de la prise de Lachis par Sennachérib (fig. 655). Layard, *Monuments,* t. II, pl. 14. On le rencontrait même auprès de la plupart des demeures, la vigne mariant ses rameaux à son feuillage. Aussi « habiter sous la vigne et son figuier » était-il devenu une expression proverbiale pour marquer la jouissance paisible des biens, des productions de la terre, représentés par le figuier et la vigne, les meilleurs arbres du pays (fig. 656). III Reg., IV, 25; Mich., IV, 4; I Mach., XIV, 12. C'est pour cela que les prophètes peignent la paix des temps messianiques par cette image, Mich., IV, 4; Zach., III, 10, ou par une autre semblable: chacun mangera de sa vigne et de son figuier. IV Reg., XVIII, 31; Is., XXXVI, 16. De même les deux noms de la vigne et du figuier se trouvent associés dans les promesses de Dieu à Israël: s'il est fidèle, le figuier et la vigne pousseront avec vigueur. Joel, II, 22. C'est également par l'association des deux noms que sont dépeints les ravages de l'invasion, châtiment divin: l'ennemi détruira les vignes et les figuiers, Jer., V, 17; il n'y aura plus de raisins à la vigne ni de figues au figuier, Jer., VIII, 13; le figuier ne fleurira pas et la vigne ne produira rien. Hab., III, 17; cf. Ps. CIV, 33; Ose., II, 14; Joel, I, 7, 12; Agg., II, 19. — Cet arbre, si connu en Israël, est employé dans la littérature sacrée pour marquer d'autres idées, et sert de parabole. Quand le figuier est bien cultivé, il donne du fruit; de là une image des avantages qu'assure la fidélité pour le serviteur à l'égard de son maître. Prov., XXVII, 18. Quand le figuier pousse ses premiers fruits, c'est le signe du printemps, Cant., II, 13; quand il se couvre de feuilles, c'est l'annonce de l'été. Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28; Luc., XXI, 29. C'est un figuier, planté dans la vigne et stérile malgré les soins du vigneron, qui sert de parabole au Sauveur pour exprimer l'inutilité de ses efforts auprès d'Israël. Luc., XIII, 6-9. C'est encore un figuier, auquel il espérait trouver du fruit, qu'il maudit pour donner par une parabole en action une leçon à ses Apôtres dans la dernière semaine de sa vie. Matth., XXI, 19-20; Marc., XI, 13. Ce n'était pas la saison des figues, remarque le dernier Évangéliste. De là, on s'est demandé pourquoi le divin Maître le maudit. On sait que le figuier émet ses fruits avant de produire son feuillage. Pline, *H. N.,* XVI, 49. Comme cet arbre était couvert de feuilles vers le temps de Pâques, il semblait qu'un arbre si précoce dût avoir au moins quelques figues printanières, *bikkurâh.* Mais il n'avait qu'une apparence trompeuse. Le Sauveur, en le maudissant, veut donner à ses Apôtres un enseignement moral. W. M. Thomson, *The Land and the Book,* in-8°, Londres, 1885, p. 349.



655. — Figuiers et vigne, aux environs de Lachis. British Museum. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 22.

II. FRUIT. — 1° *Noms.* — Le nom du fruit n'est pas habituellement différent de celui de l'arbre; cependant quand ils se rencontrent dans la même phrase, on trouve le nom de la figue au pluriel, *ṭe'ênim.* Jer., VIII, 13. Pour désigner les premières figues, qui mûrissent à la fin du printemps ou au commencement de l'été, les Hébreux emploient souvent un nom particulier, *bikkûrâh* (de *bâkar,* « venir le premier »), « la précoce, » Is., XXVIII, 4; Mich., VII, 1; Ose., IX, 10; cf. Jer., XXIV, 2, mot que les Septante rendent par σῦκον, et la Vulgate par *temporaneum,* dans Ose., IX, 10; πρωτόγονα et *præcoquas ficus,* dans Mich., VII, 1; πρόδρομος σύκου et *temporaneum,* dans Is., XXVIII, 4. La figue verte qui n'a pas mûri et est restée suspendue à l'arbre durant l'hiver se dit *pag,* Cant., II, 13 (Septante: ὄλυνθοι; Vulgate: *ficus*). Ce mot entre dans la composition du nom d'un village situé sur le mont des Oliviers, Bethphagé, Βηθφαγή, « maison des figues vertes. » Voir t. I, col. 1706. Quant au mot *debêlâh* (Septante: παλάθη), il ne désigne pas une espèce de figues, mais une masse ou un gâteau de figues sèches. I Reg., XXV, 18; XXX, 12; IV Reg., XX, 7; I Par., XII, 40. Cf. P. de Lagarde, *Ueber die semitischen Namen des Feigenbaumes und der Feige,* dans les *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 3 décembre 1881; J. Halévy, *Mélanges de critique,* XI, in-8°, Paris, 1883, p. 197-203; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 390-392.

2° *Mention dans l'Écriture et usages.* — En Orient, la figue entre comme partie importante dans la nourriture quotidienne. Aussi les Hébreux dans le désert de Cadès regrettent l'Égypte en face de ces lieux arides, qui ne produisent ni figues, ni grenades, ni raisins. Num., XX, 5. Pour marquer la fertilité de la Terre Promise, les espions d'Israël qui pénétrèrent dans la vallée d'Escol, au nord d'Hébron, en rapportèrent du raisin, des grenades et des figues. Cf. Deut., VIII, 8. Après la captivité, le commerce en apportait à Jérusalem, non seulement des

diverses parties du pays, mais même jusque de Tyr. Néhémie ne put voir sans peine des marchands tyriens apporter leurs denrées à Jérusalem le jour du sabbat, et y entrer avec leurs ânes chargés de vin, de raisins et de figues; il fit cesser cette violation du jour du Seigneur. II Esdr., XIII, 15. Dans II Esdr., II, 13, où le texte massorétique porte *'Ên ṭannîm,* « la Fontaine du Dragon, » les Septante ont συκῶν, ce qui suppose la leçon *ṭe'ênim* ou *ṭe'ênin,* « la Fontaine des Figues. » — La figue était encore employée en Israël pour les médicaments. Ainsi on faisait une sorte de cataplasme avec des figues pressées et on l'appliquait à des anthrax. IV Reg., XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Les anciens s'en servaient pour traiter les abcès, les ulcères. S. Jérôme, *In Is.*, XXXVIII, 21, t. XXIV, col. 396. — Un fruit si connu devait nécessairement entrer dans les images, comparaisons, proverbes courants. Les défenses de Ninive, dit Nahum, III, 12, n'opposeront pas plus de résistance à l'ennemi que les figues mûres, qui tombent, quand on secoue l'arbre, dans la main de qui veut les manger. — Michée, VII, 1, 2, se plaint de ce qu'il a en vain cherché des figues précoces, fruit d'autant meilleur qu'il est encore rare; mais son désir est inutile, le temps est passé, et il n'y a plus en Israël d'homme probe et dévoué au Seigneur. — Dans l'allégorie des deux corbeilles de figues, Jérémie, XXIV, 1-8, représente par les bonnes figues les Juifs captifs à Babylone et convertis au Seigneur, et par les mauvaises Sédécias et le peuple resté en Judée, toujours obstinés à marcher contre la volonté de Dieu. Le Seigneur les rejettera comme on rejette de mauvaises figues. Cf. Jer., XXIX, 17. — Le proverbe qu'emploie Jésus-Christ dans Matth., VII, 16, et Luc., VI, 44, devait être bien connu : On ne cueille pas des figues sur des ronces (Matth.), sur des épines (Luc.). — Saint Jacques, III, 12, en emploie un analogue : Le figuier peut-il produire du raisin et la vigne des figues? — Voir Celsius, *Hierobotanicon,* in-12, Amsterdam, 1748, t. II, p. 368-399.

E. LEVESQUE.

FIGUIER DE BARBARIE. Voir CACTUS, col. 7.

FIGURES DANS L'ÉCRITURE. Voir *Sens figuré,* à l'article SENS DES ÉCRITURES.

1. FIL (hébreu : *ḥûṭ,* etc.; Septante : σπαρτίον; Vulgate : *filum*), petit brin long et délié qu'on tire de l'écorce du chanvre, du lin, ou qu'on forme avec de la laine, etc. Le fil a servi de tout temps à coudre. Le mot *ḥûṭ* signifie « fil » en hébreu et « coudre » en chaldéen (Targum, Gen., III, 7). On se servit sans doute d'abord du fil, qu'on pourrait appeler naturel, de certaines plantes; mais on ne tarda pas à le tordre, pour le façonner et le rendre plus solide, en lui donnant diverses grosseurs et diverses longueurs. On en a trouvé de toute espèce dans les tombeaux de l'Égypte. Le Musée du Louvre (Salle civile, vitrine J) en possède des spécimens de chanvre, de lin et de laine.

1° Le fil (*ḥûṭ*) est mentionné — 1. Dans la Genèse, XIV, 23, dans une locution proverbiale, pour exprimer une chose sans valeur. Abraham dit au roi de Sodome qu'il n'acceptera rien du butin fait sur Chodorlahomor et ses alliés, « ni un fil ni un cordon de chaussure. » — 2. Dans les Juges, le mot « fil » est employé dans le sens métaphorique d'objet fragile, facile à rompre. Lorsque Dalila eut lié Samson endormi avec de grosses cordes pour le livrer aux Philistins, le héros en s'éveillant « les brisa comme un fil ». Jud., XVI, 12. Cf. Is., XXXVIII, 12. — 3. Dans Josué, II, 18, les espions israélites donnent à Rahab, pour le mettre à sa fenêtre, lorsqu'ils entreront dans le pays, *tiqvaṭ ḥûṭ haš-šânî,* « un cordon fait avec des fils de pourpre » (Vulgate : *funiculus;* Septante :



656. — L'habitant de la Palestine à l'ombre de sa vigne et de son figuier. D'après une photographie de M. L. Heidet.

σπαρτίον), pour qu'on reconnaisse sa maison et qu'on l'épargne. — 4. Le mot *ḥûṭ* est employé dans la description des colonnes du Temple de Salomon, I (III) Reg., VII, 15, et Jer., LII, 21, mais la signification en est controversée. D'après les uns, il faut le prendre dans le sens propre : « un fil de douze coudées » mesurait la circonférence des deux colonnes. D'après les autres, dont l'opinion est plus vraisemblable et plus communément adoptée, *ḥûṭ* signifie par métaphore un ornement, en forme de filet ou de cordon, qui faisait le tour de la colonne et avait douze coudées de longueur. Voir les filets des colonnes égyptiennes reproduites à l'article COLONNES DU TEMPLE DE JÉRUSALEM, col. 856. — 5. L'Ecclésiaste, IV, 12, compare deux amis qui se soutiennent mutuellement à un *ḥûṭ ham-mešullâš* (Septante : τὸ σπαρτίον ἔντριτον; Vulgate : *funiculus triplex*) ou cordon à triple fil qui ne se rompt pas facilement. — 6. Le Cantique, IV, 3, dit que les lèvres de l'épouse sont comme *ḥûṭ haš-šânî*, « un fil de pourpre » (Septante : σπαρτίον; Vulgate : *vitta coccinea*). — Outre le mot *ḥûṭ*, qui désigne simplement le fil, il existe en hébreu quelques autres mots qui désignent des espèces particulières de fils.

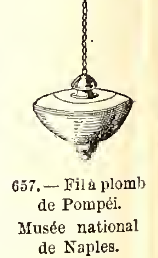
2° Le fil tordu s'appelait en hébreu *gâdîl*, mot qui n'est employé qu'au pluriel *gedîlîm*. — 1. Il se dit dans le Deutéronome, XXII, 12, de glands ou touffes formées de fils coupés : « Tu te feras, dit Moïse aux Israélites, des *gedîlîm* aux quatre coins du vêtement dont tu te couvres » (Septante : στρεπτά; Vulgate : *funiculos in fimbriis*). Num., XV, 38-39, ces houppes de fils sont appelées *ṣîṣiṭ* et sont destinées à rappeler aux Israélites les commandements de Dieu. Dans ce passage, il est prescrit d'attacher au *ṣîṣiṭ* « un fil de pourpre violette » (*peṭîl* [voir le 3°] *ṭekêlêṭ*) pour frapper davantage le regard. Voir FRANGE. — 2. Par métaphore, *gedîlîm* signifie I (III) Reg., VII, 17, les « festons » qui ornent les chapiteaux des colonnes du Temple de Jérusalem, *gedîlîm maʿăšêh šaršerôṭ*, littéralement « des fils (ou cordons), œuvre (en forme de) chaînes ». (Non traduit dans les Septante; Vulgate : *in modum... catenarum*.)

3° Le fil s'appelle aussi en hébreu *pâṭîl*, de la racine *pâṭal*, « tordre. » — 1. Il se dit, Exod., XXXIX, 3, des fils d'or dont on se servit pour brocher des étoffes précieuses (Vulgate : *fila*). Les Septante expliquent qu'on découpa les lames d'or comme des cheveux pour en former ces fils : Καὶ ἐτμήθη τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τρίχες. — Ordinairement le mot *pâṭîl* signifie un ensemble de fils, un cordon. — 2. Gen., XXXVIII, 18, 25, c'est le cordon auquel est suspendu le sceau de Juda (Septante et Vulgate, inexactement : ὁρμίσκος, *armilla*). Ce sceau devait avoir la forme d'un petit cylindre, comme les cylindres-sceaux qu'on a trouvés en si grand nombre en Assyrie et en Chaldée; ils sont percés dans le sens de leur longueur d'un trou dans lequel on passait un cordon pour les attacher. Voir SCEAU. — 3. Exod., XXVIII, 28, 37; XXXIX, 21, le *peṭîl ṭekêlêṭ* est le cordon de pourpre violette (Vulgate : *vitta hyacinthina*) qui sert à attacher les anneaux du rational ou pectoral aux anneaux de l'éphod (la Vulgate, Exod., XXXIX, 21, a abrégé le texte hébreu). — 4. Exod., XXXIX, 31 (Vulgate, 30), le *peṭîl ṭekêlêṭ* ou *vitta hyacinthina* tient fixée sur la tiare d'Aaron la lame d'or sur laquelle sont gravés les mots « Consacré à Jéhovah ». — 5. Num., XV, 38, le *peṭîl ṭekêlêṭ*, *vitta hyacinthina*, est attaché au *ṣîṣiṭ* (voir plus haut). — 6. Num., XIX, 15, *pâṭîl* désigne le cordon avec lequel le couvercle d'un vase est attaché (Vulgate : *ligatura*). — 7. Dans les Juges, XVI, 9, les sept cordes neuves avec lesquelles Dalila avait fait lier Samson et qu'il brisa sans effort sont comparées à un *peṭîl han-neʿôreṭ*, à un « cordon (Vulgate : *filum*) d'étoupes ». — 8. Dans Ézéchiel, XL, 3, le *peṭîl pišṭîm* (Vulgate : *funiculus lineus*) est un cordeau de lin qui sert à mesurer.

4° Le mot *'êṭûn* désigne un fil de lin très fin, comme on le filait en Égypte. On s'en servait pour faire de belle couvertures de lit, *ḥăṭûbôṭ 'êṭûn Miṣraïm*, dont il est question dans les Proverbes, VII, 16. (Septante : ἀμφιτάποις... τοῖς ἀπ' Αἰγύπτου; Vulgate : *tapetibus pictis ex Ægypto*.) Le mot *'êṭûn* peut signifier l'étoffe même, faite avec le fin lin d'Égypte. Cf. le grec ὀθόνη.

5° Enfin les fils avec lesquels l'araignée tisse sa toile sont appelés en hébreu *qûrîm*. Is., LIX, 5, 6. (Septante : ἱστός; Vulgate : *telæ*). — Sur la manière dont on fabriquait le fil, voir FILEUSE, FUSEAU. F. VIGOUROUX.

2. FIL A PLOMB, instrument consistant en un morceau de plomb suspendu à un fil et servant à vérifier si un objet est placé verticalement (voir ÉQUERRE, fig. 598, col. 1902). Il a été connu dès une haute antiquité. Pline, *H. N.*, VII, 56, 198, édit. Teubner, 1870, t. II, p. 50, en attribue l'invention à Dédale. On en a trouvé de nombreux spécimens anciens, en particulier à Pompéi, dans la boutique d'un maçon (fig. 657). Voir D. Monaco, *Les monuments du Musée national de Naples*, in-f°, Naples, 1879, pl. 134, *d*. Le fil à plomb porte plusieurs noms dans l'Écriture. — 1° Il est appelé dans Amos, VII, 7-8, *'ănâk*, mot qui signifie proprement « plomb », et par extension « fil à plomb » dans ce passage du prophète, d'après l'explication commune des interprètes modernes. Gesenius, *Thesaurus*, p. 125. « Jéhovah, dit Amos, me fit voir (cette vision) : Adonaï se tenait sur un mur [fait] au fil à plomb (*'ănâk;* Septante : ἀδάμας, « diamant; » Vulgate : *trulla*, « truelle »), et dans sa main était un fil à plomb. Et Jéhovah me dit : Que vois-tu, Amos? Et je lui répondis : Un fil à plomb. Et Adonaï me dit : Voici que je vais mettre le fil à plomb au milieu de mon peuple, et je ne l'épargnerai plus, » c'est-à-dire, je ne lui pardonnerai plus aucune irrégularité, aucune faute, de même que le maçon, qui vérifie avec le fil à plomb la muraille qu'il construit, n'y souffre aucun creux n'y aucune proéminence. *Structuram... ad perpendiculum respondere oportet*, dit Pline, *H. N.*, XXXVI, 51, 172, édit. Teubner, 1897, t. V, p. 369. — 2° Une image analogue se retrouve dans II (IV) Reg., XXI, 13. Les prophètes, du temps de Manassé, à cause des prévarications de ce roi de Juda, font entendre les menaces suivantes, en parlant au nom de Jéhovah : « J'étendrai sur Jérusalem le cordeau de Samarie et le poids (*mišqôlêṭ*; Septante : τὸ στάθμιον; Vulgate : *pondus*) de la maison d'Achab. » Ce qui revient à dire : Je me servirai des rois de Samarie pour châtier tout ce qui n'est pas conforme à la règle dans Jérusalem. La même expression se lit avec une simple différence de vocalisation, dans un sens à peu près semblable, Is., XXVIII, 17 : « Je rendrai le jugement au cordeau et la justice au poids (hébreu : *mišqêlêṭ;* Septante : σταθμούς; Vulgate : *mensura*). » Dans ces deux passages, certains hébraïsants, Gesenius, *Thesaurus*, p. 1476, croient que *mišqôlêṭ* et *mišqêlêṭ* signifient « fil à plomb », parce que le plomb qui est attaché au fil est « un poids » qui fait tomber verticalement le fil; d'autres rendent simplement ce terme par l'expression plus générale de « poids ». — 3° Le fil à plomb est plus clairement désigné dans un passage de Zacharie, IV, 10, où le prophète nous représente Zorobabel tenant à la main *'ébên bedil* (λίθον τὸν κασσιτέρινον, *lapidem stanneum*), « une pierre (poids) d'étain, » pendant qu'il s'occupe à la reconstruction du temple de Jérusalem. Le mot *'ébên* signifiait en hébreu « pierre » et « poids », parce



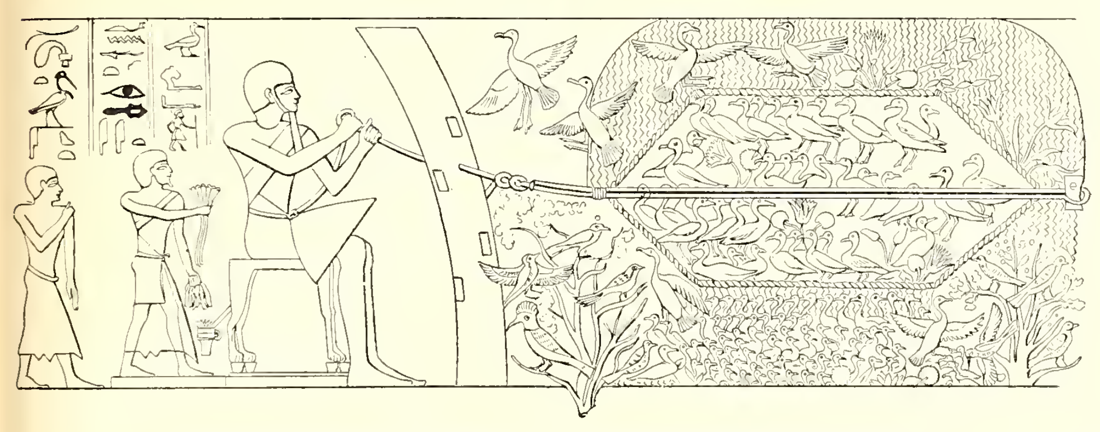
657. — Fil à plomb de Pompéi. Musée national de Naples.

qu'on se servait de pierres comme poids. Il doit désigner ici le poids ou morceau d'étain (employé au lieu de plomb), attaché au fil à niveau pour mesurer dont se servent est architectes, les maçons et les charpentiers. — 4° Le mot *'ébén* paraît bien signifier aussi « fil à plomb » dans Isaïe, XXXIV, 11, où le prophète peint la désolation par la même image que IV Reg., XXI, 13, et la Vulgate a bien rendu le sens en traduisant par *perpendiculum,* « fil à plomb, » à la suite du Targumiste (Les Septante traduisent : σπαρτίον γεωμετρίας). — 5° Saint Jérôme a aussi employé le mot *perpendiculum* dans sa traduction de Zacharie, I, 16 : *Perpendiculum extendetur super Jerusalem.* Il traduit ainsi le mot *qâv* ou *qévéh;* mais *qâv* signifie « cordeau à mesurer », non fil à plomb.

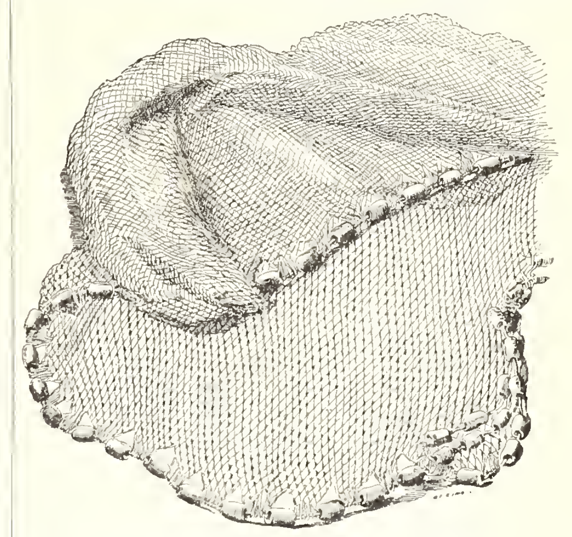
F. VIGOUROUX.

FILET, réseau fabriqué avec de la corde assez légère et disposé en forme d'engin pour prendre des oiseaux, des quadrupèdes ou des poissons.

I. *Filet de l'oiseleur.* — Il a en hébreu différents noms, accusant probablement différentes formes qu'il n'est guère possible de décrire. — 1° *Réšét,* de *yâraš,* « prendre; » Septante : δίκτυον, παγίς; Vulgate : *rete.* On tend ce filet et l'on pose dessus un appât; l'oiseau vient, ne fait pas attention au filet, et en se précipitant sur l'appât se fait emprisonner dans les mailles. Prov., I, 17. — 2° *Paḥ;* Septante : παγίς; Vulgate : *laqueus.* Ce filet est disposé sur le chemin. Ose., IX, 8. L'oiseau s'y jette sans se douter du péril. Prov., VII, 23. L'engin cache un piège qui le met en mouvement, et, quand il s'élève de terre, c'est qu'il y a quelque chose de pris. Am., III, 5. Ces paroles du prophète donnent l'idée d'un filet formé de deux parties fixées à des armatures qui se redressent verticalement, quand le ressort qui les retient horizontalement a été dérangé par l'oiseau ou quand l'oiseleur les a mises en mouvement. Celui-ci se trouve pris entre les mailles des deux parties du filet qui se rejoignent. Un passant peut avoir pitié du prisonnier et le délivrer. Ps. XCI (XC), 3. D'autres fois le filet peut être rompu par l'oiseau, et aussitôt celui-ci s'échappe. Ps. CXXIV (CXXIII), 7. On voit, dans la scène de chasse représentée fig. 658 (voir aussi CHASSE, fig. 217, col. 618), des filets qu'un oiseleur égyptien caché derrière un abri, met en mouvement quand les oiseaux se sont placés dessus. Ces filets, d'assez grande dimension, sont montés sur des cadres en bois qui s'ouvrent en deux par le milieu au moyen d'une charnière. L'engin est attaché à un pieu par une corde assez courte, et une longue corde, tenue à distance par plusieurs hommes, peut se tirer et faire rejoindre brusquement les deux moitiés du filet. La manœuvre est assez aisée à comprendre. Les Égyptiens plaçaient l'appareil sur l'eau, y déposaient du grain, et quand les oiseaux s'y pressaient, ils tiraient de loin la longue corde et enfermaient un grand nombre de volatiles.

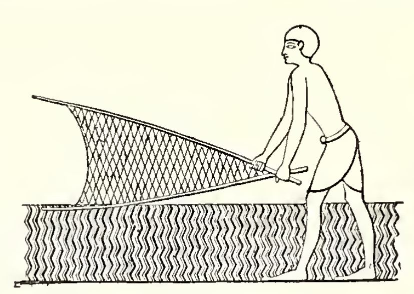

658. — Filet égyptien pour la chasse aux oiseaux aquatiques. Beni-Hassan. XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 130.

II. *Filet du chasseur.* — Le chasseur hébreu disposait de plusieurs sortes de filets pour prendre le gibier. Les deux premiers ont le même nom que ceux de l'oiseleur. — 1° Le *réšét* du chasseur est ordinairement un filet que l'on étend sur le passage des animaux. Ps. LVII (LVI), 7. On en dissimule la vue au moyen de terre ou de feuillages; le pied s'y prend, Ps. IX, 16, et le chasseur qui est caché à quelque distance tire une corde et fait tomber sa proie, Lam., I, 13, qui est alors prise dans les mailles de l'engin. D'autres fois, le filet joue de lui-même, sans que le chasseur ait à le surveiller; la proie est enfermée, mais un passant peut la dégager. Ps. XXXI (XXX), 5. Dans Ézéchiel, XII, 13; XVII, 20; XIX, 8; XXXII, 3, le *réšét* paraît être un filet qui s'abat; une fosse a été


659. — Filet de pêche égyptien. Musée du Louvre.

creusée, puis recouverte de branchages; l'animal y tombe et le filet l'enferme. On se servait particulièrement de ce procédé pour capturer le lion. Cf. Tristram, *The*

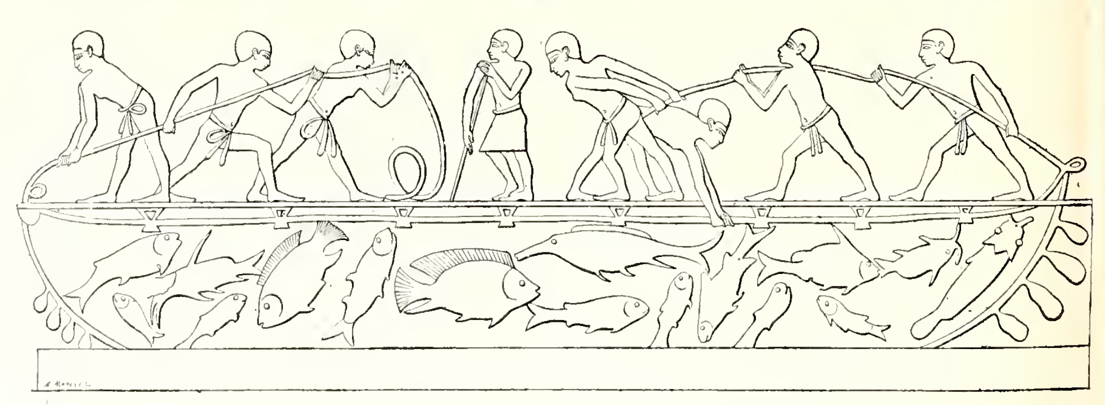
natural history of the Bible, Londres, 1889, p. 118. — 2° Le *paḥ* est aussi un filet de chasse tendu sur le sol, Jer., XVIII, 22; Ps. CXIX (CXVIII), 10, dans les sentiers par où passe l'animal dont on veut s'emparer. Prov., XXII, 5; Ps. CXL (CXXXIX), 6; CXLII (CXLI), 4. Le filet saisit la proie qui met le pied sur lui. Job, XVIII, 9; Ps. CXLI (CXL), 9. L'auteur du Psaume LXIX (LXVIII), 23, souhaite que la table des méchants devienne pour eux un *paḥ*. La table, en effet, est étendue horizontalement comme un filet, et les mets servis sont comme des appâts. — 3° Le *mikmôr*, de *kâmar*, « tresser, » est un filet dans lequel le cerf est pris, Vulgate : *illaqueatus* (Septante : ἡμίεφθος, « à moitié cuit »), Is., LI, 20. Dans un autre passage, Ps. CXLI (CXL), 10, les versions appellent le *mikmor* ἀμφίβληστρον, « filet enveloppant, » *retiaculum*, filet ressemblant à l'épervier. — 4° Le *maṣôd*, de *ṣûd*,



660. — Filet égyptien. Thèbes.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. II, p. 117.

« dresser des embûches, » est aussi un filet de chasse qui enveloppe l'animal. Job, XIX, 6; Eccle., VII, 26 (27). Les Septante ont traduit par ὀχύρωμα, « forteresse, » sens qu'a également le mot *maṣôd*, et par θήρευμα, « chasse. » Vulgate : *flagella, laqueus*. — 5° La *śebâkâh*, de *śâbak*, « tressé, » n'est nommée qu'une seule fois : « Le méchant « met les pieds sur un *rèšèṭ* et marche dans la *śebâkâh*, » δίκτυον, *maculæ*, « mailles. » Alors le *paḥ* le saisit au talon, les lacets s'emparent de lui, car le cordeau est caché dans la terre et la fosse est sur son sentier. Job, XVIII, 8. Tous les engins de chasse au piège sont ici mentionnés, filets, lacets, corde pour faire manœuvrer la trappe et fosse dans laquelle tombe l'animal. Voir FOSSE, LACET. Les Égyptiens se servaient du filet pour chasser de la façon suivante. On barrait avec un grand filet fixé sur des pieux un étroit ravin aboutissant à un étang. Le matin, le gibier s'engageait dans le ravin pour aller boire; on fermait le ravin derrière lui avec un nouveau filet et l'on faisait traquer les prisonniers par des chiens. Les Assyriens employaient aussi le filet dans leur chasse. Ils le fixaient autour de l'endroit dans lequel se trouvaient les cerfs, coupaient ainsi la retraite aux animaux et les tenaient à portée de leurs flèches. Voir CERF, fig. 150, col. 447.

III. *Filet du pêcheur*. — Le pêcheur se sert également de plusieurs sortes de filets. — 1° Le *ḥêrém*, de *ḥaram*, « fermer. » L'Ecclésiastique, VII, 26 (27), trouve « plus amère que la mort la femme dont le cœur a des *meṣôdim* et des *ḥărâmim*, σαγῆναι, *sagena* », des filets à chasse et à pêche, c'est-à-dire des moyens de toute nature pour prendre et perdre les hommes. — La ville de Tyr sera si bien détruite par le Seigneur, que son emplacement désert deviendra un séchoir à *ḥărâmim*, un lieu où l'on pourra étendre les filets pour les faire sécher sans qu'ils courent aucun risque et sans qu'ils gênent personne, puisqu'il n'y aura plus d'habitants en cet endroit. Ezech., XXVI, 5, 14. Dans la nouvelle Terre Promise, on mettra sécher les filets sur le bord de l'eau, entre Engaddi et Engallim. Ezech., XLVII, 10. Les séchoirs à filets ne sont plus ici un indice de solitude, comme dans le texte précédent; ils supposent, au contraire, un pays très peuplé et des rivières très poissonneuses. — Comparant le roi d'Égypte à un crocodile, cf. CROCODILE, col. 1124, Ézéchiel, XXXII, 3, dit à son sujet : « J'étendrai sur toi mon *rèšèṭ* à travers une nombreuse multitude de peuples, et ils te tireront dans mon *ḥêrém*. » Le crocodile est amphibie; le Seigneur peut donc employer pour le saisir des filets de chasse et des filets de pêche, c'est-à-dire qu'il poursuivra le pharaon par terre et par eau. Comme le crocodile ne se prend pas au filet, les Septante traduisent ici *ḥêrém* par ἄγκιστρον, « croc. » Dans la Vulgate, on lit *sagena*. C'est une meilleure traduction, car, pour le Seigneur, le crocodile est aussi facile à prendre que le plus faible animal. — 2° Le *mikmoréṭ*, de la même racine que *mikmor*. Dans sa description du malheur de l'Égypte, frappée par le châtiment divin, Isaïe, XIX, 8, annonce que ceux qui étendent leur *mikmoréṭ* (σαγήνη, *rete*) sur les eaux seront désolés. Habacuc, I, 15-17, dit que Dieu traite les hommes comme un pêcheur ses poissons : « Il les attire dans son *ḥêrém* (ἀμφίβληστρον, *sagena*), il les ramasse dans son *mikmoréṭ* (σαγήνη, *rete*). » — 3° La *meṣôdâh* ou *meṣûdâh*, de la même racine que *maṣôd*. Le poisson est pris dans la *meṣôdâh* (ἀμφίβληστρον, *hamus*) et l'oiseau dans le *paḥ*, sans le savoir. Eccle., IX, 12. Le Seigneur doit prendre le roi de Jérusalem dans son *rèšèṭ* et le saisir avec sa *meṣûdâh* (περιοχή, « enveloppe, » *sagena*), pour le conduire à Babylone. Ezech., XII, 13; XVII, 20. C'est dire que ce roi ne pourra lui échapper ni sur terre ni sur l'eau. La *meṣô-*



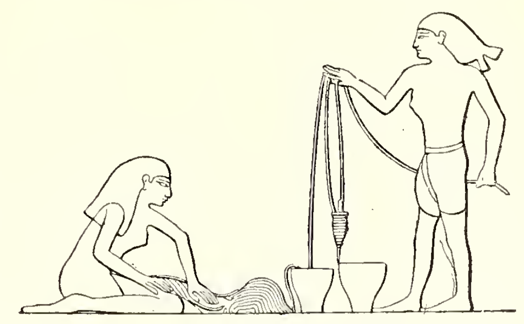
661. — Filet de pêche. Ghizéh. IVe dynastie. D'après Lepsuis, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 9.

dâh paraît être un engin destiné à prendre le poisson à portée de la main, une sorte de truble triangulaire composée d'un filet fixé à deux bâtons qui se coupent à angle aigu, tel qu'on le voit figuré dans les monuments égyptiens (fig. 660). Le *mikmorêt,* qu'on étend sur les eaux et qui ramasse le poisson, est sans doute l'épervier. Le *ḥêrêm* ressemblerait plutôt à la seine (fig. 661). La seine égyptienne était un long filet soutenu sur l'eau à son bord supérieur par des flotteurs de bois et tendu verticalement par des balles de plomb fixées au bord inférieur. On jetait la seine soit du haut des bateaux, soit en entrant soi-même à l'eau, et plusieurs hommes, attelés à des cordes aux deux extrémités, la tiraient au rivage en entraînant le poisson qu'elle emprisonnait. Voir dans de Rougé, *Rituel funéraire des anciens Égyptiens,* Paris, 1864, pl. IV, 4, des cynocéphales tirant dans une seine les âmes ignorantes sous forme de poissons.

IV. *Les filets des Apôtres.* — Les Évangiles parlent à plusieurs reprises des filets dont se servaient les Apôtres, presque tous pêcheurs sur le lac de Génésareth. Saint Matthieu, IV, 18, et saint Marc, I, 6, disent que, quand Notre-Seigneur vint au bord du lac pour les appeler à sa suite, Pierre et André jetaient à la mer l'ἀμφίβληστρον, *rete.* L'ἀμφίβληστρον, « ce qu'on jette autour, » est un épervier, que deux hommes peuvent très bien manœuvrer dans une barque. Hérodote, II, 95, dit que les Égyptiens employaient l'ἀμφίβληστρον pour prendre du poisson pendant le jour et pour se garantir des moustiques durant la nuit. L'épervier est, de toutes les espèces de filets, celui qui convient le mieux à ce dernier usage. — Dans les autres passages où il est question de filets disposés en ordre sur le bateau, Marc., I, 19, jetés à la mer, Luc., V, 4, 5; Joa., XXI, 6, traînés, Joa., XXI, 8, se rompant, Luc., V, 6, ou ne se rompant pas, Joa., XXI, 11, réparés, Matth., IV, 21, lavés, Luc., V, 2, ou abandonnés, Matth., IV, 20, 22; Marc., I, 18, les Évangélistes se servent uniformément du mot δίκτυα, *retia.* Le δίκτυον est un terme générique qui convient à toutes les espèces de filets. Il est fort probable que, dans la première pêche miraculeuse, Luc., V, 4-7, on se servait des éperviers, car c'est dans les barques mêmes qu'on verse la multitude des poissons pris au large. Il en faut dire autant de la seconde pêche, Joa., XXI, 3-11, malgré certains détails qui pourraient convenir à une pêche à la seine. On jette le filet à la droite du bateau, et ce bateau est unique. Joa., XXI, 3, 6, 8. Dans ces conditions, la pêche n'a pu se faire qu'à l'épervier. — Enfin, dans l'une de ses paraboles, Matth., XIII, 47-48, Notre-Seigneur parle d'un autre filet bien connu des Apôtres, la seine, σαγήνη, *sagena.* On la met à l'eau, elle ramasse tout ce qui se présente, bon et mauvais, on la tire sur la grève, les pêcheurs s'asseoient auprès du filet, parce que la prise est considérable et demande du temps pour être triée, et, choisissant les bons poissons, ils les mettent dans des paniers, tandis que les mauvais sont rejetés. C'est l'image des prédicateurs de l'Évangile qui font entrer dans le « royaume des cieux », c'est-à-dire l'Église, toutes les âmes que saisit leur parole. Mais, parmi ces âmes, les unes profitent de la grâce divine et les autres en abusent. Aussi, à la fin du temps, « les anges sortiront, sépareront les mauvais du milieu des justes et les jetteront dans la fournaise de feu. » Matth., XIII, 49-50.

H. LESÊTRE.

FILEUSE. Femme fabriquant du fil à l'aide d'une quenouille et d'un fuseau. Les femmes juives connaissaient l'art de filer la laine, le lin et le poil de chèvre. Lorsque Dieu ordonna la construction du Tabernacle, toutes les femmes qui étaient habiles à ce genre de travail filèrent de leurs mains, et elles apportèrent leur ouvrage, des fils teints en bleu, en pourpre, en cramoisi, et du fin lin. D'autres filèrent du poil de chèvre. Exod., XXXV, 25-26. — Dans le portrait de la femme forte, parmi ses occupations est indiqué le filage. Elle met la main à la quenouille et ses doigts tiennent le fuseau. Prov., XXXI, 19. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur fait allusion au métier de fileuse. « Les lis, dit-il, ne filent point, et cependant Salomon dans toute sa gloire n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. » Matth., VI, 28-29; Luc., XII, 27. Il n'y a pas en hébreu de substantif pour



662. — Fileuses égyptiennes.
Tombeau de Beni-Hassan. XIIe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 126.

désigner la fileuse; l'action de filer est indiquée par le verbe *tâvâh*, Septante : νήθω, νέω; Vulgate : *neo.* Le rouet était absolument inconnu des Hébreux, comme de tous les peuples anciens. Pour filer, les femmes se servaient du fuseau (*pélék*). Prov., XXXI, 19. Voir FUSEAU. Les femmes juives devaient pour ce travail se servir d'instruments et de procédés analogues à ceux qu'employaient les Égyptiens et les autres peuples anciens, et qui sont encore usités de nos jours. On ne connaît pas de quenouilles



663. — Fileuse grecque.
Scène peinte sur le fond d'une coupe d'Orvieto.
D'après l'*Archäologische Zeitung*, 1877, Taf. 6, p. 51.

égyptiennes. Le fuseau était un poids destiné à maintenir le fil tendu. La fileuse tirait les fibres en les tordant. Elle formait ainsi le fil, qui était enroulé autour du fuseau à mesure qu'il était fabriqué, puis déposé dans une corbeille. Les peintures des tombeaux de Beni-Hassan représentent des fileuses se livrant à leur travail (fig. 662). G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., 1878, t. II, p. 171-172, 317; F. L. Griffith, *Archæological Survey of Egypt, Beni Hassan,*

in-4°, Londres, 1894, t. II, pl. IV. Cf. Schliemann, *Ilios*, trad. franç., in-4°, Paris, 1885, Appendice, p. 935; G. Maspero, *Étude sur quelques peintures funéraires*, dans le *Journal asiatique*, février 1880, p. 117-120; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-4°, Paris, 1895, t. I, p. 57. — Les femmes grecques et romaines filaient de la même manière et à l'aide des mêmes instruments (fig. 663). Ce travail a été notamment décrit par Catulle, LXIV, 311-319, et il est souvent représenté sur les monuments. Heydemann, *Griechische Vasenbilder*, in-f°, Berlin, 1879, pl. VIII, 5, et IX, 5 *c*; *Archäologische Zeitung*, 1877, pl. 6 et pl. 51, etc. Cf. H. Schliemann, *Ilios*, Appendice, *Fusaioles et filage chez les anciens*, p. 334-340.

E. BEURLIER.

FILLE (hébreu : *baṭ;* Septante : θυγάτηρ; Vulgate : *filia*), l'enfant du sexe féminin, par rapport à son père et à sa mère. Le mot *baṭ* sert à caractériser différentes relations de parenté, de dépendance et d'habitation, à peu près comme le mot *bên*. Voir FILS.

I. *Relations de parenté*. — 1° Le mot *baṭ* désigne tout d'abord la fille proprement dite. Gen., V, 4; Jos., VII, 24; I Reg., II, 21. — Il est écrit, Gen., VI, 2, 4, que les fils de Dieu épousèrent les filles de l'homme, *hâ-âdâm*. Les « filles de l'homme » sont ordinairement des « filles » en général. Mais ici cette expression doit être restreinte à un sens particulier, et le texte signifie que les descendants de Seth contractèrent des unions avec les descendantes de Caïn. Voir FILS DE L'HOMME 2. — La fille peut être vendue en esclavage par son père. Exod., XXI, 7, 9. Voir ESCLAVE, col. 1921. — 2° *Baṭ* désigne aussi la nièce, la petite-fille et la descendante. Telles sont les filles d'Israël, Jud., XI, 40; II Reg., I, 24, etc.; la fille d'Abraham, Luc., XIII, 16; les filles d'Aaron, Luc., I, 5; les filles de Chanaan, Gen., XXVIII, 8; de Moab, Num., XXV, 1; des Philistins, II Reg., I, 20; des Chananéens. Gen., XXIV, 3, etc. Les « filles de son peuple » sont, pour l'écrivain sacré, les femmes de sa nation. Ezech., XIII, 17, etc. Esther, nièce de Mardochée, est appelée sa fille. Esth., II, 7, 15.

II. *Relations de dépendance*. — 1° On donne le nom de « fille » à celle qui s'est faite la servante d'un dieu. Mal., II, 11. — 2° A raison de son sexe, la jeune fille ou la femme reçoit parfois simplement le nom de « fille ». Gen., XXX, 13; Jud., XII, 9; Ps. XLIV, 11; Cant., II, 2; Is., XXXII, 9; Matth., IX, 22, etc. — 3° *Baṭ* a, entre autres sens, celui d'âgée de... Ainsi Sara est dite « fille de quatre-vingt-dix ans ». Gen., XVII, 17. — 4° Une « fille de Bélial », I Reg., I, 16, est une femme pervertie. — 5° Le mot « fille » sert encore à caractériser les relations qui existent entre les choses. Une ville ou une bourgade qui dépend d'une autre est appelée sa fille. Ezech., XXVI, 6. On a ainsi les filles d'Hésébon, Num., XXI, 25; Jud., XI, 26; de Jazer, Num., XXI, 32; de Chanath, Num., XXXII, 42; d'Accaron, Jos., XV, 45; de Bethsan, Jos., XVII, 11; de Gazer, I Mach., V, 8; de Chébron, I Mach., V, 65, etc. — 6° La pupille de l'œil est dite « fille de l'œil », Ps. XVI (XVII), 8; Lam., II, 8; les « filles du chant », Eccle., XII, 4, sont soit les sons musicaux, soit plutôt les oreilles qui s'endurcissent chez les vieillards. II Reg., XIX, 35. Sur *baṭ-'ăšurîm* d'Ézéchiel, XXVII, 6, voir BUIS, t. I, col. 1968.

III. *Relations d'habitation*. — 1° Par le nom de « filles », on désigne les femmes qui sont nées dans un endroit ou qui l'habitent : les filles du pays, Gen., XXXIV, 1; les filles de Jérusalem, Cant., I, 5; II, 7; III, 5; V, 8, 16; Luc., XXIII, 28, etc.; les filles de Sion, Cant., III, 11; Is., III, 16, 17; IV, 4, etc. Jérémie pleure sur les « filles de sa ville ». Lam., III, 51. — 2° D'autres fois, par la fille de tel endroit, les auteurs sacrés entendent l'ensemble de tous les habitants d'une ville ou d'un pays : fille de Jérusalem, Is., XXXVII, 22; fille de Sion, Is., XXXVII, 22; LII, 2; Jer., IV, 31; Matth., XXI, 5; Joa., XII, 15; fille de Juda, Lam., I, 15; fille de mon peuple, Is., XXII, 4; Jer., IV, 11; IX, 7; XIV, 17; fille de l'Égypte, Jer., XLVI, 11, 19, 24; fille d'Édom, Lam., IV, 22; fille de Tyr, Ps. XLIV, 13; fille de Sidon, Is., XXIII, 12; fille de Babylone, Is., XLVII, 1; fille de Tharsis (Vulgate : *filia maris*), Is., XXIII, 10, etc. — 3° Enfin le mot « fille » peut aussi parfois s'appliquer à la ville elle-même, distincte de ses habitants : fille de Sion, Is., I, 8; X, 32; Lam., II, 8, 18; fille de Babylone, Ps. CXXXVI, 8; Zach., II, 7; fille de Dibon, Jer., XLVIII, 18, etc.

H. LESÊTRE.

FILLE DE LA VOIX. Voir BATH KOL, t. I, col. 1506.

FILLES (LIVRE DES) D'ADAM, apocryphe. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 770-771.

FILS (hébreu : *bên; bar,* deux fois seulement, dans des textes poétiques, Ps. II, 12; Prov., XXXI, 2; *yâlûd* et *yéléd,* assez rarement employés, de *yâlad,* « engendrer; » chaldéen : *bar;* Septante : υἱός, τέκνον; Vulgate : *filius, natus*), l'enfant mâle, par rapport à son père et à sa mère. Par extension, le mot « fils » sert en hébreu, comme dans les autres langues, à désigner différentes relations de parenté, de dépendance, d'origine, d'analogie ou de moralité.

I. *Relations de parenté*. — 1° Le fils proprement dit, Gen., III, 16; Matth., I, 25, appelé parfois fils du père, Gen., XLIX, 8, ou fils de la mère, Gen., XXVII, 29, selon que la descendance doit être cherchée du côté paternel ou du côté maternel. Quand ce fils est un premier-né, il appartient au Seigneur, sous le régime de la loi mosaïque. Exod., XIII, 13. Voir PREMIER-NÉ. Sur les devoirs du fils vis-à-vis des parents, voir ENFANT, col. 1790-1792. Sur les droits des fils, voir AÎNESSE, t. I, col. 317, et FRÈRES. — 2° Le neveu, Gen., XXIX, 5; XXXI, 28, ou le petit-fils. I Esdr., V, 1; cf. Zach., I, 1. — 3° Le descendant, en général. Gen., X, 21; Matth., I, 1, 20; III, 9; XXIII, 31; XXVII, 25; Marc., VII, 27; Luc., I, 17; III, 8, etc. Dans les généalogies, les descendants portent le nom de fils, même quand ils sont séparés les uns des autres par plusieurs générations. Matth., I, 1, etc. Les Israélites sont constamment désignés sous le nom de « fils d'Israël ». Exod., I, 13, etc. Par les « fils des hommes », la Sainte Écriture entend l'ensemble de l'humanité. Ps. IV, 3; X, 5; XIII, 2; Eph., III, 5, etc. — 4° Les auteurs sacrés emploient fréquemment le mot « fils » en parlant des petits des animaux. Ils nomment ainsi le veau, fils du bœuf, Lev., IX, 2; l'agneau, fils de la brebis, Ps. CXIII (CXIV), 4 l'ânon, fils de l'ânesse, Gen., XLIX, 11; Matth., XXI, 5; le mulet, fils de la jument, Esth., VIII, 10; le fils de la colombe, Lev., XII, 6; du corbeau, Ps. CXLVII (CXLVI), 9; de l'aigle. Prov., XXX, 17, etc.

II. *Relations de dépendance*. — On désigne à ce titre sous le nom de « fils », — 1° le disciple, celui qu'on élève. Exod., II, 10; Prov., I, 10, etc.; Luc., V, 34; Act., VII, 21; I Cor., IV, 14, 17; I Tim., I, 2; Tit., I, 4, etc. Notre-Seigneur, Marc., X, 24; Joa., XIII, 33; saint Paul, Gal., IV, 19, et saint Jean, I, II, 1, 12, 18, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21, emploient même le diminutif τεκνία, *filioli*, en parlant de leurs disciples ou fils spirituels. Saint Paul, Gal., IV, 19, poursuit encore plus loin la comparaison, en disant qu'il les enfante à nouveau. — Les fils des prophètes ne sont que leurs disciples. III Reg., XX, 35; IV Reg., II, 3, 5, 7; IV, 38, etc. — On donne aussi le nom de « fils » à celui que l'on traite avec tendresse ou compassion. Matth., IX, 2; Marc., II, 5; Luc., XVI, 25, etc. — 2° Le sujet, celui qui dépend d'un autre. IV Reg., XVI, 7, etc. Pour accuser plus fortement encore la dépendance, on dit à un supérieur qu'on est le « fils de son esclave ». Ps. LXXXV, 16; CXV, 16; Sap., IX, 5, etc. — On donne le nom de « fils du diable », Act., XIII, 10; I Joa., III, 10; cf. Joa., VIII, 44; « fils de Bélial, » Deut., XIII, 13; Jud., XIX, 22; I Reg., II, 12, etc.; « fils de la chair, » Rom., IX, 8, à ceux qui se sont placés volontairement

sous la dépendance du démon ou de leurs passions mauvaises.

III. *Relations d'origine.* — 1° Quant au lieu. — On est « fils » du lieu où l'on est né ou que l'on habite. Il y a ainsi les fils de Sion, Ps. CXLIX, 2; de Babylone, Ezech., XXIII, 15, 17; de Memphis, Jer., II, 6; de l'Assyrie, Ezech., XVI, 28, etc. Les Arabes sont ordinairement appelés *benê qédém*, « fils de l'Orient. » Job, I, 3; Is., XI, 14; Jer., XLIX, 28; Ezech., XXV, 4, etc. — Les béliers sont nommés « fils de Basan ». Deut., XXXIII, 14. — 2° Quant au temps. — On appelle « fils » l'enfant ou le jeune homme qui ne compte encore que peu d'années. Prov., X, 5; Cant., II, 3. Suivant son âge ou celui des parents, on est « fils d'une nuit », Jon., IV, 10; « fils de la jeunesse, » Ps. CXXVI, 4; « fils de la vieillesse, » Gen., XXXVII, 3; « fils du veuvage, » Is., XLIX, 20; « fils de cinq cents ans, » Gen., V, 32; « de quatre-vingt-dix-neuf. » Gen., XVII, 1, etc. C'est par suite d'une faute de transcription dans le texte hébreu que Saül est dit « fils d'un an quand il commença à régner ». Le chiffre des années a disparu dans le texte original. I Reg., XIII, 1. — L'agneau pascal devait être « fils d'une année », c'est-à-dire âgé d'un an ou né dans l'année. Exod., XII, 5; cf. Lev., XXIII, 12; Num., VII, 15.

IV. *Relations d'analogie.* — Les écrivains sacrés représentent sous forme de filiation un certain nombre de rapports qui existent entre les hommes et les différents êtres. — 1° Ils appellent « fils de possession » l'héritier, Gen., XV, 2; « fils de gage » l'otage, IV Reg., XIV, 14; « fils de l'huile » celui qui a reçu une onction, Zach., IV, 14; « fils de l'aurore » celui qui se croit appelé à de brillantes destinées, Is., XIV, 12; « fils de misère » celui qui est dans le malheur, Prov., XXXI, 5; « fils de mort » celui qui mérite la mort, I Reg., XX, 31; II Reg., XII, 5, ou qui est menacé de la subir. Ps. LXXVIII, 11; CI, 21. Notre-Seigneur donne à Jean et à Jacques son frère le nom de Βοανεργές, *Boanerges*, « fils du tonnerre, » Marc., III, 17, à cause de l'ardeur et de l'impétuosité de leur zèle. — 2° On désigne même de cette manière les rapports qui existent entre les choses inanimées. La flèche est « fils de l'arc », Job, XLI, 19, ou « fils du carquois », Lam., III, 13; le grain est « fils de l'aire », Is., XXI, 10; l'étincelle « fils de la flamme ». Job, V, 7, etc.

V. *Relations de moralité.* — 1° Ceux qui sont fidèles à Dieu sont appelés, d'après leurs vertus ou les grâces dont ils profitent, « fils de la sagesse, » Matth., XI, 19; « fils de la paix, » Luc., X, 6; « fils de la lumière, » Luc., XVI, 8; Eph., V, 8; I Thess., V, 5; « fils d'obéissance, » I Petr., I, 14; « fils de la promesse, » Rom., IX, 8; Gal., IV, 28. — 2° Les méchants sont nommés, à cause de leurs méfaits et du châtiment qu'ils méritent, « fils de colère, » Eph., II, 3; « fils de rébellion, » Eph., II, 2; V, 6; « fils d'incrédulité, » Col., III, 6; « fils de malédiction, » II Petr., II, 14; « fils de perdition, » Joa., XVII, 12; II Thes., II, 3, et « fils de la géhenne ». Matth., XXIII, 15. — Dans la composition d'un grand nombre de noms propres entrent le mot *bên*, voir t. I, col., 1571, et le mot *bar*, voir t. I, col. 1442, 1461, 1470. H. LESÊTRE.

1. FILS DE DIEU (Nouveau Testament : Υἱός τοῦ Θεοῦ, *Filius Dei*), la seconde personne de la Sainte Trinité, devenue par son incarnation Notre-Seigneur Jésus-Christ. En s'appliquant à cette personne divine, le nom de « Fils de Dieu » garde son sens propre et littéral.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Il n'y est fait mention expresse du Fils de Dieu que dans de rares passages. Au Psaume II, dont le caractère est incontestablement prophétique et messianique, David, Act., IV, 25, parlant au nom du Messie, dit ces paroles : « Jéhovah m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre. » ℣. 7. Et l'auteur sacré termine par ces mots : « Baisez le Fils, *bar*, de peur que [Jéhovah] ne s'irrite. » ℣. 11, 12. Saint Paul, Act., XIII, 33; Hebr., I, 5; V, 5, entend formellement de Notre-Seigneur ces versets du Psaume II. — Isaïe, IX, 5, 6, parlant du Messie futur, dit qu'« un Fils, *bên*, nous est donné », et il attribue à ce Fils des titres qui ne peuvent convenir qu'au Fils de Dieu : *'êl gibbôr*, « Dieu fort; » *'ăbi-'ad*, « père d'éternité, » c'est-à-dire éternel lui-même. — Les livres sapientiaux parlent du Fils de Dieu sous le nom de Sagesse. Prov., VIII, 22-IX, 6; Eccli., XXIV, 5-31; Sap., VII, 24-26. Mais dans le livre de la Sagesse, II, 10-20, il est question des persécutions à exercer contre le juste qui « se dit fils de Dieu » et que le Seigneur secourra « s'il est vraiment fils de Dieu ». Il s'agit ici du juste en général. Mais la ressemblance de ce passage avec certains traits de la passion du Sauveur est si saisissante, qu'on ne peut guère refuser à l'écrivain sacré une vue prophétique du Fils de Dieu lui-même.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans les Évangiles.* — 1. L'ange Gabriel annonce à Marie que son enfant sera appelé et par conséquent sera « le Fils du Très-Haut » et « le Fils de Dieu ». Luc., I, 32, 35. — 2. Saint Jean, I, 14, le nomme le « Fils unique du Père ». — 3. Au baptême, Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22, comme plus tard à la transfiguration, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35, une voix céleste, celle du Père, dit au-dessus de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. » — 4. Au désert, le démon cherche à savoir si Notre-Seigneur est le Fils de Dieu. Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9. A plusieurs reprises, les démons déclarent que Jésus est le Fils de Dieu, soit qu'ils en soient certains, soit plutôt qu'ils cherchent à en avoir l'assurance. Matth., VIII, 29; Marc., III, 12; V, 7; Luc., IV, 41; VIII, 28. — 5. Notre-Seigneur est proclamé Fils de Dieu par saint Jean-Baptiste, Joa., I, 34; par Nathanaël, Joa., I, 49; par les Apôtres sur la mer de Galilée, Matth., XIV, 33; par saint Pierre après la promesse de l'Eucharistie, Joa., VI, 70, et ensuite à Césarée de Philippes, Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20; par Marthe. Joa., XI, 27. — 6. Jésus-Christ dit lui-même que Dieu est son Père, Matth., VII, 21; X, 32, 33; XX, 23, etc.; Luc., X, 21, 22; XVI, 27; XXII, 29, etc.; Joa., II, 16; V, 17, 18, 36; VI, 37; VIII, 27, etc., et il déclare qu'il ne fait qu'un avec son Père. Joa., X, 30; XIV, 10, 11; XV, 23; XVI, 32, etc. — 7. Il se donne à lui-même le nom de Fils, sans autre qualification. Joa., III, 36; V, 19, 20-28; VI, 40; VIII, 35, 36; XIV, 13, etc. — 8. Non seulement il ne reprend pas ceux qui l'appellent Fils de Dieu, mais quand on l'interroge, il s'attribue ce titre, Joa., IX, 35, même quand les Juifs l'accusent de blasphémer en parlant ainsi. Joa., X, 36. Dans la circonstance la plus solennelle, quand le grand prêtre l'adjure devant tout le sanhédrin et lui demande s'il est vraiment le Fils de Dieu, Jésus-Christ répond affirmativement, Matth., XXVI, 63-64; Marc., XIV, 61-62; Luc., XXII, 70, et les Juifs déclarent à Pilate qu'il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. Joa., XIX, 7. — 9. Pendant qu'il est sur la croix, on lui reproche encore cette affirmation, Matth., XXVII, 43, et on l'invite ironiquement à descendre pour prouver qu'il est le Fils de Dieu. Matth., XXVII, 40. — 10. Quand il est mort, le centurion et les gardes confessent qu'il était véritablement le Fils de Dieu. Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39. — 11. Enfin saint Jean, XX, 31, affirme qu'il a écrit son Évangile pour qu'on croie que Jésus est le Fils de Dieu.

Dans tous ces passages de l'Évangile, le nom de Fils de Dieu, appliqué à Notre-Seigneur, ne suppose pas seulement un certain état d'intimité particulière avec Dieu, comme lorsqu'il s'agit des Séthites, des Israélites ou des chrétiens. Il implique une filiation réelle en même temps que la divinité. Plusieurs de ceux qui attribuent ce nom à Notre-Seigneur peuvent ne pas l'entendre dans toute la rigueur de sa signification. Mais quand le Sauveur le revendique pour lui-même, quand il se l'attribue, quand il se proclame « Fils de Dieu » devant le sanhédrin, et que ce titre, pris alors dans son sens propre, entraîne sa condamnation à mort, il faut bien admettre que son

affirmation, claire et formelle, appuyée d'ailleurs par ses œuvres, portait sur sa divinité personnelle et sur sa qualité de Fils par rapport au Père.

2° *Dans les Actes,* le nom de Fils de Dieu est attribué à Jésus-Christ par saint Pierre, III, 13, 26; IV, 27, 30; par l'eunuque de la reine Candace, VIII, 37, et par saint Paul dès sa conversion. IX, 20.

3° *Dans les Épîtres.* — 1. Saint Paul parle du Fils que Dieu a envoyé au monde et auquel le chrétien doit ressembler, Rom., I, 3, 4; V, 10; VIII, 3, 29, 32; par le moyen duquel il nous assure la foi, la grâce et le bonheur futur. I Cor., I, 9; II Cor., I, 19; Gal., II, 20; IV, 4; Eph., I, 6; IV, 13; Col., I, 13; I Thess., I, 10. L'Épître aux Hébreux insiste sur la divinité, I, 2-8, les souffrances, V, 8; VI, 6, le sacerdoce, VII, 3, la gloire, IV, 14; X, 29, du Fils de Dieu. — 2. Dans sa première Épître, saint Jean donne vingt fois à Jésus-Christ le nom de Fils de Dieu. Enfin, dans l'Apocalypse, II, 18, il n'emploie ce nom qu'une seule fois. H. LESÊTRE.

2. **FILS DE DIEU** (hébreu : *benê-hâ-'Ĕlohim* ou *benê-'Ĕlohim ;* Septante : υἱοὶ τοῦ Θεοῦ; Vulgate : *filii Dei*), nom donné dans la Sainte Écriture aux anges et à certaines classes d'hommes. En pareil cas, ce nom n'est pas pris dans le sens propre; il indique seulement le rapport plus étroit que Dieu a bien voulu établir entre lui et des créatures privilégiées.

I. LES ANGES. — Ils sont appelés « fils de Dieu » dans Job, I, 6; II, 1. Les Septante, pour éviter l'anthropomorphisme, traduisent alors par οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, « les anges de Dieu. » La Vulgate traduit littéralement. — Au Psaume XXVIII (XXIX), 1, on lit en hébreu :

> Offrez à Jéhovah, fils de Dieu,
> Offrez à Jéhovah la gloire et l'honneur.

Septante : υἱοὶ Θεοῦ; Vulgate : *Filii Dei.* Ces versions ajoutent ensuite ces paroles intercalées entre les deux vers de l'hébreu : « Offrez à Dieu les fils des béliers, » ce qui donnerait à penser qu'il s'agit de sacrifices à offrir et que par conséquent les « fils de Dieu » sont les lévites. Mais ce vers intercalaire n'est qu'une réplique du précédent, et les fils des béliers, *benê-'êlîm,* proviennent d'une lecture fautive de *benê-'ĕlôhim* ou d'une fausse interprétation de *benê-'êlîm,* qui veut dire aussi « fils de Dieu ». Ces fils de Dieu sont les anges, comme dans les passages analogues. La paraphrase chaldaïque traduit : *kitê mal'ăkayyâ',* « chœur des anges. » — Au Psaume LXXXIX (LXXXVIII), 7, on lit encore :

> Qui dans le ciel est comparable à Jéhovah,
> Qui ressemble à Jéhovah parmi les fils de Dieu?

Le parallélisme indique ici qu'il est question des anges. — Dans Daniel, III, 92 (25), l'ange qui assiste les trois jeunes hommes dans la fournaise apparaît à Nabuchodonosor semblable à un « fils de Dieu », *bar-'ĕlâhin,* υἱῷ Θεοῦ, *filio Dei.* Il est probable que dans la pensée du roi ce fils de Dieu ressemble à l'une des divinités babyloniennes. — L'Épître aux Hébreux, I, 5, n'empêche pas d'admettre que les anges soient appelés des « fils de Dieu ». Les paroles : « Auquel des anges a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils? » ne rejettent que la filiation dans le sens propre.

II. LES HOMMES. — 1° *Les descendants de Seth.* — La Genèse, VI, 2, raconte que « les fils d' *'Ĕlohîm* virent que les filles de l'homme étaient belles et se choisirent des épouses parmi elles ». — 1. La plupart des anciens interprètes ont donné aux *bĕne-'Ĕlohîm* de la Genèse la même signification qu'à ceux de Job et des Psaumes. Septante : ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, bien que quelques exemplaires aient eu : υἱοὶ τοῦ Θεοῦ (S. Augustin, *De Civit. Dei,* XV, XXIII, 3, t. XLI, col. 470); Josèphe, *Ant. jud.,* I, III, 1 : ἄγγελοι Θεοῦ; version perse : « anges de Dieu. » C'est surtout le Livre d'Énoch, apocryphe du second siècle avant Jésus-Christ, voir t. I, col. 758, qui développe longuement ce thème des anges, fils du ciel, s'unissant aux filles des hommes, donnant ainsi naissance à des géants et enseignant aux créatures humaines toutes sortes d'arts utiles ou dangereux. Ces récits occupent dans le livre les chapitres VI, 1-X, 17. Les Homélies clémentines, VIII, 12, t. II, col. 232, reproduisent les mêmes idées. L'exégèse des Pères subit très sensiblement l'influence des Septante et du Livre d'Énoch dans l'interprétation de ce passage. Les plus anciens croient presque tous à l'union des anges avec les filles des hommes. S. Justin, *Apol.,* II, 5, t. VI, col. 452; Athénagore, *Legat.,* 24, t. VI, col. 915; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 7, t. VIII, col. 1161; Tertullien, *De idol.,* 9, t. I, col. 671; *De cult. fœm.,* I, 2, t. I, col. 1305; S. Irénée, *Adv. hæres.,* IV, XVI, 2, t. VII, col. 1016; S. Cyprien, *De habit. virg.,* 14, t. IV, col. 453 S. Ambroise, *De Noe et arca,* 4, t. XIV, col. 366; *In Psalm. CXVIII,* VIII, 58, t. XV, col. 1319; etc. D'autres Pères hésitent, tant la chose leur paraît singulière. Origène, *Cont. Cels.,* V, 55, t. XI, col. 1268; *Quæst. in Heptat.,* I, 3, t. XXXIV, col. 549; etc. Quant à saint Jérôme, il se tient sur la réserve et se contente d'enregistrer, sans y contredire, la traduction de Symmaque : υἱοὶ τῶν δυναστευόντων, « fils des puissants, » et d'Aquila : υἱοὶ τῶν θεῶν, « fils des dieux. » *Hebr. quæst. in Genes.,* VI, 2, t. XXIII, col. 747. Chez quelques Pères, la réprobation est formelle contre cette idée d'union entre les anges et les filles des hommes. Ainsi s'en expliquent saint Jean Chrysostome, *Hom. XXII in Gen.,* 2, t. LIII, col. 187; saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.,* IX, t. LXXVI, col. 953; *Glaphyr. Gen.,* II, 2, t. LXIX, col. 53; Théodoret, *In Gen.,* q. 47, t. LXXX, col. 148; S. Augustin, *De Civit. Dei,* XV, 23, t. XLI, col. 468-471. Les Targum, comme Symmaque et Aquila, prennent le mot *'Ĕlohîm* dans le sens de « grands ». Cette traduction est manifestement inacceptable; les mariages entre des « grands », des hommes riches et puissants, avec des filles des hommes, n'auraient eu en soi rien de blâmable, et l'on ne peut voir en quoi de pareilles unions auraient mérité un châtiment aussi terrible que le déluge. — 2. De ce que dans Job et dans deux passages des Psaumes l'expression *benê-'Ĕlohîm* désigne incontestablement les anges, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle ait le même sens dans la Genèse, et que l'écrivain sacré se soit fait l'écho d'un mythe populaire, en supposant possibles des unions entre les anges et les filles des hommes. Sans doute, au début de toutes les mythologies, on mentionnait des dieux et des déesses s'unissant aux créatures humaines. Mais à supposer que de semblables légendes aient eu cours chez les Hébreux primitifs, l'auteur du chapitre VI de la Genèse n'avait pas à ménager sur cette question les erreurs populaires, il devait au contraire les rectifier, comme il l'avait fait au sujet de la création. Quant à l'hypothèse d'une altération qui aurait eu pour effet d'introduire dans le texte la mention des anges s'unissant avec les filles des hommes, on peut se dispenser d'y recourir tant qu'il ne sera pas démontré que les *benê-'Ĕlohîm* ne peuvent être autres que des anges. — 3. Sans insister sur l'impossibilité de pareilles unions entre des esprits et des êtres corporels, cf. Matth., XXII, 30, il suffit de serrer de près le texte sacré pour conclure qu'il n'y saurait être question des anges. Dans la sentence divine qui frappe les coupables, il n'est fait aucune mention des anges, Gen., VI, 3, alors qu'au paradis terrestre l'esprit mauvais avait été nommément désigné pour le châtiment. Gen., III, 14. Il ne s'agit donc que des hommes. Dieu leur reproche de n'être que chair, c'est-à-dire de n'avoir que des pensées charnelles; ils auraient dû avoir des pensées supérieures, par conséquent justifier le nom de « fils de Dieu » qui avait été attribué à certains d'entre eux. Ces derniers ont failli à leur devoir et méconnu leur vocation, en s'unissant aux « filles de l'homme », c'est-à-dire à des êtres qui n'a-

vaient que des vues humaines et qui ont réussi à les leur faire partager. Il y a ainsi en présence deux races d'hommes : ceux qui sont désignés par le nom de « fils de Dieu », les descendants de Seth, qu'Adam, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, Gen., I, 26, enfanta « à sa ressemblance, selon son image », Gen., V, 3, et ceux qui sont représentés par les « filles de l'homme », les descendants de Caïn, qui, en vertu de la malédiction portée contre leur criminel ancêtre, Gen., IV, 11, ont été retranchés de la famille divine, et n'ont gardé pour eux que les caractères purement humains de la race déchue. Les Séthites étaient appelés « fils de Dieu, » parce qu'ils constituaient le peuple que le Seigneur se réservait pour garder son culte sur la terre et y préparer son œuvre de rédemption. Devenus impropres à remplir leur mission, par leur fusion avec la race maudite et perverse, ils n'ont plus de raison d'être, et Dieu se décide à les faire disparaître par le déluge. Gen., VI, 3. — Cf. C. Robert, *Les fils de Dieu et les filles de l'homme*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1895, p. 340-373, 525-552; de Hummelauer, *In Genes.*, Paris, 1895, p. 212-214; Schöpfer-Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1897, t. I, p. 61.

2° Les Israélites en général sont appelés « fils de Dieu » en tant que spécialement choisis par Dieu pour être l'objet de ses bienfaits et garder sur la terre la foi en son nom. C'est le Seigneur lui-même qui a dit : « Israël est mon fils, mon premier-né. » Exod., IV, 22. Et dans Jérémie, XXXI, 9 : « Je suis un père pour Israël, Éphraïm est mon premier-né. » Cf. II Cor., VI, 18. — Après avoir proclamé que « Dieu est vraiment bon pour Israël », Asaph ajoute qu'il ne se plaindra pas de la prospérité des méchants; en le faisant, ajoute-t-il, « j'aurais trahi la race de tes fils. » Ps. LXXII (LXXIII), 15. Un autre Psalmiste appelle la protection de Dieu sur la vigne qu'il a plantée, sur le fils qu'il s'est attaché, c'est-à-dire sur Israël. Ps. LXXIX (LXXX), 16. — Par ses prophètes, le Seigneur rappelle que jadis il a fait revenir ce fils de l'Égypte, Ose., XI, 1; qu'Éphraïm, représentant tout Israël, a été pour lui un fils chéri, Jer., XXXI, 20; mais il se plaint que les fils qu'il a nourris l'ont méprisé, Is., I, 2, et qu'ils sont devenus des fils menteurs et rebelles. Is., XXX, 1, 9; Jer., III, 14, 19. — Après la captivité, Dieu fera revenir ses fils des pays lointains, Is., XLIII, 6, et ils seront alors appelés « fils du Dieu vivant ». Ose., II, 1; Rom., IX, 8, 26.

3° David, en tant que chef de la maison royale de Juda, représentant de tout Israël et figure du Messie, vrai Fils de Dieu, s'entend dire par le Seigneur : « Je serai pour lui (Salomon) un père, et il sera pour moi un fils. » II Reg., VII, 14; I Par., XXII, 10.

4° Les juges, qui doivent rendre la justice au nom de Dieu lui-même, sont appelés *'ĕlohim* et *benê 'élyôn,* « fils du Très-Haut. » Ps. LXXXI (LXXXII), 7.

5° Le peuple chrétien se compose des « fils de Dieu » rachetés par Jésus-Christ et devenus ses frères par la grâce. — 1. Notre-Seigneur lui-même donne ce nom aux pacifiques, Matth., V, 9; à ceux qui rendent le bien pour le mal, Matth., V, 45; Luc., VI, 35, et aux justes ressuscités. Luc., XX, 36. — 2. Il parle souvent à ses disciples de Dieu comme de leur Père. Matth., V, 48; VI, 8; VII, 11; Marc., XI, 26; Luc., VI, 36; Joa., XX, 17, etc., et leur ordonne de l'invoquer sous ce nom. Matth., VI, 9. — 3. Ce titre de « fils de Dieu » n'est pas un simple nom pour le chrétien, il constitue une réalité. I Joa., III, 1, 2. Cette filiation est un don de Dieu, Joa., I, 12; elle est produite par voie d'adoption, Rom., VIII, 23; Gal., IV, 5; Eph., I, 5, et par le moyen de la foi. Gal., III, 26. En conséquence, Dieu traite comme des fils ceux qui lui appartiennent par la grâce, Hebr., XII, 7, et les fait conduire par son Esprit. Rom., VIII, 14, 15. — 4. Par ses vertus, le chrétien doit faire honneur à son titre de « fils de Dieu ». Phil., II, 15. Toute la création attend la manifestation des « fils de Dieu », afin d'avoir part à leur glorieuse liberté. Rom., VIII, 19-21. H. LESÊTRE.

FILS DE L'HOMME (hébreu : *bên-'âdâm;* chaldéen : *bar-ěnâš;* Septante : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Vulgate : *filius hominis*), celui qui a une nature humaine.

I. *L'homme en général.* — Cette expression a quelquefois dans la Sainte Écriture le même sens que le mot « homme », avec lequel elle est mise en parallélisme. Job, XXV, 6; Ps. CXLIII, 3; Is., LI, 12; LVI, 2; Ezech., II, 1, 3, 8; III, 1, 3, 4, etc. Elle doit être considérée alors comme le singulier de cette autre expression « les fils des hommes », désignant les hommes en général. Ps. IV, 3; X, 5; XIII, 2; Eph., III, 5, etc.

II. *Dans Daniel.* — Dans sa vision des quatre empires, ce prophète voit venir sur les nuées du ciel « comme un fils d'homme », *kebar ěnâš,* c'est-à-dire quelqu'un qui ressemble à un homme, auquel l'Ancien des jours, le Dieu éternel, confère la toute-puissance, pour qu'il établisse un cinquième royaume qui sera indestructible. Dan., VII, 13, 14. Dans ce passage, comme dans ceux que nous avons cités plus haut, la locution « fils d'homme » ou « fils de l'homme » a le même sens que le mot « homme ». Celui que voit Daniel lui paraît être un homme. Mais l'ensemble de la prophétie indique clairement que ce « fils d'homme » n'est pas un homme ordinaire. C'est celui que Dieu enverra sur la terre pour y établir son règne, en d'autres termes c'est le Messie futur. La tradition chrétienne et la tradition juive ont entendu ce passage du Messie. Cf. Dillmann, *Das Buch Henoch*, Leipzig, 1853, p. 23, 24, 156; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter J. C.*, Leipzig, t. II, 1886, p. 626; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, 1re part., p. 594-597. Par l'expression dont il se sert, le prophète fait donc déjà une allusion très claire à la nature humaine du Rédempteur.

III. *Dans l'Évangile.* — 1° Le Fils de l'homme est nommé trente et une fois dans saint Matthieu, quatorze dans saint Marc, vingt-cinq dans saint Luc et douze dans saint Jean. C'est toujours Notre-Seigneur qui emploie ce nom en parlant de lui-même, alors qu'il ne prononce qu'une fois à peine, pour se l'appliquer à lui-même, le nom de « Fils de Dieu ». Joa., IX, 35. Il n'attribue jamais à un autre qu'à lui le nom de « Fils de l'homme ». Les Apôtres ne se permettent pas de le lui donner, et dans toute la suite du Nouveau Testament saint Étienne est le seul qui s'en serve une fois : « Je vois le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » Act., VII, 55. Deux autres fois saint Jean voit dans ses visions quelqu'un « comme un fils d'homme ». Apoc., I, 13; XIV, 14. Ce quelqu'un est le Fils de Dieu, mais, pour en parler, l'apôtre imite visiblement la description du prophète Daniel.

2° En se présentant de préférence comme « Fils de l'homme », Notre-Seigneur veut sans doute à la fois exprimer la réalité de sa nature humaine, S. Augustin, *De consens. evang.*, II, 1, 2, t. XXXIV, col. 1071, et affirmer sa qualité de Messie, puisque c'est sous ce nom que Daniel l'avait annoncé. S. Épiphane, *Hæres.*, LVII, 8, t. XLI, col. 1008; Théodoret, *In Dan.*, VII, 13, t. LXXXI, col. 1425. Il est manifeste qu'il prend ce titre dans un sens emphatique, pour se désigner comme l'« Homme » par excellence, l'homme prédit par les prophètes, envoyé par Dieu pour la rédemption du genre humain, et en même temps « Fils de Dieu », comme le marquent d'autres prophéties. Ps. II, 7, 11, 12; Is., IX, 5, 6. Ce serait donc aller contre l'évidence des textes que de prétendre, comme Lietzmann, *Der Menschensohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, que l'expression araméenne de l'Évangile, *bar-ěnâš,* n'a pu ni constituer un titre messianique, ni apparaître dans la littérature chrétienne avec ce sens qu'entre les années 60 et 90. L'absence de cette expression dans saint Paul peut s'expliquer par la nécessité d'éviter devant les Gentils un nom prêtant trop facilement à de fausses interprétations, pour ceux qui ne connaissaient pas la prophétie de Daniel, ignoraient le sens messianique de

ce nom et avaient besoin qu'on leur affirmât en termes clairs la divinité de Jésus-Christ. C'est pour la même raison sans doute que les évangélistes s'abstiennent d'attribuer eux-mêmes ce titre au Sauveur. — Cf. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 162; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, p. 324, 325.

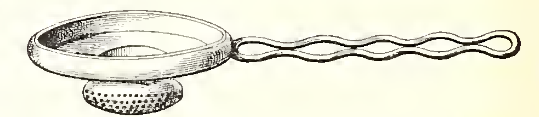
3° De l'examen des passages dans lesquels Notre-Seigneur prend ce nom de « Fils de l'homme » résulte encore cette autre conclusion : Jésus-Christ se présente aux hommes en tant que Verbe incarné; c'est par son humanité, personnellement unie à sa divinité, qu'il agit, souffre et triomphe. C'est pourquoi il apparaît comme « Fils de l'homme » dans tous les textes qui se rapportent à son rôle de Rédempteur, de Dieu fait homme. — 1. C'est le Fils de l'homme qui, en sa qualité de médiateur, est comme l'échelle dressée entre la terre et le ciel, Joa., I, 51; qui est descendu du ciel et y remontera, après avoir été élevé comme le serpent d'airain, Joa., III, 13, 14; qui, en sa qualité de Dieu, est le maître du sabbat, Matth., XII, 8; Marc., II, 28; Luc., VI, 5; qui proclame bienheureux ceux qui sont persécutés à cause de lui, Luc., VI, 22; qui pardonne la parole dite contre lui, Matth., XII, 32; Luc., XII, 10; qui sème le bon grain sur la terre et enverra ses anges pour faire la récolte, Matth., XIII, 37, 41; qui a le pouvoir de guérir et de remettre les péchés, Matth., IX, 6; Marc., II, 10; Luc., V, 24; qui mène la vie commune aux autres hommes, Matth., XI, 19; Luc., VII, 34, qui, en gage de la vie éternelle qu'il promet, donne d'abord sa chair à manger, Joa., VI, 27, 54; qui est en même temps Fils de l'homme et Fils de Dieu, Matth., XVI, 13, 16; qui vient sauver ce qui avait péri, Matth., XVIII, 11; Luc., XIX, 10, et non point perdre les âmes, Luc., IX, 56, servir et non être servi. Matth., XX, 28; Marc., X, 45. — 2. C'est surtout comme Fils de l'homme que Jésus souffre et meurt. Il n'a pas où reposer sa tête, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58; il annonce sa passion et sa résurrection, en prévoyant et en acceptant à l'avance sa trahison aux gentils, Matth., XX, 18; XXVI, 2, 24, 45; Marc., IX, 30; X, 33; XIV, 41; Luc., IX, 44; XXIV, 7, toutes ses souffrances et sa mort. Matth., XII, 40; XVII, 12; Marc., VIII, 31; IX, 11; XIV, 21; Luc., IX, 22; XI, 30. Il sait d'ailleurs qu'ensuite il ressuscitera, Matth., XVII, 9; Marc., IX, 8; montera aux cieux, Joa., VI, 63, et sera reconnu comme Dieu à son supplice même. Joa., VIII, 28. — 3. Quand l'heure est venue, le Fils de l'homme va à Jérusalem pour y souffrir, Matth., XX, 18; Marc., X, 33; Luc., XVIII, 31, et marche à la mort, Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21; Luc., XXII, 22, qu'il appelle sa glorification. Joa., XII, 23; XIII, 31. Notre-Seigneur prend encore le nom de « Fils de l'homme » quand Judas le trahit par un baiser, Luc., XXII, 48, et quand lui-même comparaît devant Caïphe et le sanhédrin, affirmant alors l'identité de ces deux appellations « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu ». Matth., XXVI, 63, 64; Marc., XIV, 61, 62; Luc., XXII, 69, 70. — 4. Le rôle du Sauveur, en tant que Fils de l'homme, ne se termine pas à sa mort. Le Père « lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme ». Joa., V, 27. Après l'avènement de grâce, il aura donc un avènement de justice. Matth., X, 23; XVI, 27, 28; XXVI, 64; Marc., XIII, 26; XIV, 62; Luc., XVII, 22, 24, 26, 30, 69. Il viendra sans être attendu. Luc., XII, 40. Trouvera-t-il alors de la foi sur la terre? Luc., XVIII, 8. Outre son avènement particulier pour chaque âme, il en aura un autre, général et solennel, à la fin du monde, Matth., XXIV, 27, 30, 37, 39, 44; XXV, 31; Luc., XXI, 27, 36, dans lequel le Fils de l'homme confondra et condamnera ceux qui auront rougi de lui sur la terre. Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8. — De tous ces textes il ressort nettement que si Notre-Seigneur affecte de prendre ce titre de « Fils de l'homme », c'est pour mettre en relief la part de son humanité sainte dans les grands mystères de la rédemption et du jugement des hommes.

IV. *Le Fils de David.* — Le titre de « Fils de David », qui est décerné à Notre-Seigneur dans l'Évangile et qu'il accepte, se rattache à son titre de Fils de l'homme en le spécialisant. Notre-Seigneur est l'Homme par excellence, mais il tire son humanité de la race de David. — 1. Dieu lui-même avait promis à David que le Messie sortirait de sa race, Ps. CXXXI, 11; Act., II, 30, les prophètes l'avaient rappelé. Jer., XXIII, 5; XXXIII, 14, 15; Ezech., XXXIV, 23; Ose., III, 5, etc. — 2. Aussi le nom de « Fils de David » était-il devenu pour les Juifs l'un de ceux par lesquels ils désignaient le Messie attendu. Dans un des psaumes dits salomoniens, antérieurs à la naissance de Jésus-Christ, on lit : « Faites-leur lever leur roi, le Fils de David. » XVII, 23. — 3. Durant la vie publique du Sauveur, on s'inquiète de savoir s'il est de la race de David, Joa., VII, 42, et lui-même argumente sur cette question d'autant plus grave que d'elle dépendait la solution de cet autre problème : Est-il le Messie? Marc., XII, 35; Luc., XX, 41. — 4. Le peuple arrive à la solution plus vite que les docteurs. Dès les premiers miracles de Jésus, il se demande si ce prophète ne serait pas le Fils de David, c'est-à-dire le Messie. Matth., XII, 23. La réponse affirmative gagne de plus en plus de terrain, à mesure que les miracles se multiplient. Les aveugles, Matth., IX, 27; XX, 30, 31; Marc., X, 47, 48; Luc., XVIII, 38, 39, et la Chananéenne implorent Notre-Seigneur en lui disant : « Ayez pitié de nous, Fils de David. » Le jour de l'entrée triomphale à Jérusalem, c'est tout un peuple qui s'écrie : « Hosanna au Fils de David ! » Matth., XXI, 9, 15; Marc., XI, 10. — 5. L'ange Gabriel avait dit à Marie : « Dieu lui donnera le trône de David, son père. » Luc., I, 32. Aussi, dès le début de son Évangile, saint Matthieu, I, 1, appelle-t-il Jésus-Christ « Fils de David ». Saint Paul donne le même nom au Sauveur né de Marie, Rom., I, 3, et ressuscité des morts. II Tim., II, 8. Saint Jean le présente comme le rejeton et la race de David. Apoc., V, 5; XXII, 16.

V. *Le fils de Marie et de Joseph.* — 1. Notre-Seigneur est appelé « fils de Marie » et il l'est en toute réalité. Marc., VI, 3. — 2. Ceux-là seuls qui ignorent le mystère de sa naissance le regardent comme « fils de Joseph ». Luc., IV, 22; Joa., I, 45; VI, 42. C'est pourquoi saint Luc, III, 23, dit expressément qu'il n'est fils de Joseph que « dans l'opinion », ὡς ἐνομίζετο, *ut putabatur.* Saint Joseph mérite pourtant le nom de père de Jésus dans un certain sens, puisque Marie lui donne ce nom. Luc., II, 48. Il est père comme représentant le Père éternel auprès de Jésus, comme adoptant le divin Enfant et adopté par lui.

H. LESÊTRE.

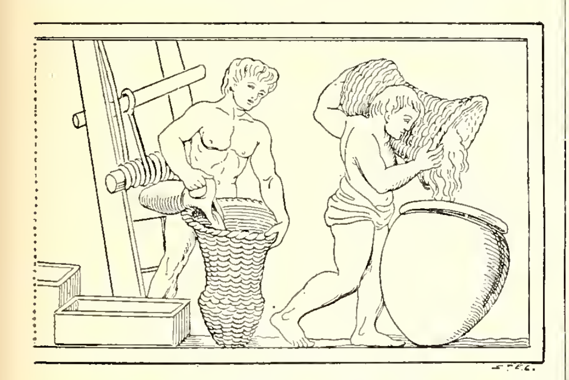
FILTRATION (hébreu : *zâqaq*, « couler » [du vin], purifier; Septante et Nouveau Testament : διυλίζειν; Vulgate : *excolare,* « filtrer » [le vin]), opération qui consiste à faire passer un liquide contenant des substances étrangères à travers un corps propre à les retenir. Les Juifs, comme les Égyptiens (fig. 664) et les Romains, filtraient le vin, le vinaigre, etc., en le faisant passer à travers un linge, Martial, XIV, 104, un filtre de roseaux ou d'osier, Virgile,



664. — Modèle de filtre-passoire égyptien. British Museum.

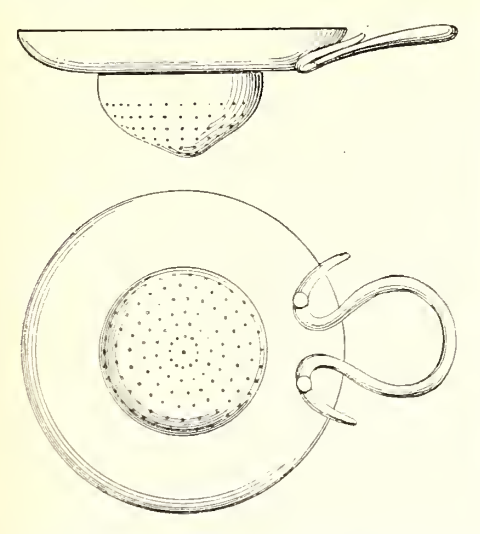
Georg., II, 242; *Eclog.*, X, 71, ou une passoire en métal, Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édit. Birch, t. II, p. 48; Hellanicus, dans Athénée, édit. Teubner, t. III, 1890, p. 34. Le filtre est appelé dans le Talmud משמרת, *mešammérét.* Voir Mischna, *Sabbath*, c. XX, init.; *Pirke Aboth*, c. V. Les Grecs le nommaient ὑλιστήρ, ἠθμός, et les Latins *colum.* Cf. Plu-

tarque, *Symp. Probl.*, VI, 7, 2, *Op. mor.*, édit Didot, t. II, p. 843; Dioscoride, II, 86. — Les auteurs latins nous apprennent qu'on filtrait le vin, pour le purifier, dès qu'il sortait du pressoir, Virgile, *Georg.*, II, 242, en le faisant passer à travers un *colum* (ἠθμός), sorte de passoire ou couloir en jonc ou autre matière analogue (Caton, *De re rust.*, 11, édit. Nisard, 1844, p. 7; Columelle, XII, 19, *cola juncea vel spartea*, édit. Nisard, 1844, p. 468). Un bas-relief romain qui représente plusieurs opérations relatives à la vendange nous en a conservé l'image telle



665. — Filtrage du vin chez les Romains. Bas-relief. D'après Zoega, *Bassirilievi antichi di Roma*, 2 in-4°, 1808, pl. XXVI.

qu'on la voit fig. 665. On a trouvé à Pompéi plusieurs passoires qui ont servi à purifier le vin. Celle qui est reproduite ici, fig. 666, est en argent. Elle est conservée aujourd'hui au musée de Naples. On peut en voir d'analogues dans les *Antiquités du Bosphore cimmérien*,



666. — Passoire d'argent de Pompéi. D'après le *Museo Borbonico*, t. VIII, pl. 14, fig. 4 et 5.

pl. XXXI; Th. Reinach, *Antiquités du Bosphore*, etc., *rééditées avec un commentaire nouveau*, in-4°, Paris, 1892, p. 82. Cf. aussi Micali, *Monumenti inediti a illustrazione della storia degli antichi popoli italiani*, texte, in-8°, Florence, 1844, p. 162, 175; Atlas, in-f°, pl. XXVII, 8; XXX, 2, deux vases où la passoire fait partie intégrante de l'orifice par où coulait le vin.

1° Il est fait une fois allusion au vin filtré dans l'Ancien Testament. — 1. Dans une de ses visions, Isaïe, XXV, 6, dit que le Seigneur donnera sur la montagne (de Sion) un festin somptueux, où seront servis *šemârîm mezuqqâqîm* (Vulgate : *vindemiæ defacatæ*), c'est-à-dire « des vins filtrés », purifiés de la lie. Comme les filtres qu'on employait étaient très imparfaits, il devait rester souvent dans les outres un fond de lie. Les vins bien clarifiés étaient ainsi d'autant plus précieux qu'ils étaient plus rares. — 2. Une comparaison de Jérémie, XLVIII, 11-12, montre qu'on clarifiait aussi le vin en le transvasant : « Moab, dit-il, est tranquille depuis sa jeunesse; il s'est reposé sur sa lie (*šemârâv;* Vulgate : *in fæcibus suis*), il n'a pas été versé d'un vase dans un autre et il n'a pas été transporté, de sorte que son goût lui est resté et que son odeur n'a pas changé. C'est pourquoi voici que les jours viennent, dit Jéhovah, et je lui enverrai des hommes qui l'inclineront (comme un vase pour le faire couler) et qui videront ses outres (à vin) et les briseront. » — 3. Amos, VI, 6, décrivant le luxe des riches de Jérusalem, parle, entre autres choses, des coupes dans lesquelles ils boivent le vin. Les Septante, au lieu de traduire ainsi le texte, disent qu'ils boivent τὸν διυλισμένον οἶνον, « du vin filtré, » clarifié. Ils ont lu probablement *mezuqâqîm*, comme Is., XXV, 6, au lieu de *mizraqîm*, « cratères, coupes, » que porte ici le texte hébreu.

2° Dans le Nouveau Testament, il est fait une fois allusion à la filtration. Notre-Seigneur, Matth., XXIII, 24, reproche aux pharisiens de filtrer leur boisson, de peur d'avaler τὸν κώνωπα, *culicem*, « un moucheron, » sous prétexte d'observer la loi de Moïse, Lev., XI, 20, 23, tandis qu'ils ne se font pas scrupule d'avaler un chameau, c'est-à-dire de négliger les prescriptions les plus graves de la loi en attachant la plus grande importance aux plus petites choses. F. VIGOUROUX.

1. FIN (le plus souvent, dans l'hébreu : *qêṣ*, et dans les Septante : τέλος; Vulgate : *finis*), ce qui termine une chose, un acte, un état, l'espace, le temps, ce qui est au bout. — Ainsi 1° les extrémités de la terre sont appelées *fines* (*qeṣéh*) *orbis terræ*, Ps. XVIII, 5, etc.; les frontières d'un pays, *fines* (*gebûl*) *Ægypti*, Exod., X, 14, etc.; la fin des temps, *fines sæculorum*. I Cor., X, 11, etc. — 2° Le bout, le terme d'une chose : « La fin (*'aḥărîṭ*) de la prière (hébreu : d'une chose) est meilleure que le commencement, » Eccle., VII, 9, etc.; « la grandeur (de Dieu) n'a pas de fin » (*ḥêqér*, « investigation »), Ps. CXLIV, 3, c'est-à-dire est sans limite, etc.; Apoc., I, 8; XX, 1, 13, τέλος. Voir ALPHA, t. I, col. 1. — 3° La destruction qui est le terme d'une personne ou d'une chose : *finis* (*qêṣ*) *universæ carnis*, Gen., VI, 13, etc.; *finis* (*qêṣ*) *venit*, Ezech., VII, 2, etc.; *notum fac mihi, Domine, finem* (*qêṣ*) *meum*. Ps. XXXVIII, 5, etc. — 4° La récompense qui suit la vie du fidèle. Rom., VI, 22 (τέλος), etc. — 5° Le but : *Finis* (τέλος) *præcepti*. I Tim., I, 5. — 6° *In finem* est, dans la Vulgate, en tête de cinquante-cinq Psaumes, Ps., IV, 1, etc., la traduction (d'après les Septante : εἰς τὸ τέλος) de l'hébreu *la-mnaṣṣêaḥ*, mot qui signifie « au chef de chœur » ou « au maître de musique ». D'après certains interprètes, les mots εἰς τὸ τέλος, *in finem*, seraient une indication musicale équivalente au *fortissimo* de la musique moderne; mais il est plus probable que les traducteurs appliquaient par là le Psaume « à la fin » des temps, expression qui désigne l'époque de la venue du Messie, ou mieux encore à Jésus-Christ lui-même, qui est *finis legis*. Rom., X, 4. F. VIGOUROUX.

2. FIN DU MONDE. Le monde actuel, qui a été créé par Dieu dans le temps, ne durera pas éternellement; il prendra fin. Nous exposerons successivement la certitude, le mode et l'époque de la fin du monde.

I. CERTITUDE. — 1° Plusieurs écrivains de l'Ancien Testament ont affirmé en passant que le monde matériel, comprenant la terre et les cieux, cesserait d'être tel qu'il est maintenant, et que l'ordre qui y règne disparaîtra.

Job, XIV, 12, dit que l'homme ne s'éveillera pas dans son tombeau « tant qu'il y aura un ciel », et selon l'interprétation de la Vulgate, « jusqu'à ce que le ciel soit broyé. » La croyance de l'auteur à la résurrection des morts, XIX, 25, nous permet de conclure qu'à son sentiment il viendra un temps où le ciel cessera d'exister et où les défunts secoueront le sommeil de la mort. Par un procédé analogue, David, Ps. LXXI, 5 et 7, annonce que le règne de Salomon durera dans sa descendance messianique autant que le soleil et la lune; et que la justice et la paix qu'il répandra sur la terre y persisteront *donec auferatur luna.* La même prédiction est répétée Ps. LXXXVIII, 30; le règne de David doit durer aussi longtemps que le ciel. Un autre psalmiste, Ps. CI, 26 et 27, reconnaît que Dieu seul est éternel, et que le ciel et la terre, œuvres de ses mains, périront, s'useront comme un vêtement et seront changés comme un manteau. Ailleurs, il est vrai, il est dit que les cieux sont établis pour toujours, Ps. CXLVIII, 6, et que la terre, consolidée sur son fondement, ne sera jamais ébranlée. Ps. CIII, 5. Cependant il n'y a pas contradiction entre les psalmistes, car ces derniers veulent seulement signifier que la durée des cieux est indéfinie et que les lois qui règlent la permanence de la terre sont durables. Les prophètes de l'ancienne alliance annonçaient le règne messianique pour les derniers temps du monde. L'expression *be'aḥărîṭ hay-yâmîm,* « à la fin des jours, » indique l'époque du Messie. Gen., XLIX, 1; Is., II, 2; Mich., IV, 1; Ezech., XXXVIII, 16. Voir JUGEMENT.

2° L'enseignement du Nouveau Testament sur la fin du monde est beaucoup plus précis. Jésus affirme indirectement la fin de toutes choses, quand il dit que la loi et les prophètes auront leur accomplissement, « jusqu'à ce que périssent le ciel et la terre. » Matth., V, 18. Cf. Luc., XVI, 17. Ses paraboles de l'ivraie et de la perle précieuse annoncent ce qui se passera « à la consommation des siècles ». Matth., XIII, 39, 40 et 49. Les disciples, ainsi prévenus, demandèrent plus tard à connaître les signes de cette consommation suprême, Matth., XXIV, 3, et le Maître leur en indiqua quelques-uns, que nous exposerons plus loin. Il leur affirma dans sa réponse que le ciel et la terre passeraient, tandis que ses paroles ne passeraient point. Matth., XXIV, 35; Marc., XIII, 31; Luc., XXI, 33. Dans une autre circonstance, il leur promit de demeurer avec eux jusqu'à la fin du monde. Matth., XXVIII, 20. Saint Paul assure que la fin, τὸ τέλος, aura lieu quand Jésus aura donné à son Père la domination sur toutes choses, I Cor., XV, 24, et il répète, Hebr., I, 11, la parole du Psaume CI, 27, que les cieux et la terre périront, s'useront et seront changés comme les vêtements s'usent et se changent. — Les écrivains de la nouvelle alliance, aussi bien que ceux de l'ancienne, tiennent les temps messianiques pour « les derniers temps du monde », καιρός ἔσχατος, I Petr., I, 5; ὑστέροι καιροί, I Tim., IV, 1; ἔσχατον τῶν χρόνων, I Petr., I, 20; ἔσχατος χρόνος, Jude, 18. Ils désignent la même époque par d'autres expressions synonymes: les « derniers jours, » ἔσχαται ἡμέραι, Act., II, 17; II Tim., III, 1; ἔσχατον τῶν ἡμερῶν, II Petr., III, 3; Hebr., I, 2 (grec); « la dernière heure, » ἐσχάτη ὥρα, I Joa., II, 18; « la plénitude des temps, » πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal., IV, 4; τῶν καιρῶν, Eph., I, 10; « la fin des temps, » τα τέλη τῶν αἰώνων, I Cor., X, 11; « la consommation des siècles, » συντελεία τῶν αἰώνων. Hebr., I, 26. Cette dernière période du monde n'a pas de durée déterminée. Elle a commencé à la première venue du Christ sur la terre, et elle se terminera au second avènement du Sauveur, à la résurrection générale, au dernier jour. Joa., VI, 39 et 40; XI, 24; au jour du jugement. Joa., XII, 48. — Nous pourrions encore rapporter comme une preuve de la fin des choses tous les passages scripturaires qui traitent du caractère borné, fini, transitoire et passager des créatures. Le plus célèbre de tous est l'exhortation adressée par saint Paul aux Corinthiens de ne pas s'attacher aux choses du monde, et appuyée sur ce motif grave: « car la figure de ce monde passe. » I Cor., VII, 31. Saint Jean affirme que le monde passe avec ses convoitises. I Joa., II, 17. Les changements accidentels de figure et de surface qui se produisent constamment dans le monde peuvent être considérés comme des indices de modifications plus importantes qui atteindront, quand le Créateur le voudra et de la manière qu'il aura décidée, la substance elle-même de la création actuelle.

II. MODE. — La fin du monde ne sera pas la destruction et l'anéantissement du ciel et de la terre; elle consistera seulement dans la disparition des conditions actuelles de leur existence et de leur ordonnance, dans la cessation du cours présent des choses. Le monde ancien sera ainsi remplacé par un monde nouveau, qui ne sera que la restauration du précédent.

1° *Dissolution du monde actuel.* — 1. *Pronostics.* — Dans leurs descriptions poétiques du grand jour du jugement, les prophètes ont marqué les présages de la fin du monde. Il se produira des signes et des prodiges au ciel et sur la terre; le soleil s'enténébrera et la lune deviendra rouge comme du sang, Joel, II, 30-31; les étoiles perdront leur éclat, Joel, II, 10; III, 15; Is., XIII, 10; XXIV, 23; cf. Soph., I, 15; le ciel et la terre seront ébranlés. Joel, III, 16. Notre-Seigneur a fourni les mêmes indices de son second avènement et de la fin du monde qui le suivra; il a parlé des ténèbres et du bouleversement des astres qui précéderont sa venue. Le soleil s'obscurcira; les étoiles tomberont du ciel; les astres et les constellations seront ébranlés. Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 22. Saint Jean a vu de semblables phénomènes. Apoc., VI, 12-14. — 2. *Catastrophe.* — La dissolution du ciel et de la terre, présagée et commencée par ces sombres pronostics, est aussi annoncée par les prophètes. La terre ne sera pas seulement dévastée et dépeuplée, Is., XXIV, 1-4, elle sera ébranlée jusque dans ses fondements; elle sera agitée et chancellera comme un homme ivre; elle se fendra et sera enlevée comme on enlève une tente dressée pour une nuit; elle tombera pour ne plus se relever. Is., XXIV, 18-20. Toute la milice des cieux se dissoudra, et les cieux s'enrouleront comme un livre, comme un rouleau (de papyrus), et les astres tomberont comme les feuilles de la vigne ou du figuier. Is., XXXIV, 4. — L'auteur de la Sagesse, décrivant le jugement redoutable que Dieu rendra contre les impies, assure que « leur iniquité changera la terre entière en désert. » V, 24. Ainsi le globe ne sera pas anéanti, mais seulement dévasté et privé de ses habitants. Quelques commentateurs reconnaissent dans « les puissances des cieux » qui seront ébranlées avant la seconde venue du Messie, Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 25, les forces cosmiques ou les lois du monde matériel, qui seront bouleversées et changeront la face du monde; mais il est plus probable que les δυνάμεις τῶν οὐρανῶν sont les astres et les constellations, qui seront alors ébranlés. — 3. *Moyen d'exécution.* — La dissolution du monde se fera à la fin des temps par le moyen du feu. Cet agent de la dissolution finale, symboliquement mentionné dans l'Ancien Testament, est expressément désigné dans le Nouveau. Comme les autres théophanies, la dernière manifestation de Dieu vengeur se fera au milieu des flammes. Is., XXXIV, 10; LXVI, 15; Joel, II, 30; Mich., I, 4; Mal., IV, 1. Ces passages prophétiques pourraient, il est vrai, s'interpréter métaphoriquement, comme Soph., I, 18; et le feu et la flamme dont il est parlé symboliseraient la colère du juste juge, allumée contre les impies et les dévorant eux et le monde, théâtre de leurs crimes. Mais comme il est expressément question du feu vengeur dans le Nouveau Testament, on peut entendre les paroles des prophètes, non pas seulement d'un symbole de la purification du monde, mais d'un feu matériel qui embrasera le monde et en dissociera les éléments. Knabenbauer, *Comment. in Prophetas minores,* Paris, 1886, t. II, p. 481-482. Saint Paul, en effet, nous apprend d'abord que le Seigneur Jésus se manifestera ἐν

πυρὶ φλογὸς, II Thess., I, 8, et, d'après la ponctuation de la Vulgate, cette flamme vengeresse s'attaquera à ceux qui n'ont pas connu Dieu et qui n'ont pas obéi à l'Évangile. Si ce passage peut encore à la rigueur s'entendre dans le même sens que les théophanies de l'Ancien Testament, il en est un autre dans lequel le même Apôtre dit formellement que « le jour du Seigneur manifestera les œuvres de chacun par le feu qui les éprouvera ». I Cor., III, 13. Le « jour du Seigneur » désigne le second avènement du Sauveur. Or le feu, instrument de la justice divine, éprouvera alors tout ce qui se trouvera sur la terre et en distinguera la valeur. Ce n'est pas un feu métaphorique, mais bien un feu matériel, celui que les théologiens nomment le feu de la conflagration générale, et dont l'action, selon saint Thomas, *Summ. theol., Suppl.*, q. 86, a. 8, se diversifiera suivant les sujets qu'elle atteindra. Il punira les méchants et purifiera les bons. R. Cornely, *Comment. in S. Pauli priorem Epistolam ad Corinthios,* Paris, 1890, p. 86-89; Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus,* Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 276. Saint Pierre, II Petr., III, 7-12, est plus précis encore. Il affirme que « les cieux qui existent maintenant et la terre sont réservés au feu pour le jour du jugement et de la perte des impies... Au jour du Seigneur, qui viendra comme un voleur, les cieux passeront avec un grand fracas; leurs éléments seront dissociés par la chaleur; la terre sera brûlée avec tout ce qu'elle contient ». Il s'agit assurément des derniers temps. Le feu, un feu matériel, produit par des causes physiques qui seront mises en jeu par la justice divine, n'atteindra pas seulement les hommes, mais aussi le ciel et la terre. L'embrasement sera universel. Toutes les œuvres de la nature et tous les ouvrages des hommes seront détruits par lui comme ils l'ont été par l'eau lors du déluge. De plus, les éléments des cieux, στοιχεῖα (voir ÉLÉMENTS, col. 1657), seront dissous, désagrégés et réduits à l'impuissance. Il en résultera un désordre, une désorganisation et un effondrement de la nature entière. S. Thomas, *Summ. contra gentes,* l. IV, c. XCVII; Drach, *Épîtres catholiques,* Paris, 1879, p. 144-145; Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres catholiques,* Paris, 1888, p. 313 et 316; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 374-377; Mazzella, *De Deo creante,* Woodstock, 1877, p. 933-934; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato, Soteriologia,* t. II, Inspruck, 1889, p. 1094-1113.

Les savants confirment à leur façon les données scripturaires sur la fin du monde. Ils reconnaissent que le monde peut périr par le feu; mais si ce phénomène se produit, ce sera par suite d'une catastrophe extraordinaire, ce sera l'effet d'une cause accidentelle. S'ils n'en tiennent pas toujours compte dans leurs études, c'est que, fidèles à la méthode scientifique, ils ne recherchent que les causes naturelles de la fin des choses. Or lorsque par fin du monde ils entendent seulement la disparition de tous les êtres vivants que le monde renferme, ils l'attribuent à trois causes diverses, et ils disent que la vie cessera par manque d'eau, ou par l'invasion des mers sur les continents (A. de Lapparent, *La destinée de la terre ferme et la durée des temps géologiques,* dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques, 7e section, sciences mathématiques et naturelles,* Paris, 1891, p. 275-293), ou par le froid, résultant de l'extinction et de la solidification du soleil (A. de Lapparent, *Traité de géologie,* Paris, 1883, p. 1259; H. Faye, *Sur l'origine du monde,* 2e édit., Paris, 1885, p. 306-308). La terre ferme elle-même doit périr, et si les conditions requises pour que le choc d'une comète embrase instantanément notre globe doivent se réaliser difficilement et rendent ainsi cet événement peu redoutable, la terre n'en sera pas moins entraînée dans la ruine de l'univers entier. Sans doute les plus grands géomètres de notre siècle, à la suite de Laplace, ont cherché à démontrer que le monde planétaire est indéfiniment stable au point de vue mécanique. Mais, en réalité, l'univers n'est pas tel que le conçoivent les géomètres; les planètes ne sont pas les astres fictifs et rigides qu'étudie la mécanique; elles sont, de fait, le siège d'actions qui auront pour résultat, en accumulant à la longue leurs effets, d'abord d'allonger la durée de la rotation des planètes sur elles-mêmes jusqu'à la rendre égale à celle de leur révolution. Quand ce premier résultat aura été produit, la résistance du milieu dans lequel se meuvent les planètes aura pour conséquence de les précipiter finalement toutes dans le soleil, d'où elles sont émanées. Si le soleil n'est lui-même que le satellite d'une étoile plus puissante que lui, il subira le même sort; et en suivant ainsi la destinée de tous les astres de l'univers, on les voit se confondre finalement en un seul et unique corps. Ce sera dès lors la destruction de la terre, des planètes et du soleil lui-même. H. Poincaré, *Sur la stabilité du système solaire,* dans l'*Annuaire pour l'an 1898, publié par le Bureau des longitudes,* B, 1-16. Ainsi il est scientifiquement démontré que l'univers n'est pas éternel, mais qu'il aura nécessairement une fin. X. Stainier, *La fin du monde,* dans la *Revue des questions scientifiques,* 2e série, t. XIV, 1898, p. 379-413. Le système solaire et l'univers tout entier perdront donc leur structure actuelle. Si rien ne nous donne une idée certaine de l'état dans lequel se trouvera la matière, lorsqu'elle aura perdu la répartition que nous lui connaissons aujourd'hui, cependant les savants qui ont étudié les lois de l'univers physique admettent que les astres, en se jetant tour à tour sur le soleil, alimenteront sa chaleur en s'y consumant. Ils périront ainsi par le feu, et l'univers finira par devenir un amas de matière nébuleuse et dissociée, d'où auront complètement disparu tout mouvement et toute beauté. Folie, *Du commencement et de la fin du monde d'après la théorie mécanique de la chaleur* (mémoire lu à l'Académie royale de Belgique, le 15 décembre 1873). Cf. Moigno, *Les splendeurs de la foi,* t. III, p. 1286; *Les Livres Saints et la science,* Paris, 1884, p. 353-358.

2° *Rénovation du monde ancien.* — D'après l'Écriture, la fin du monde sera le commencement de l'éternelle consommation de toutes choses. Dans cet état permanent, le monde physique ne sera pas anéanti ni détruit totalement; sous l'action des causes secondes, du feu, instrument de la justice divine, il sera purifié, transformé et renouvelé. Déjà le prophète Isaïe, LXV, 17, et LXVI, 22, avait annoncé de la part de Dieu la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, qui feraient oublier les précédents et qui dureraient perpétuellement. On a pu ne voir dans ces expressions que de brillantes images décrivant le nouvel état de l'humanité glorifiée dans le ciel et le dernier stade définitif du règne du Messie. Mais la conformité de cette annonce prophétique avec la doctrine du Nouveau Testament permet d'y reconnaître davantage et d'y voir le monde matériel lui-même renouvelé et participant à la gloire méritée par le Christ rédempteur et communiquée à toute la création. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam,* t. II, Paris, 1887, p. 490-492. Notre-Seigneur semble avoir fait allusion à ce rajeunissement de la nature entière, qui sera contemporain du jugement général. La παλιγγενεσία, dont il parle, Matth., XIX, 28, désigne peut-être seulement la résurrection des morts, qui sera le commencement du nouvel état de l'humanité et de la création. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 382-383; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matthæum,* t. II, Paris, 1893, p. 164-165. Saint Pierre, dans un discours au Temple de Jérusalem, a fixé l'époque du second avènement du Sauveur « aux temps de la restauration de toutes choses, que Dieu a prédits depuis longtemps par la bouche de ses saints prophètes ». Act., III, 21. Ces χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων sont les temps du renouvellement physique et moral,

qui non seulement rétablira toutes choses dans leur état primordial, mais encore les élèvera à la perfection finale à laquelle elles étaient primitivement destinées. Crelier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1883, p. 44. Plus tard, le même apôtre écrivait : « Nous attendons, selon la promesse de Dieu, de nouveaux cieux et une nouvelle terre, dans lesquels la justice habite, » II Petr., III, 13, une création nouvelle, qui servira de séjour aux justes ressuscités et glorifiés. Saint Jean, Apoc., XXI, 1-5, a vu la réalisation de ces nouveaux cieux et de cette nouvelle terre. Les premiers ont passé, et il n'y a plus de mer. A leur place, le prophète aperçut une Jérusalem nouvelle, une cité sainte qui est la demeure de Dieu parmi les hommes, et Jésus lui dit que tout était renouvelé. Saint Paul, Rom., VIII, 19-22, a donné la raison de la restauration finale de toutes choses. Il a déclaré que toutes les créatures irraisonnables attendent et désirent d'être délivrées de la corruption à laquelle elles étaient assujetties, pour un temps et contre leur propre gré, par la volonté de Dieu, qui a maudit le monde et l'a soumis à l'altération et au dépérissement à cause du péché d'Adam. Elles gardent l'espérance d'être affranchies de cette servitude et d'avoir part à la liberté et à la glorification des enfants de Dieu. De corruptibles qu'elles étaient, elles deviendront incorruptibles. Jusqu'alors elles gémissent et souffrent les douleurs de l'enfantement; mais elles formeront un jour un monde nouveau, incorruptible et glorieux. Beelen, *Comment. in Epist. S. Pauli ad Romanos*, Louvain, 1854, p. 251-257; Cornely, *Comment. in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 423-434. On peut aussi entendre dans le même sens la parole de saint Paul, que Dieu voulait « restaurer toutes choses en Jésus-Christ », Eph., I, 10, toutes celles qui se trouvent au ciel et sur la terre. Cf. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, 1890, p. 372-374; B. Jungmann, *Tractatus de novissimis*, 3e édit., Ratisbonne, 1885, p. 275-287; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato, Soteriologia*, t. II, Inspruck, 1889, p. 1087-1094.

III. ÉPOQUE. — Si la fin du monde doit être produite par les causes naturelles que lui assignent les savants, c'est à très longue échéance qu'elle aura lieu. L'Écriture, qui la présente plutôt comme l'effet d'une catastrophe accidentelle et soudaine, l'a toujours rattachée à la date du second avènement du Messie.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Chez les prophètes de l'ancienne alliance, le jugement du monde par Dieu et la transformation de l'univers sont rapportés « au jour du Seigneur », « à la fin des jours, » c'est-à-dire aux temps messianiques. Ils semblent être mis sur le même plan que les autres actes du Messie rédempteur. En tout cas, ils ne sont pas attribués expressément à des périodes distinctes de l'époque messianique; mais cette époque, qui est la dernière de l'histoire de la rédemption, devra avoir une durée assez longue pour que l'œuvre du Messie soit réalisée dans son entier et reçoive son plein accomplissement. Les faits qui termineront l'époque messianique se produiront donc dans un délai assez considérable, quoique indéterminé. Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, p. 78. La même observation peut être faite au sujet des ouvrages juifs non canoniques et antérieurs à Jésus-Christ. La fin des temps et la venue du Messie y désignent toute l'époque messianique, dont la durée reste indéfinie. Atzberger, *Eschatol.*, p. 171-174.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — On trouve nettement établie dans le Nouveau Testament la distinction d'une double venue ou apparition du Messie sur la terre. La première, qui a eu lieu dans l'humiliation et la souffrance, a fourni aux hommes, par l'enseignement et la mort de Jésus-Christ, les moyens et les conditions de la rédemption et du salut. La seconde, qui sera glorieuse et triomphante, appliquera à l'univers entier les effets de la rédemption et coïncidera avec la fin de ce monde et la consommation de toutes choses. Atzberger, *Eschatol.*, p. 190-197 et 298-299. Ce second avènement du Sauveur est appelé παρουσία, « avènement, » Matth., XXIV, 3, 27; I Cor., XV, 23; I Thess., II, 19; III, 13; II Thess., II, 1; Jac., V, 7 et 8; ἐπιφάνεια, « manifestation, » I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 1 et 8; ἐπιφάνεια τῆς δόξης, « manifestation glorieuse, » Tit., II, 13; ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας, II Thess., II, 8; ἀποκάλυψις, « révélation, » II Thess., I, 7; ἀποκάλυψις τῆς δόξης, I Petr., IV, 13. L'époque en est souvent indiquée d'une façon vague et générale par les expressions « jour du Seigneur », ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, I Cor., I, 8; V, 5; II Cor., I, 14; I Thess., V, 2; Phil., I, 6; II Petr., III, 10, ou simplement ἡμέρα, I Cor., III, 13, ou enfin ἐσχάτη ἡμέρα, Joa., VI, 39, 40, 44, 54; XI, 24, jour auquel aura lieu la résurrection générale.

2° *Ce qu'a dit Notre-Seigneur sur la fin du monde.* — Le Messie, venu une première fois sur la terre dans la faiblesse de la chair, a annoncé lui-même à ses Apôtres son retour dans la gloire et la majesté pour juger tous les hommes, Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26, et il leur a promis de les associer à ce jugement universel. Matth., XIX, 28; Luc., XXII, 30. Dans les derniers jours de sa vie, il a décrit la scène de ce jugement. Matth., XXV, 31-46. Il a donné à Caïphe, comme preuve de sa divinité, l'assurance de son second avénement dans la gloire. Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62. Mais le plus souvent Jésus a uni la prophétie de son retour à la prédiction de la ruine de Jérusalem et à la fin de la nationalité juive. Les exégètes rationalistes en concluent généralement que le Sauveur a placé sur le même plan les deux événements, qu'il a indiqué ainsi comme prochain son dernier avénement, et que sa prédiction ne s'est pas réalisée. Avant d'avoir été détrompés par l'événement, les Apôtres y avaient ajouté foi; à la suite de leur Maître, ils avaient annoncé comme prochaine la fin du monde, et ils avaient tiré de là de pressantes exhortations à se convertir et à mener une vie parfaitement chrétienne. Aussi toute la première génération chrétienne s'attendait à voir le Fils de Dieu reparaître sur cette terre et le monde présent finir, avant même que les contemporains de Jésus eussent tous fermé les yeux. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. I, p. 247-261; Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., Paris, 1867, p. 286-288; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. II, p. 306-308; M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, Paris, 1874, p. 237-264.

Cette croyance des premiers chrétiens à la proximité, sinon à l'imminence même du retour de Jésus et de la fin du monde, a donné lieu à bien des explications divergentes. La plus simple et la plus radicale consiste à nier le fait et à dire que tous les passages du Nouveau Testament desquels on prétend l'inférer ne concernent pas le dernier avènement visible du Sauveur, mais seulement son avènement invisible par la destruction de Jérusalem et la fin de la nationalité juive. Le Camus, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1887, t. III, p. 101-122; Haghebaert, *L'époque du second avènement du Christ*, dans la *Revue biblique*, t. III, 1894, p. 71-93. Quelques-unes des paroles du Sauveur et de ses Apôtres peuvent assurément être restreintes à l'annonce de la ruine prochaine de Jérusalem. Ainsi, quand Jésus prédit à ses Apôtres les persécutions qu'ils subiront dans l'accomplissement de leur mission, il leur donne le conseil de fuir d'une cité à l'autre, ajoutant : « En vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël avant que le Fils de l'homme ne vienne. » Matth., X, 23. L'avènement dont il est ici question n'est pas nécessairement celui du jugement dernier, comme le croient Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 298, et Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 397-398; mais il peut fort bien être celui de la ruine de Jérusalem, qui sera une manifestation éclatante de sa souveraine justice. Fillion, *Évangile selon*

saint Matthieu, Paris, 1878, p. 207-208. On peut plus facilement encore rapporter au même événement la parole de Jésus : « En vérité, je vous le dis, il y en a plusieurs de ceux qui sont ici présents qui ne mourront point avant qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. » Matth., XVI, 28. Cf. Marc., VIII, 39; Luc., IX, 27. Au verset précédent, il est vrai, Notre-Seigneur avait parlé de son dernier avènement pour juger tous les hommes. Il n'en faudrait pas conclure qu'il s'agit encore, dans la suite, du même avènement. Les sentences sont détachées, et le contexte écarte toute liaison directe. Le seul rapprochement possible, c'est qu'au ỳ. 28 il est question d'une manifestation du pouvoir judiciaire du Sauveur. Ce sera une venue du Fils de l'homme, non pas εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, mais ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, c'est-à-dire à l'époque où il sera dans son royaume, où il sera revêtu de la gloire et de la majesté royale. Or comme quelques-uns, τινες, de ses auditeurs devaient être témoins de cette manifestation du pouvoir judiciaire de Jésus, il est légitime de penser qu'elle a eu lieu dans la ruine du peuple juif et de Jérusalem, sa capitale. Fillion, *S. Matthieu,* p. 332-333; Schanz, *op. cit.,* p. 384-385; Knabenbauer, *In Matth.,* t. II, p. 76-78. Mais il est plus difficile de soutenir que le grand discours tenu par Jésus à ses Apôtres quelques jours avant sa mort, Matth., XXIV; Marc., XIII; Luc., XXI, puisse être entendu exclusivement de la terrible catastrophe qui entraîna la perte de la nationalité juive. La majorité des interprètes admet qu'il concerne à la fois la ruine de Jérusalem et la fin du monde.

Notre-Seigneur, en effet, avait réitéré ses menaces contre Jérusalem, en affirmant que la génération présente en verrait la réalisation. Matth., XXIII, 36-38. En sortant du Temple, il avait annoncé à ses disciples la destruction totale de ce solide édifice. Matth., XXIV, 1 et 2. Assis sur le mont des Oliviers, quatre de ces derniers l'interrogent sur la date et sur les signes de ces événements. D'après saint Matthieu, XXIV, 3, ils demandent en même temps quel sera le signe de la *parousie* et de la consommation du siècle. Quelle qu'ait été la pensée des Apôtres, qui peut-être réunissaient dans leur esprit la ruine de Jérusalem et la fin du monde, et croyaient que les mêmes signes présageraient les deux événements, Jésus ne répond pas directement à leur question et ne dit pas un mot de la destruction du Temple. Son discours comprend des descriptions apocalyptiques et des exhortations morales. La partie apocalyptique, que les commentateurs partagent de différentes façons, annonce successivement ou simultanément, selon les interprétations, la ruine de Jérusalem et la dernière venue du Sauveur. Or ces événements si distants, qu'ils soient simplement juxtaposés ou qu'ils soient entremêlés dans le récit des trois Synoptiques, semblent, au moins de prime abord, rapprochés par le temps de leur réalisation et ne former qu'une série de faits dont l'accomplissement paraît prochain. Ainsi l'apparition des faux Messies, les guerres et les bruits de guerre précéderont la fin, τὸ τέλος, Matth., XXIV, 6; avec les révolutions, les pestes, les famines et les tremblements de terre, ils ne seront que le commencement des douleurs, πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων. Matth., XXIV, 8. Les disciples de Jésus auront leur part dans ces épreuves. Matth., XXIV, 9. Toutefois, il faut d'abord que l'Évangile soit prêché dans la terre entière, et ce sera alors seulement que viendra la fin, καὶ τότε ἥξει τό τέλος. Matth., XXIV, 14. La prédiction de la profanation du Temple de Jérusalem par les Romains et des circonstances qui l'accompagneront est tellement combinée avec celle des signes de la fin des temps et de la *parousie,* que les commentateurs ne savent à quoi rattacher au juste le rapprochement de temps établi par les mots de saint Matthieu, XXIV, 29 : « Aussitôt après la tribulation de ces jours. » La parabole du figuier signifie que l'accomplissement des préliminaires de la *parousie* fera juger celle-ci prochaine. Or ces préliminaires et la *parousie* elle-même semblent devoir se réaliser dans un avenir très rapproché, puisque la génération présente ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Matth., XXIV, 34. Toutefois, si l'événement est prochain, personne, ni les anges du ciel, ni même le Fils, Marc., XIII, 32, ne sait ni le jour ni l'heure où il se produira; le Père seul les connaît. Matth., XXIV, 36. La *parousie* du Fils de l'homme sera soudaine et surprendra les humains, comme autrefois le déluge a surpris les contemporains de Noé. « Veillez donc, ajoute Jésus en s'adressant à ses disciples, puisque vous ignorez à quelle heure votre Maître viendra. » Matth., XXIV, 42. Les autres exhortations morales contiennent et répètent la même leçon de vigilance, fondée sur l'incertitude de l'heure de la *parousie.* Mais cette leçon s'appuie-t-elle en outre sur la proximité de cet événement final? En d'autres termes, Notre-Seigneur a-t-il annoncé son second avènement, prélude de la fin du monde, comme prochain et comme devant suivre de près la profanation du Temple de Jérusalem par les Romains et la destruction de la cité sainte? Difficile question, qui a toujours préoccupé les exégètes et a reçu des solutions très divergentes.

Les rationalistes et des protestants ultra-libéraux, pour lesquels Jésus n'est qu'un homme, n'hésitent pas à déclarer qu'il s'est trompé sur les circonstances de son avènement et spécialement sur l'époque de son retour, dont il a prédit l'imminente proximité. Strauss, *Vie de Jésus,* trad. Littré, 3e édit., Paris, 1864, t. II, p. 335-351; *Der alte und neue Glaube,* 1872, p. 79; Renan, *Vie de Jésus,* 13e édit., Paris, 1867, p. 288-289; P. Haupt, *Die eschatologischen Aussagungen Jesu in den synoptichen Evangelien,* in-8°, Berlin, 1895; P. Schwartzkopff, *Die Weissagungen Jesu Christi von seinen Tode, Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung,* in-8°, Gœttingue, 1895; Id., *Konnte Jesus irren?* in-8°, Giessen, 1896; Id., *Die Irrtumlosigkeit Jesu Christi und der christliche Glaube,* in-8°, Giessen, 1897, p. 78-98; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1897, t. I, p. 325-337. Les anciens rationalistes n'étaient pas aussi hardis que leurs successeurs. Ils n'admettaient pas que Jésus se soit trompé sur son second avènement et sur sa proximité; ils prétendaient seulement que Jésus-Christ, tout en sachant fort bien que son second retour n'aurait lieu que bien plus tard, s'était accommodé à la croyance de ses disciples, et comme ceux-ci partageaient les espérances juives, qui rattachaient la fin du monde à la ruine de Jérusalem, il avait présenté son second avènement dans une certaine liaison avec la prédiction de la fin d'Israël, afin d'en tirer des conclusions morales et d'élever ses disciples à des idées plus spirituelles sur le royaume de Dieu. Von Cölln, *Biblische Theologie,* t. II, § 136, 166; Böhme, *Versuch das Geheimniss des Menschensohns zu enthüllen,* p. 158. Ces deux explications, qui supposent que Jésus aurait partagé les idées fausses de ses compatriotes, ou au moins les aurait acceptées pour en tirer des leçons de vertus et les faire servir aux intérêts de sa cause, ne se concilient ni avec le dogme de la divinité de Jésus ni même avec l'idée que les Évangiles nous donnent de son caractère, de la sainteté de sa vie et de la sagesse profonde qui se manifeste dans tous ses actes et ses paroles. Elles font du Sauveur du monde un trompé ou un trompeur; elles sont donc inconciliables avec la foi chrétienne et, par suite, inadmissibles.

Un théologien catholique, le docteur Schell, professeur à l'Université de Wurzbourg, a proposé une explication analogue à celle des rationalistes contemporains, *Katholische Dogmatik,* Paderborn, 1892, t. III, p. 142-147. Prenant à la lettre la parole de Jésus : « Le Fils lui-même ignore le jour et l'heure de la parousie, » Marc., XIII, 32, il admet dans l'âme humaine de Jésus une ignorance véritable de ce jour et de cette heure. Sans doute, comme Verbe, Jésus connaissait cette date; mais dans son humanité, dans l'exercice de son ministère et l'accomplisse-

ment de son œuvre rédemptrice, il l'ignorait. Pour expliquer son langage sur la proximité de la *parousie* et de la consommation des choses, il faut reconnaître que la connaissance qu'il a eue de l'avenir, durant sa vie mortelle, n'a pas été complète. Elle se bornait à ce qu'il lui était nécessaire de savoir en vue de remplir sa mission terrestre, et elle était indéterminée quant à certains détails de son second avènement, notamment celui du temps où se produira la *parousie.* Du reste, la limitation de la science de Jésus a des raisons *économiques,* au sens théologique du mot *économie;* elle est une condition de sa mission terrestre et de son abaissement volontaire. Son intelligence humaine a conçu l'idée d'une grande manifestation de sa gloire dans un avenir très rapproché; elle a associé la ruine du peuple juif au bouleversement final de l'univers et s'est représenté les deux événements sous des formes symboliques, comme un jugement de Dieu s'exerçant à la fois sur tous les hommes. Elle n'avait donc pas une vision complète et distincte de la réalité future; elle se la figurait dans un tableau dont les traits étaient empruntés aux anciennes prophéties pour caractériser le présent et l'avenir mêlés dans un fond unique sans perspective. Cf. A. Loisy, *L'Apocalypse synoptique,* dans la *Revue biblique,* 1896, p. 335-343. La *Dogmatik* du Dr Schell a été mise à l'*Index* (décret du 15 décembre 1898). Les théologiens catholiques affirment qu'à partir du VIe siècle il existe un enseignement unanime au sujet de la science humaine de Jésus-Christ, qu'on reconnaît parfaite et complète, enseignement dont il serait téméraire de s'écarter. La perfection de la science naturelle du Verbe incarné leur paraît une conséquence nécessaire de l'union hypostatique. Ils diffèrent sans doute dans la manière d'expliquer l'ignorance avouée par Jésus du jour et de l'heure de son dernier avènement. Ils l'expliquent de préférence par des raisons dérivant de la divine *économie* de l'Incarnation, mais dans un autre sens que celui que propose le docteur Schell. Ils disent que Jésus ne connaissait pas ce jour d'une science communicable; il le connaissait, mais il n'avait pas reçu la mission de le révéler. Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato,* 3e édit., Rome, 1881, p. 425-427; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato, Christologia,* t. II, Inspruck, 1882, p. 1113-1139. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Evangel. secundum Marcum,* Paris, 1894, p. 354-357.

D'autres critiques rationalistes, n'osant pas attribuer à Jésus une erreur sur la date de son dernier avènement, l'ont rejetée sur ses Apôtres, qui ont mal compris et mal interprété les paroles de leur Maître. Ils ont en conséquence déclaré que les discours eschatologiques, rapportés dans les trois premiers Évangiles, n'étaient pas authentiques, Baur, *Neutestamentliche Theologie,* p. 107, ou au moins avaient été altérés et interpolés par les évangélistes. Ceux-ci, imbus des idées juives et partageant les espérances de leurs coreligionnaires sur le règne glorieux du Messie, n'ont pas compris les images prophétiques qu'avait employées leur Maître pour décrire l'avenir de son œuvre plus spirituelle que temporelle. A la prophétie de la ruine de Jérusalem, ils ont réuni des discours tenus par Jésus sur d'autres sujets et en d'autres circonstances, et ils ont formé un amalgame de paroles divergentes, qui n'expriment pas la véritable pensée du Sauveur. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 142-215; E. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre,* 2e édit., Paris, 1866, p. 585-590; Jean Weber, *La parousie de Jésus-Christ d'après les quatre Évangiles,* Strasbourg, 1844; L. Will, *Les idées eschatologiques d'après les Évangiles synoptiques,* Strasbourg, 1866. Jésus n'avait établi aucun rapport chronologique entre l'annonce de sa *parousie* et celle de la ruine de Jérusalem. Ce sont ses disciples qui rapprochèrent les deux faits et introduisirent dans l'expression de la pensée du Maître une liaison qui était étrangère à son esprit. Plusieurs de ces critiques estiment même que le rapport chronologique entre ces deux événements paraît moins étroit dans la relation de saint Luc que dans celles de saint Matthieu et de saint Marc. Les plus anciennes, qui étaient peut-être antérieures à la catastrophe qui ruina Jérusalem, confondaient presque les deux prédictions. Celle de saint Luc, rédigée après la réalisation de la première, trahit déjà la préoccupation d'expliquer le retard que subit le retour du Sauveur. Saint Jean n'en parle plus dans son Évangile et donne au second avènement de Jésus un caractère tout spirituel. — D'abord il est faux que saint Jean, quoiqu'il rapporte spécialement l'enseignement spirituel de Jésus, ignore entièrement le second avènement de son Maître. Quelques commentateurs estiment que Jésus en parle dans son discours après la Cène. Si Jésus retourne à son Père, c'est pour préparer une place aux siens; mais il reviendra, les prendra et les emmènera avec lui. Joa., XIV, 2-3. Cette venue nouvelle ne peut désigner que le second avènement, Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes,* Tubingue, 1885, p. 473, ou si elle est commencée à la mort de chacun des disciples, elle aura son parfait accomplissement au dernier avènement de Jésus. Corluy, *Comment. in Evang. S. Joannis,* 2e édit., Gand, 1880, p. 341. Après sa résurrection, Jésus, ayant prédit à Pierre le genre de mort qui lui était réservé, refusa de faire connaître le sort de Jean. Des paroles de Jésus les disciples conclurent que Jean ne mourrait pas, mais serait réservé pour la seconde venue du Sauveur. L'évangéliste repousse la fausse conclusion tirée au sujet de son immortalité et distingue exactement le sens des paroles de Jésus. Joa., XXI, 22-23. Saint Jean connaissait donc au moins l'attente que les disciples avaient de la seconde venue du Sauveur. Schanz, *Commentar,* p. 590. Du reste le dernier évangéliste avait traité de la *parousie* du Seigneur dans ses Épîtres et dans l'Apocalypse. Voir plus loin. — Il n'est pas, en outre, vraisemblable que les Apôtres aient mal compris et mal interprété, dans leur enseignement officiel, la pensée du Maître sur son dernier avènement. Les évangélistes ont rapporté exactement les discours de Jésus. — Pour expliquer la difficulté qu'il présente, des commentateurs ont recouru à l'hypothèse d'un sens spirituel, caché sous la lettre. Toute la prophétie de Jésus doit s'entendre à la lettre de la ruine de Jérusalem; cependant les images grandioses par lesquelles sont indiqués les signes ou les pronostics de cet événement ne sont que des symboles, des figures de la réalité, proférées seulement pour faire ressortir la grandeur de cette première catastrophe; elles ne se réaliseront donc pas à la lettre, et il faut les entendre comme des métaphores. Mais sous ce sens littéral figuré se cache un sens typique, relatif à la fin du monde. La destruction de Jérusalem doit être considérée comme le type de la dernière catastrophe, et en raison de l'union si étroite qui existe toujours dans les prophéties entre le type et l'antitype, les deux sens se mêlent et se confondent. Le Sauveur avait principalement en vue le sens spirituel; les scènes grandioses et terribles des apprêts du jugement étaient présentes à sa pensée, et il leur a emprunté les couleurs sous lesquelles il a décrit les calamités de la fin du monde juif. Aussi les figures prophétiques et symboliques de la ruine de Jérusalem se vérifieront dans leur sens propre aux derniers jours de l'univers. La proximité, l'imminence même des malheurs prédits ne concerne que la ruine de la cité sainte, type de la fin du monde; celle-ci est au point de vue du temps sans connexion immédiate avec les événements rapprochés qu'annonçait Jésus-Christ. Tel a été le sentiment de Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. VII, p. 211; de Bergier, *Dictionnaire de théologie,* art. *Avènement,* Paris, 1789, t. I, p. 345; de Dœllinger, *Le christianisme et l'Église,* trad. franç., p. 330; du P. de Buck, *Manuel de la Passion de N.-S. J.-C.,* trad. franç., Lille, 1885, p. 63-66; du P. Corluy,

Fin du monde, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1275-1277; et parmi les protestants, celui d'Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur,* t. III, p. 675, 692 et 1058, et de Kuinoel, *Commentarius in libros N. T. historicos,* t. I, p. 644-684.

Comme l'existence du sens typique dans le Nouveau Testament n'est pas généralement admise, la plupart des interprétes ne reconnaissent au discours de Notre-Seigneur que le sens littéral, qui se réfère successivement à l'un des deux événements, réunis de telle sorte, que Jésus parle tantôt de la ruine de Jérusalem, tantôt de sa dernière venue, ou simultanément aux deux. Dans cette dernière explication et suivant une théorie empruntée à Hengstenberg, *Christologie des Alt. Test.,* t. I, 1ª pars, p. 305, le discours eschatologique de Jésus, ainsi que beaucoup de prophéties de l'ancienne alliance, reproduit comme dans un tableau sans perspective deux objets très distants l'un de l'autre, qui sont juxtaposés dans le même plan et, pour ainsi dire, mêlés et confondus. Le Sauveur a donc passé d'un objet à l'autre, et c'est le rôle de l'interprète de distinguer, autant qu'il le peut, les deux objets réunis. Or la description des signes précurseurs de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde peut se partager en trois parties. La premiére, Matth., XXIV, 4-14, traite alternativement des deux faits et indique leurs pronostics communs. Notre-Seigneur les envisage comme s'ils n'étaient qu'un seul et même acte, comme le commencement et la fin du jugement de Dieu sur l'humanité et le monde. Le ỳ. 14, qui fournit une indication de temps, signifie alors que l'Évangile doit être prêché dans tout l'empire romain avant la destruction de Jérusalem, et sur toute la terre avant la fin du monde. Jésus fait connaître ensuite en détail les deux époques initiale et finale de sa *parousie.* Il suit l'ordre des temps et décrit d'abord, Matth., XXIV, 15-22, la ruine de la nationalité juive, les calamités et les signes qui la caractériseront. Il parle enfin, Matth., XXIV, 23-35, spécialement de la fin du monde. Les deux descriptions sont rattachées, il est vrai, par l'adverbe de temps τότε, *tunc,* comme les circonstances du même fait le sont un peu auparavant. Matth., XXIV, 16-21. Cette ressemblance de liaison chronologique n'arrête pas les exégétes, qui introduisent ici un long intervalle de temps. Le brusque changement des matières est exigé par le contexte, qui ne peut être interprété que du second avénement du Sauveur. Dans ces conditions, le rapport chronologique indiqué au ỳ. 29 relie seulement les différentes scènes de la dernière venue de Jésus. La proximité, annoncée au ỳ. 33 comme conclusion de la comparaison avec le figuier, est relative aux suprêmes événements. Quand tous les signes prédits seront réalisés, la venue du Messie sera proche. La génération qui n'aura pas cessé d'exister avant que tout cela n'arrive, ỳ. 34, ne désigne pas les contemporains de Jésus; mais ou bien la race juive, ou bien la génération chrétienne, ou même la race humaine tout entière. Quant au jour et à l'heure des derniers événements, ils sont inconnus et incertains. Matth., XXIV, 36. Schegg, *Evangelium nach Matthäus,* t. III, Munich, 1858, p. 231-280; Stier, *Die Reden des Herrn Jesu,* 3ᵉ édit., Barmen et Elberfeld, 1866, t. III, p. 486-529; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 456-480; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus,* Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 476-491; Van Steenkiste, *Evangelium secundum Matthæum,* 3ᵉ édit., Bruges, 1880, t. II, p. 843-868.

Les interprètes précédents recourent, pour expliquer les passages les plus difficiles, à l'hypothèse du double sens littéral, qui est fort contestable. Il vaut mieux, nous semble-t-il, ne rechercher qu'un seul sens littéral. La première partie du discours, XXIV, 4-14, n'est alors qu'une recommandation de se défier des séducteurs et de ne pas se laisser troubler par les calamités diverses qui surviendront avant la consommation des siècles, car la fin du monde n'arrivera que quand l'Évangile aura été prêché dans l'univers entier. La deuxième partie, XXIV, 15-21, annonce les signes et les circonstances de la ruine de Jérusalem. Seule, la troisième partie concerne le second avènement du Sauveur. Après l'indication des pronostics et des présages, XXIV, 22-28, vient la description de la venue de Jésus, XXIV, 29-35. L'indication de temps, donnée au ỳ. 34, est vague et générale; elle signifie seulement que la race juive ne sera pas éteinte avant la réalisation de cet événement suprême, dont le jour et l'heure sont inconnus, XXIV, 36. Par le fait que l'on distingue nettement la destruction de la nationalité juive et la dernière venue du Sauveur, par le fait qu'on n'établit entre ces deux événements aucune connexion de temps, il peut s'écouler entre leur accomplissement un intervalle considérable, dont la durée ne peut être fixée, puisque la date du dernier est ignorée. De la sorte, la difficulté de la proximité de la fin du monde n'existe même pas. Knabenbauer, *Comment. in Matthæum,* t. II, Paris, 1893, p. 304-350. Pour la question entière du discours eschatologique de Jésus, voir L. Lescœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ,* Paris, 1868, p. 94-144.

Il reste à examiner une parole de Notre-Seigneur qui semblerait, à première vue, annoncer la proximité de la seconde venue de Jésus. Elle a été dite à Caïphe, qui adjurait le Sauveur au nom du Dieu vivant de déclarer s'il était le Christ, Fils de Dieu. A cette solennelle adjuration, Jésus ne se contenta pas de donner une affirmation nette et catégorique de sa divinité, il y ajouta une preuve et déclara : « Et en effet, je vous le dis, un jour vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Dieu tout-puissant et venant sur les nuées du ciel. » Matth., XXVI, 63 et 64. Si la première partie de cette solennelle affirmation peut se rapporter à la glorification de Jésus ressuscité et monté au ciel, la seconde ne peut convenir qu'au second avénement, car c'est alors seulement que le Fils de l'homme viendra sur les nuées du ciel. L'adverbe de temps ἀπ' ἄρτι, *amodo,* qui rend prochaine la vision annoncée, convient seulement à la glorification dans le ciel après l'ascension. La venue pour le dernier jugement sera de beaucoup postérieure. Knabenbauer, *Comm. in Matth.,* p. 472-473.

2° *Ce que disent les Apôtres sur la fin du monde.* — 1. Comme leur Maître et plus encore que lui, les Apôtres passent pour avoir attendu à brève échéance le retour glorieux de Jésus. Le jour même de l'Ascension, ils avaient demandé si la restauration du royaume d'Israël aurait lieu alors. Jésus leur répondit qu'il ne leur appartenait pas de connaître les temps que son Père avait déterminés. Act., I, 6 et 7. Quand le Sauveur fut remonté au ciel, des anges rappelèrent aux Apôtres qu'il en redescendrait un jour, Act., I, 11, mais sans fixer d'aucune manière la date de ce retour. Peu après la Pentecôte, saint Pierre, au Temple, exhortait les Juifs à faire pénitence, afin qu'ils aient part au rafraîchissement qu'apportera le Sauveur au jour de la restauration de toutes choses. Act., III, 19-21. Plus tard, le même apôtre écrivait : « La fin de toutes choses approche. Soyez donc prudents; veillez et priez. » I Petr., IV, 7. Il renouvelait ainsi la recommandation de Jésus : « Veillez et priez; vous ne savez pas quand le Maître viendra. » Marc., XIII, 33 et 35. Ailleurs, II Petr., III, 3-14, il réfute les chrétiens qui avaient tenu pour prochaine la venue du Sauveur et qui, trompés dans leur attente, s'en allaient disant : « Où est la promesse de son avènement? Nos pères sont morts, et tout continue comme auparavant. » Sa réfutation consiste à affirmer que la fin du monde arrivera certainement et à insinuer qu'il en ignore la date, puisqu'il observe qu'un jour est devant Dieu comme mille années, et mille années sont comme un jour. Le Seigneur ne retarde pas l'exécution de sa promesse, comme ils le croient; il est patient, et il attend la pénitence de plusieurs. Son jour

viendra comme un voleur. Soyons donc prêts. La leçon de vigilance est ainsi fondée sur l'incertitude et la soudaineté de la venue de Jésus plutôt que sur sa proximité. Saint Pierre se réfère à ce sujet aux lettres de son très cher frère Paul.

2. Le dernier avènement du Sauveur est souvent mentionné par saint Paul. Il l'attend avec confiance, Tit., II, 13; il recevra alors la couronne de gloire, II Tim., IV, 8. Les Corinthiens, II Cor., I, 14, et les Thessaloniciens, I Thess., II, 19, seront alors son espérance, sa joie et sa couronne de gloire. Il supplie ses lecteurs par la *parousie* de Notre-Seigneur et leur réunion avec lui, II Thess., II, 1; il atteste ce qu'il écrit par l'avènement et le règne de Jésus-Christ, II Tim., IV, 1; il prie pour que Dieu confirme les Thessaloniciens dans la sainteté lorsque Notre-Seigneur viendra avec tous ses saints, I Thess., III, 13; il livre à Satan l'incestueux de Corinthe, pour qu'il soit sauvé au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. I Cor., V, 5. Il recommande aux Philippiens, I, 6, de continuer à pratiquer le bien jusqu'au jour du Christ Jésus. Il exhorte aussi Timothée à observer fidèlement les préceptes jusqu'à l'avènement de Jésus. I Tim., VI, 14. Il affirme aux Colossiens que, s'ils ont mené une vie conforme à celle du Christ ressuscité, ils apparaîtront eux aussi dans la gloire en même temps que le Christ apparaîtra. Col., III, 4. Il espère que Dieu confirmera les Corinthiens dans la grâce qu'il leur a donnée jusqu'à leur mort, de sorte qu'ils soient trouvés sans péché au jour de l'avènement de Jésus. I Cor., I, 8. Dans son apologie, il leur dit de ne pas le juger avant le temps et d'attendre pour cela jusqu'à la venue du Seigneur, qui manifestera les secrets des cœurs. I Cor., IV, 5. Il assure aux Thessaloniciens que ceux qui sont dans la tribulation recevront le repos au jour de la manifestation du Seigneur Jésus descendant du ciel avec ses anges. I Thess., I, 7. De ces affirmations générales et de ces exhortations morales on ne peut tirer aucune conclusion précise relativement à la date du dernier avènement. Quel que soit son éloignement, elles restent vraies et valables. Mais en d'autres passages, saint Paul semble croire à la proximité de la venue du Sauveur. Il écrit aux Philippiens : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. » Philipp., IV, 5. Si des commentateurs rattachent cette dernière phrase à la précédente et estiment que la modestie des chrétiens sera récompensée au jugement dernier, d'autres la relient à la suivante et l'expliquent dans le sens que le Seigneur est toujours prêt à secourir les chrétiens qui l'invoquent dans leurs tribulations. C'est pourquoi, ajoute l'Apôtre, « soyez sans sollicitude. » Philipp., IV, 6. Beelen, *Comment. in Epist. ad Philipp.*, 2e édit., Louvain, 1852, p. 114-115.

Les paroles de saint Paul aux Thessaloniciens sont plus célèbres et plus difficiles. Dans sa première lettre, IV, 14-17, parlant de la résurrection des morts, il laisse entendre qu'elle sera prochaine et que plusieurs de ceux qui sont vivants en seront les témoins. « Nous qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui dorment. Le Seigneur viendra, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront les premiers. Ensuite nous qui vivons, qui sommes restés, nous serons en même temps enlevés dans les airs sur les nuées au-devant du Christ; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Consolez-vous donc réciproquement par ces paroles. » Si saint Paul se met au nombre de ceux qui vivront encore au dernier jour, c'est par une figure de rhétorique, assez ordinaire aux orateurs. Il dit clairement ailleurs qu'il mourra, II Tim., IV, 6, et qu'il ressuscitera avec les autres défunts. II Cor., IV, 14. Du reste, il ajoute bientôt après, dans la même lettre, I Thess., V, 1 et 2 : « Vous n'avez pas besoin, mes frères, que nous vous écrivions sur le temps et le moment, puisque vous savez certainement que le jour du Seigneur viendra comme le voleur dans la nuit. » Enfin, il écrit plus tard aux Thessaloniciens, II Thess., II, 1-11, de ne pas se laisser ébranler ni effrayer, comme si le jour du Seigneur était imminent, ἐνέστηκεν. Il leur affirme qu'il ne viendra point, qu'auparavant ne se soit produite la grande apostasie de l'Antéchrist (voir t. I, col. 658-659) et que Jésus-Christ détruira ce fils de perdition par l'éclat de son avènement. Pour saint Paul donc le jour de la *parousie* reste inconnu et incertain. Van Steenkiste, *Comment. in omnes S. Pauli Epistolas,* 4e édit., Bruges, 1886, t. II, p. 234-238 et 273-279; Dœllinger, *Christenthum und Kirche,* p. 422-452; A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3e édit., Paris, 1896, p. 108-114.

Quand l'Apôtre écrit aux Corinthiens, I Cor., VII, 29 et 31 : « Je vous le dis donc, mes frères : Le temps est court; il faut que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas..., et ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas; car la figure de ce monde passe, » il parle plutôt de la brièveté de la vie et de la caducité des choses du monde, Cornely, *Comment. in S. Pauli priorem Epist. ad Corinthios,* Paris, 1890, p. 204-206, que de l'imminence de la *parousie.* A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* p. 161. Plus loin, I Cor., XV, 23 et 24, il indique l'ordre suivant lequel aura lieu la résurrection. Le Christ ressuscitera le premier; puis, à la fin des temps, ceux qui lui appartiendront, ceux qui auront cru en lui. Mais saint Paul a soin d'ajouter que la fin des temps n'arrivera qu'après que le Christ aura remporté la victoire sur tous ses ennemis. Cornely, *I Cor.,* p. 470-475. Lorsqu'il leur révèle un mystère, à savoir, selon la leçon qui paraît la meilleure, πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (voir Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, p. 341-342), que « nous ne mourrons pas tous, mais que tous nous serons changés », il se place comme I Thess., IV, 14 et 16, au nombre de ceux qui vivront encore au dernier jour, et il n'affirme pas qu'il sera en réalité parmi les vivants, quand le Seigneur viendra. Cf. II Cor., V, 1-8. Le P. Corluy, *La seconde venue du Christ,* dans *La Science catholique* du 15 avril 1887, p. 294-297; *Fin du monde,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* col. 1279-1281, estime que, dans ce cas, l'Apôtre aurait dû plutôt se mettre au nombre des morts, dont le sort l'intéressait davantage lui et ses lecteurs. Aussi croit-il que tout en exprimant, sous l'inspiration du Saint-Esprit, une idée vraie et certaine, à savoir, qu'à la fin du monde les morts ressusciteront incorruptibles et les vivants seront transformés, saint Paul a laissé percer son opinion personnelle sur la proximité de la fin du monde, qu'il tenait comme possible ou probable. Cette opinion propre était erronée; mais cette erreur n'atteint pas la pensée inspirée. Il vaudrait peut-être mieux dire que saint Paul raisonnait dans l'hypothèse des Thessaloniciens et leur affirmait que les vivants, au nombre desquels ils pensaient être, ne seraient pas admis en présence du Christ plus tôt que les défunts. A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* p. 184. La première explication, déjà acceptée par saint Augustin, *De Civit. Dei,* XX, 20, n° 2, t. XLI, col. 688, et par saint Jean Chrysostome, *In I Thess., IV, Hom. VIIa,* n° 2, t. LXII, col. 436, a nos préférences. Cornely, *Comment. in S. Pauli priorem Epist. ad Corinthios,* p. 506-511; Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus,* Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 259-260; Van Steenkiste, *Comment. in omnes S. Pauli Epistolas,* 4e édit., Bruges, 1886, t. I, p. 386; A. Delattre, *Le second avènement de Jésus-Christ et la dernière génération humaine,* Louvain, 1881. Quant à la formule araméenne : *Maran atha,* qui termine cette Épître, I Cor., XVI, 22, il n'est pas nécessaire de l'entendre au présent, exprimant un futur prochain, E. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1878, p. 116; on peut l'interpréter à l'impératif et y voir un souhait tendant à hâter la venue du Messie. Cornely, *I Cor.,* p. 531-532.

L'exhortation adressée par saint Paul aux Hébreux, x, 25, de ne pas déserter les assemblées, comme quelques-uns en ont pris l'habitude, mais de se consoler d'autant plus que le jour approche, et la leçon de patience qu'il leur donne en disant : « Encore un peu de temps, celui qui doit venir viendra, et il ne tardera pas, » Hebr., x, 37, peuvent être rapportées à la ruine de Jérusalem. L'Apôtre écrit aux habitants de la Palestine, et il leur montre déjà visibles les signes de la catastrophe prochaine. Drach, *Épîtres de saint Paul,* 2e édit., Paris, 1896, p. 769 et 772. Les commentateurs qui trouvent une allusion au second avènement du Sauveur admettent ici comme ailleurs une erreur personnelle de la part de l'Apôtre, ou bien recourent à la théorie du double sens littéral et joignent aux derniers événements soit la ruine de la nationalité juive, soit une venue invisible de Jésus à la mort de chaque individu. Van Steenkiste, *Comment. in omnes S. Pauli Epistolas,* t. II, p. 595 et 599-600. Cf. Krieger, *Essai sur le dogme de l'apôtre saint Paul concernant la parousie de Jésus-Christ et la résurrection,* in-4°, Strasbourg, 1836; R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus,* 1893.

3. Saint Jacques, v, 7-9, donne aux chrétiens pauvres et malheureux une leçon de patience : « Soyez donc patients, mes frères, jusqu'au jour du Seigneur. » Puis il propose l'exemple du laboureur qui attend la pluie, et il conclut : « Soyez donc patients, vous aussi, et raffermissez vos cœurs, car l'avènement du Seigneur approche. Ne vous plaignez pas les uns des autres, mes frères, afin que vous ne soyez pas condamnés. Voilà que le juge est à la porte. » Cette exhortation, adressée par l'évêque de Jérusalem « aux douze tribus qui étaient dans la dispersion », Jacques, I, 1, s'appuie non pas sur le jugement dernier, qui n'était pas proche, mais plutôt sur l'avènement du Seigneur et de sa justice à l'égard des Juifs non convertis. Le châtiment qui allait fondre sur ceux-ci devait consoler au milieu des persécutions qu'ils souffraient les chrétiens sortis du judaïsme et leur donner la patience nécessaire pour supporter leur pauvreté et leur misère.

4. Saint Jean, dans sa première Épître, II, 18, écrivait encore : « Mes petits enfants, cette heure est la dernière, et comme vous avez entendu que l'Antéchrist vient, il y a maintenant beaucoup d'Antéchrists; d'où nous savons que c'est la dernière heure. » Jésus avait annoncé l'apparition de faux prophètes et de faux Messies dans les temps qui précéderaient la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Matth., XXIV, 11 et 24. Le disciple bien-aimé, voyant paraître de faux docteurs, I Joa., II, 22; IV, 3; II Joa., 7, les appelle des Antéchrists, précurseurs de l'Antéchrist des derniers jours, et il en conclut qu'elle est commencée la dernière heure, c'est-à-dire la dernière période du monde. Drach, *Épîtres catholiques,* Paris, 1879, p. 182. De même, quand saint Jean recommande aux chrétiens de demeurer fidèles à l'enseignement du Sauveur, « afin que lorsqu'il apparaîtra nous ayons confiance et que nous ne soyons pas confondus par lui à son avènement, » I Joa., II, 28, il fait une simple recommandation morale de vivre de façon à être favorablement jugés au dernier jour, sans aucune allusion à la proximité ou à l'éloignement de l'avènement du Sauveur. Drach, *Ép. cath.,* p. 185. Sur l'ensemble de la doctrine des Épîtres des Apôtres à ce sujet, voir Lescœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ,* p. 145-179. — De l'Apocalypse on ne peut rien conclure non plus touchant la proximité du second avènement de Jésus et de la fin du monde. Sans doute le Seigneur dit plusieurs fois au voyant de Patmos : « Je viendrai bientôt. » Mais étudiées dans le contexte, ces paroles ne fixent pas le temps de la venue du Sauveur. Dites à l'ange de Philadelphie, Apoc., III, 11, elles annoncent la proximité de la tentation ou persécution dont il sera préservé, et elles sont un encouragement à persévérer pour ne point perdre la couronne qui lui est réservée. Répétées au dernier chapitre, Apoc., XXII, 6, 7, 20, elles concernent toutes les prédictions contenues dans ce livre mystérieux. Or ces prédictions, qu'elles regardent la vie présente ou la vie future, s'accompliront prochainement, car la durée du monde actuel, comparée à l'éternité, est peu de chose. Le temps de leur réalisation est proche, Apoc., XXII, 10; elle est commencée depuis l'époque de la composition de l'Apocalypse, elle est accomplie déjà partiellement et elle s'achèvera graduellement. Aussi le voyant clôt-il son livre par cet ardent souhait : « Venez, Seigneur Jésus. » Apoc., XXII, 20. Drach, *Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1879, p. 167-168. Cf. Atzberger, *Die christliche Eschatologie,* p. 327-333; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato, Soteriologia,* t. II, Inspruck, 1889, p. 914-924.

De cette discussion des textes scripturaires, il ressort clairement que la Bible ne contient pas un enseignement précis et certain sur l'époque de la seconde venue de Jésus-Christ et par conséquent de la fin du monde. Non seulement le jour et l'heure ont toujours été incertains et inconnus; mais la date elle-même n'a jamais été fixée avec précision et exactitude. Si parfois Notre-Seigneur et ses Apôtres se sont exprimés comme s'ils avaient la persuasion que la fin du monde est proche, leurs discours et leurs paroles ont reçu tant d'interprétations diverses et même si divergentes, que le désaccord des interprètes prouve à lui seul qu'ils n'étaient pas clairs et concluants. Autrement ces explications presque contradictoires n'eussent pas pu se produire. Si des Pères et des écrivains ecclésiastiques ont pensé reconnaître à leur époque des signes précurseurs de la fin du monde, voir B. Iungmann, *Tractatus de novissimis,* 3e édit., Ratisbonne, 1885, p. 203-207, Léon X, au cinquième concile de Latran (sess. XI, const. *De modo prædicandi*), a sagement interdit, sous peine d'excommunication réservée au pape, d'annoncer en chaire l'époque fixe de l'Antéchrist et du jugement dernier. Labbe et Cossart, *Concilia,* Paris, 1672, t. XIV, p. 290 et 291. Cf. Thomas, *Le règne du Christ, l'Église militante et les derniers temps,* Paris, 1893; Id., *La fin du monde d'après la foi et la science,* in-12, Paris, 1898; P. E. Briët, *Die Eschatologie nach dem N. T.,* 1857-1858; J. S. Russel, *The Parousia,* 2e édit., 1887. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896; E. Wadstein, *Die eschatologische Ideengruppe... in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwickelung,* in-8°, Leipzig, 1896.

E. MANGENOT.

FINNOISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — Les langues finnoises sont un rameau de la famille des langues ouralo-altaïques ou tartares. Elles comprennent 1° le finlandais ou finnois proprement dit, parlé par les Finlandais, qui s'appellent eux-mêmes Suomalaines et portent le nom de Tchoudes dans les chroniques russes, 2° l'esthonien, et 3° le lapon.

1° *Finnois.* — Le Nouveau Testament fut traduit sur le grec en finnois et publié, in-4°, à Stockholm, en 1548, par Michel Agricola, élève de Luther, qui devint dans la suite évêque d'Abo (mort en 1557). La Bible complète fut publiée, in-f°, en 1642, à Stockholm, sous les auspices de la reine Christine de Suède. On en donna deux nouvelles éditions in-4°, en 1758 et 1776. Cette traduction avait été faite sur les textes originaux par Æschillus Petræus, qui devint dans la suite évêque d'Abo, par Martin Stodius, professeur de langues orientales à l'université d'Abo, par Grégoire Mathæi, pasteur de Poken, et par Henri Hoffmann, pasteur de Maschoen. Une autre version, également d'après les textes originaux, fut l'œuvre de Henri Florin (mort en 1705), pasteur de Paemaren. Elle parut à Abo en 1685, mais eut peu de succès. — Le Nouveau Testament de la reine Christine fut réédité séparément en 1732, 1740, 1774, 1776. Voir V. Vasenius, *Suomalainen Kirjallisus* (*La littérature finnoise*), *1544-1877* (dans

Suomalaisen kirjallisunden scuran toimituksia, t. LVII), in-8°, Helsingfors, 1878, p. 195-196, 18, 4, 218, etc. En 1811, une société biblique s'établit à Abo. Elle publia le Nouveau Testament en 1815 et la Bible complète en 1816. Une édition in-4° en fut commencée en 1821 et terminée en 1827; une nouvelle édition parut en 1832 et d'autres en 1837, 1847, etc. A Saint-Pétersbourg, le Nouveau Testament parut en 1814 et 1822; l'Ancien et le Nouveau Testament réunis en 1817, etc. Voir *The Bible of every Land,* in-4°, Londres (1860), p. 320; J. Townley, *Illustrations of Bible Literature,* 3 in-8°, Londres, 1821, t. III, p. 265, 443-444; Ebenezer Henderson, *Biblical Researches and Travels in Russia,* in-8°, Londres, 1826, p. 4, 7; J. G. Chr. Adler, *Bibliotheca Biblica,* in-4°, Altona, 1787, part. IV, pl. XLII, p. 126.

2° *Esthonien.* — Cet idiome est parlé dans l'Esthonie propre et dans les districts de Dorpat et de Pernau en Livonie. La langue écrite diffère plus que la langue parlée du finlandais, parce qu'elle a reçu dans son vocabulaire un plus grand nombre de mots germaniques. — Une traduction esthonienne du Nouveau Testament fut publiée en 1686, par ordre de Charles XI, roi de Suède (1660-1697). Elle est l'œuvre de l'Allemand Jean Fischer, professeur de théologie, surintendant général de Livonie. Le même traducteur, aidé de Gosekenius, donna aussi une version de l'Ancien Testament qui parut, in-4°, en 1689. Les Sociétés bibliques ont depuis publié des versions spéciales dans les deux dialectes connus sous les noms d'esthonien de Reval et d'esthonien de Dorpat. — 1. Le premier est parlé dans le nord de la Livonie et dans les trois îles adjacentes d'Oesel, de Dagoë et de Mohn. Une version revalo-esthonienne fut publiée, in-4°, à Reval, en 1739, et réimprimée d'après quelques bibliographes en 1773 et en 1790. Le Nouveau Testament fut réimprimé en 1815. On en a donné aussi des éditions en Russie et à Dorpat. La Bible complète a été réimprimée à Berlin, en 1876. — 2. Une version du Nouveau Testament en dialecte esthonien de Dorpat fut publiée à Riga, en 1727. Il en a paru des éditions nouvelles en 1815, en 1824, et en 1836. Une traduction des Psaumes sur le texte hébreu, faite par Ferdinand Meyer, de Carolen, a été imprimée en 1836. Une édition de la Bible a paru à Reval et à Dorpat, en 1850. Voir *Bible of every Land,* p. 329, 330; J. Townley, *Illustrations,* t. III, p. 446, 512-513; J. Adler, *Bibliotheca,* part. IV, pl. LI, p. 147.

3° *Lapon.* — Au commencement du XVIIe siècle, les Lapons étaient encore complètement illettrés et ne possédaient aucun livre écrit en leur langue. Gustave-Adolphe, vers 1619, commença à établir des écoles parmi eux, et un manuel contenant les Psaumes, les Proverbes, le livre de l'Ecclésiastique et les Évangiles avec les Épîtres des dimanches et fêtes fut publié à Stockholm, en 1648, par un Suédois, Jean Jonae Tornaeus, pasteur de Tornea (mort en 1681). Scheffer, *History of Lapland,* in-f°, Oxford, 1674, p. 69. Ce manuel, à cause des particularités du dialecte dans lequel il avait été rédigé, fut inintelligible pour la plupart des Lapons, ce qui engagea le pasteur d'Umea-Lappmark, Olaüs Stephen Graan, à publier à Stockholm, en 1669, dans un dialecte mieux connu, un nouveau manuel contenant les Épîtres et les Évangiles des dimanches et fêtes. — La première édition connue du Nouveau Testament en lapon parut à Stockholm, en 1755. Il fut réimprimé, in-8° et in-4°, à Hernosand, en 1811. La Bible complète fut publiée en même temps, in-4°, dans la même ville. Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc ont été réimprimés à Christiania, en 1838. Voir *Bible of every Land,* p. 322; J. Townley, *Illustrations,* t. III, p. 446-448, 497; J. Adler, *Bibliotheca,* part. IV, pl. XLIII, p. 128. F. VIGOUROUX.

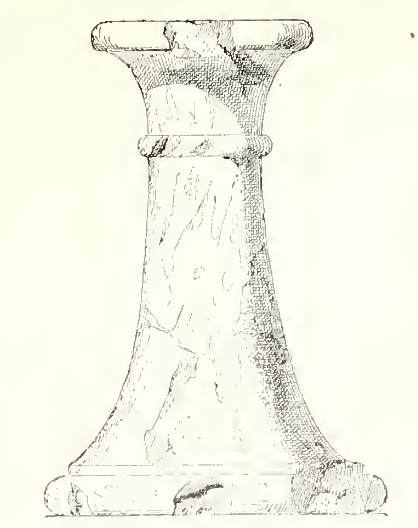
FIRMAMENT (hébreu: *râqîa'*; Septante: στερέωμα; Vulgate: *firmamentum*), espace céleste dans lequel se meuvent les astres et qui a l'aspect d'une voûte bleue pendant le jour et sombre pendant la nuit.

I. *Idées des anciens sur le firmament.* — 1° Les Égyptiens imaginaient l'univers sous la forme d'une vaste concavité dont la terre formait le fond; le ciel s'étendait à la partie supérieure, soutenu par quatre pics de montagnes réunies entre elles et servant de parois à tout le système. Le ciel, plat ou voûté, passait pour être une sorte de plafond de fer auquel les astres se tenaient suspendus par des câbles. Dans l'écriture hiéroglyphique, il est représenté par une forte ligne horizontale terminée par des coins verticaux destinés à porter sur les pics des montagnes, ; pour figurer la nuit, on suspendait des étoiles à ce ciel, soit au moyen d'un câble droit, , soit à l'aide d'un câble enroulé librement comme pour monter l'astre ou le descendre, . On prenait si bien le ciel pour un plafond en fer, que, dans la langue usuelle, le fer s'appelait *bai-ni-pît,* en copte *benipi,* « métal du ciel. » Chabas, *L'antiquité historique,* in-8°, Paris, 1873, p. 64-67. — 2° Les Chaldéens comprenaient les choses à peu près de la même manière. D'après eux, le firmament s'élevait au-dessus de la terre comme une immense coupole que le dieu Mardouk avait forgée d'un métal très dur. Au nord, cette coupole donnait sur une caverne, dans laquelle le soleil s'engageait le soir par une porte, et d'où il sortait le matin par une autre porte. Pendant le jour, le soleil éclairait la voûte de métal de ses brillants rayons, et pendant la nuit les étoiles la parcouraient. Cette voûte reposait sur une muraille qui entourait la terre et dont les robustes assises s'appelaient *šûpûk šami,* « levée du ciel, » ou *išid šami,* « fondements du ciel. » Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Strasbourg, 1890, p. 253-260; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. I, 1895, p. 16-17, 543-545. — 3° Chez les Grecs et les Romains, on se représentait le firmament comme une voûte de cristal à laquelle étaient attachées les étoiles fixes, et qui entraînait dans son mouvement le ciel inférieur des planètes. Empédocle, dans Plutarque, *De philosoph. placit.,* II, 11, et Artémidore, dans Sénèque, *Nat. quæst.,* VII, 13, disent qu'il est στερέμνιον, « solide, » et χρυσταλλοειδές, « en cristal. » Josèphe, *Ant. jud.,* I, I, 1, est l'interprète de la science de son temps quand il prétend que Dieu constitua le ciel « en l'entourant de cristal ». D'autres qualifient le firmament de πολύχαλκος, « fait en airain, » *Iliad.,* V, 504; *Odys.,* III, 2; de σιδήρεος, « de fer, » *Odys.,* XV, 329; XVII, 565, ou d'ἀδάμαστος, « dur comme du métal. » Orphée, *Hymn. ad Cœl.* Le mot οὐρανός, « ciel, » tire lui-même sa signification primitive du sanscrit *var,* « couvrir, » comme le firmament védique, *varunas.* — Pour l'antiquité, le firmament est donc une voûte solide, métallique, capable, comme le cristal, de s'illuminer aux rayons du soleil.

II. *Le firmament d'après l'Écriture.* — 1° Le nom du firmament, *râqîa',* vient du verbe *râqa',* qui signifie « battre, marteler », pour étendre, amincir. II Reg., XXIII, 43; Exod., XXXIX, 3; Num., XVI, 39 (hébreu, XVII, 4); Is., XL, 19; Jer., X, 9. Le mot *râqîa'* signifie donc étymologiquement quelque chose d'étendu et de mince comme une lame ou une plaque de métal battu. Fr. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch,* 1895, p. 745. Les versions grecques, Septante, Aquila, Symmaque, Théodotion, traduisent par στερέωμα, et la Vulgate par *firmamentum,* « chose solide. » L'idée de solidité de la voûte céleste est exprimée dans des comparaisons de l'Écriture, Job, XXXVII, 18; mais ce n'est pas l'idée principale, c'est seulement l'idée secondaire impliquée dans le mot *râqîa',* qui marque avant tout « l'extension » de la voûte céleste. Cf. Is., XLII, 5; XLIV, 24. Le verbe *râqa'* ne signifie pas « être solide »; il diffère donc du verbe στερόω, « rendre solide, » et de l'adjectif στερεός, « solide, qui a les trois dimensions, » d'où vient στερέωμα. Sur

στερέωμα, voir S. Basile, *Hexaem.*, *Hom.* III, 4, t. XXIX, col. 60-61. Le mot *râqîa'*, désignant le ciel ou firmament, se lit Gen., I, 6, 7, 8, 14, 15, 17, 20; Ps. XIX, 2; CL, 1; Dan., XII, 3. — Dans sa vision des chérubins, Ézéchiel, I, 22-26; X, 1, voit au-dessus de ces êtres symboliques un *râqîa'* en *qèraḥ*, c'est-à-dire en « glace » ou en « cristal » (voir col. 1119), supportant le trône de saphir sur lequel Dieu est assis. Cf. Apoc., IV, 6. — 2° Le firmament est établi par Dieu entre les eaux, de manière à séparer les eaux qui étaient au-dessous du firmament d'avec celles qui étaient au-dessus. Gen., I, 6, 7. Cf. col. 1047; III Reg., VIII, 43, 49. Aussi est-il considéré comme un grand réservoir dont les écluses peuvent s'ouvrir pour inonder la terre. Gen., VII, 11; VIII, 2; IV Reg., VII, 19; Is., XXIV, 18; Mal., III, 10. Cf. Prov., VIII, 24, 27, 28, et CATARACTES DU CIEL, col. 348. — 3° En parlant quelquefois comme si le firmament était une voûte solide, l'Écriture n'a point prétendu donner un enseignement scientifique. En cet endroit, comme en beaucoup d'autres de la Sainte Écriture, l'auteur sacré s'est exprimé de manière à être compris de ses lecteurs, par conséquent comme on faisait de son temps, quand il s'agissait de phénomènes physiques dont la nature était indifférente au but de la révélation. Dans d'autres passages, Is., XL, 22, la voûte du ciel est comparée à une étoffe légère que l'on étend et à une tente que l'on déploie. Ps. CIII (CIV), 2, le poète sacré dit que Dieu « a étendu les cieux comme un *yerî'âh*, » c'est-à-dire comme une tenture ou un rideau. Ces locutions reproduisent simplement le langage courant et usuel. — 4° Conformément à la manière de parler de son époque, Moïse place les astres dans le firmament, Gen., I, 14-17, sans donner à entendre pourtant qu'ils y soient attachés, comme le concevaient les Égyptiens. Mais il a bien soin ensuite de mettre les oiseaux « sous le firmament », Gen., I, 20, c'est-à-dire dans l'atmosphère, distincte du firmament. — Le firmament, orné de ses astres, chante la gloire de Dieu. Ps. XVIII (XIX), 2; Eccli., XLIII, 1, 9; Dan., XII, 3. — Cf. Rosenmüller, *Schol. in Genes.*, Leipzig, 1795, p. 27; de Hummelauer, *In Genes.*, Paris, 1895, p. 96-97; S. Thomas, I, LXVIII, 1-4; Petau, *De sex dier. opific.*, I, X-XI. H. LESÊTRE.

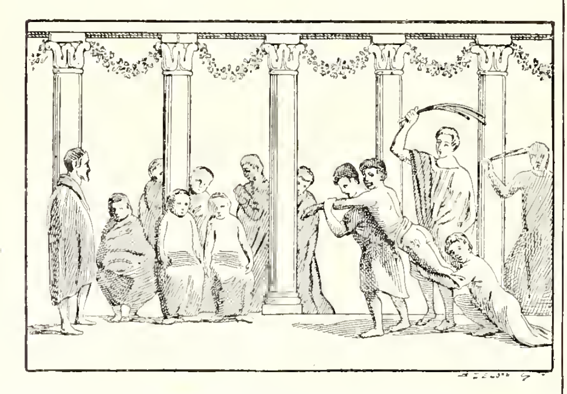
FLAGELLATION (φραγελλόω, μαστιγόω, « je flagelle; » *flagello*). — 1° Ce fut sous l'influence des Grecs et plus encore sous l'influence des Romains que le supplice de la flagellation remplaça chez les Juifs celui de la bastonnade. Voir BASTONNADE, t. I, col. 1500. Dans les passages relatifs aux temps plus anciens il s'agit donc de ce dernier châtiment, lorsque les Septante emploient le substantif μαστίξ ou le verbe μαστιγῶ, et la Vulgate les mots *flagellum* et *flagellare*. Exod., V, 14. La loi de Moïse, Lev., XIX, 20, d'après la Mischna, *Kerith.*, II, 4, condamnait la femme esclave qui avait manqué à la chasteté, si elle n'était pas affranchie, à recevoir la bastonnade avec son complice (Vulgate : *vapulabunt*). Il est question de fouets dans I (III) Reg., XII, 11, 14; II Par., X, 11, 14. Roboam menace les Juifs de les châtier avec des scorpions au lieu du fouet dont se servait son père. Mais il ne s'agit pas d'un supplice légal. Quelques interprètes pensent que le scorpion est un bâton noueux ou armé de pointes. S. Isidore de Séville, *Etymol.*, V, XXVII, 18, t. LXXXII, col. 212. Mais il est beaucoup plus probable que le scorpion était un fouet armé de pointes de fer. Voir FOUET. — 2° Le supplice de la flagellation est mentionné pour la première fois dans II Mach., VII, 1; il est infligé aux sept frères par ordre du roi Antiochus, pour les forcer à sacrifier aux idoles. On les frappe à l'aide de fouets et de nerfs de bœuf. Quand, à une époque qu'il est impossible de déterminer, la flagellation fut infligée aux transgresseurs de la Loi, à la place de la bastonnade, le nombre des coups fut diminué. La Loi, en effet, fixait un maximum de quarante coups, que les pharisiens par scrupule avaient réduit à trente-neuf. Le fouet ayant trois lanières, on n'en donnait que treize coups. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 21 (note de Éd. Bernard, édit. Havercamp, in-f°, Amsterdam, 1726, p. 237). D'après le Talmud de Jérusalem, la flagellation était le premier degré des châtiments infligés pour les infractions à la Loi. *Talmud*, trad. Schwab, in-8°, Paris, 1877-1890, t. I, p. 58; t. II, p. 300; t. III, p. 72-73; t. VIII, p. 161, 179; t. IX, p. 65, 75-78, 91-94. On l'appliquait aussi aussi en punition des faux serments. *Ibid.*, t. XI, p. 127. Avant de l'appliquer, on devait examiner si le patient pouvait la supporter. *Ibid.*, t. XI, p. 93. — 3° Notre-Seigneur prédit à ses disciples qu'ils seront flagellés par les Juifs. Matth., X, 17; XXIII, 34. Il annonce par avance qu'il le sera lui-même avant d'être crucifié. Matth., XX, 19; Marc., X, 34; Luc., XVIII, 32, 33. Le Sauveur fut, en effet, soumis à ce douloureux supplice par ordre de Ponce Pilate. Les évangélistes n'entrent dans aucun détail. Matth., XXVII, 26; Marc., XV, 15; Joa., XIX, 1. Aussi les interprètes discutent-ils la question de savoir avec quel genre de fouet le Sauveur fut frappé. Voir FOUET. Il est en tous cas certain qu'il fut frappé avec des fouets et non avec des verges. En effet, le fouet était réservé aux esclaves comme le supplice de la croix, tandis que les citoyens romains étaient battus de verges. La flagellation était un supplice dégradant. Pollux, *Onomast.*, III, 79; Aristophane, *Equit.*, 1228; Plaute, *Captiv.*, III, 4, 68; Térence, *Adelph.*, V, 2, 6; Digeste, XLVIII, XIX, 10; XXVIII, 2. Notre-Seigneur a donc vraiment revêtu la forme de l'esclave en se soumettant à la flagellation. Le patient était dépouillé de ses vêtements et souvent attaché par les mains à un anneau fixé à une colonne basse, de façon à tendre le dos aux bourreaux. Act., XVI, 22; Denys d'Halicarnasse, IX, p. 596; Aulu-Gelle, *Noct. att.*, X, 3;



667. — Colonne de la Flagellation, conservée à l'église de Sainte-Praxède, à Rome.
D'après Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, pl. XXII.

Plaute, *Bacch.*, IV, VII, 25. Les évangélistes ne parlent pas de la colonne, mais il en est question dans la tradition dès les temps les plus reculés. Le pèlerin de Bordeaux de 333 dit qu'on la conserve dans la maison de Caïphe, à Sion. *Anonymi itinerarium*, *Patr. lat.*, t. VIII, col. 791. La *Peregrinatio Sylviæ*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 95, la mentionne au même endroit. Au temps de saint Jérôme, *Epist.* CVIII, 9, t. XXII, col. 884, on la montra à sainte Paule, dans le portique de l'église de Sion. Cassiodore, *Opera*, t. LXX, col. 621, la cite parmi

les reliques de Jérusalem. Plus tard, probablement au commencement du v[e] siècle, elle fut placée au milieu de l'église. Théodore, *De Terra Sancta,* 6. En 1223, le cardinal Jean Colonna la fit transporter à Rome et placer dans l'église de Sainte-Praxède, où on la vénère encore aujourd'hui (fig. 667). L'inscription placée à l'entrée de la chapelle où elle est déposée distingue cette colonne de celle qui soutenait le portique de l'église de Sion. C'est aussi l'opinion de M. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion,* in-f°, Paris, 1870, p. 266. M. Friedlieb, *Archéologie de la Passion,* trad. F. Martin, in-8°, Paris, 1895, p. 348, pense, au contraire, que c'est la même. Il n'est, en effet, dit nulle part que cette colonne formait à elle seule un pilier du portique; il est possible qu'elle fut simplement placée dans le pilier. La colonne de Sainte-Praxède a soixante-dix centimètres de haut et quarante-cinq centimètres de diamètre à la base. Elle est en marbre noir veiné de blanc; sa forme rappelle celle d'un piédestal. Au sommet apparaît la trace d'un anneau. Elle n'a pas de socle. Une fresque de l'église reproduit la scène de la flagellation. Certains auteurs admettent qu'il y eut deux flagellations, l'une chez Caïphe et l'autre dans le prétoire de Pilate; mais cette opinion est à peu près universellement rejetée. Benoît XIV, *De festis dominicis,* in-4°, Rome, 1747, I, VII, p. 183. — 4° Saint Paul dit qu'il fut soumis trois fois au supplice de la flagellation. I Cor., XI, 25. Il se sert du mot ἐραβδίσθην, que la Vulgate traduit par *virgis cæsus sum.* Il s'agit ici de la flagellation par les verges. C'est probablement par ordre des chefs de la synagogue qu'il fut ainsi châtié. Lorsque les duumvirs de la ville de Philippes lui infligèrent le même supplice, ainsi qu'à Silas, Act., XVI, 19, il leur reprocha d'avoir violé en eux les privilèges des citoyens romains, en les frappant sans qu'ils aient été condamnés. Act., XVI, 37. Le tribun Lysias, lorsqu'il eut arrêté l'Apôtre à Jérusalem, voulut le soumettre à la question par le fouet, comme on le faisait pour les étrangers et les esclaves, Act., XXII, 24; saint Paul invoqua son titre de citoyen, et le tribun recula. Voir CITOYEN ROMAIN, col. 790. Une peinture d'Herculanum représente un enfant qu'on flagelle à l'école pour le corriger (fig. 668).



668. — Enfant flagellé dans une école romaine.
D'après une peinture trouvée à Herculanum. *Abhandl. der sächs. Gesellschaft der Wissensch.,* t. V, Taf. I, 3.

Bibliographie. — Strauch, *De ritu flagellandi apud Judæos,* Wittemberg, 1668; Hilpert, *ibid.,* Helmstädt, 1652; Seypel, *De ritu flagellandi apud Romanos,* Wittemberg, 1668; Sagittarius, *De flagellatione Christi,* Iéna, 1674; Ichöpf, *De flagellatione Apostolorum,* Wittemberg, 1668. E. BEURLIER.

FLAMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir NÉERLANDAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

FLAMBEAU. Voir CHANDELIER, col. 546.

FLAMME (hébreu : *'ûr'êš,* « flamme de feu; » *lahab, lehâbâh, labbâh, šalhébét, lâhat, lappîd, rêšéf, šâbîb;* chaldéen : *šebîbâ';* Septante : φλόξ; Vulgate : *flamma*), dégagement de gaz qui s'échappent d'un corps en ignition et qui, brûlant au contact de l'oxygène de l'air et produisant de la chaleur, prennent une forme vacillante, fluide, changeante, avec une coloration brillante qui va du jaune blanc au rouge sombre. La flamme étant une conséquence naturelle du feu, les écrivains sacrés prennent souvent l'un pour l'autre. Voir FEU.

1° *La flamme qui brûle.* — La flamme consume l'herbe sèche, Is., V, 24; les arbres des champs, Joel, I, 19; les flancs des montagnes, Ps. LXXXII (LXXXIII), 15, et ravage tout. Joel, II, 3. Elle brûle dans les fournaises, Dan., III, 22; I Mach., II, 59; des Juifs fidèles, célébrant le sabbat en secret dans des cavernes, y périssent par les flammes qu'allument les persécuteurs. II Mach., VI, 11. L'idolâtre qui fabrique une idole prend une partie du morceau de bois pour le sculpter, et met l'autre morceau au feu en disant : « Je me chauffe, je vois la flamme! » Is., XLIV, 16. Quand la flamme prend dans le chaume, elle fait entendre un pétillement sinistre. Joel, II, 5. C'est la voix de Jéhovah qui fait jaillir les flammes de feu, c'est-à-dire les éclairs qui accompagnent le tonnerre. Ps. XXVIII (XXIX), 7. — A la flamme qui brûle, on compare l'amour ardent, Cant., VIII, 6, et la tribulation. Eccli., LI, 6.

2° *La flamme qui brille.* — La lumière des astres est une flamme. Sap., XVII, 5. Comme la flamme brillent les yeux du crocodile, Job, XLI, 13, et des personnages que Daniel, X, 6, et saint Jean, Apoc., I, 14; II, 18; XIX, 12, voient dans leurs visions. A cause de leur forme et de l'éclat lumineux qu'ils projettent, la lance, Job, XXXIX, 26, et le glaive, Nah., III, 3, sont comparés à la flamme qui étincelle. Un visage s'enflamme sous l'action d'un sentiment violent. Is., XIII, 8. — La flamme du méchant cesse de briller, Job, XVIII, 5, quand Dieu lui retire sa prospérité.

3° *La flamme symbolique.* — Par sa lumière, sa chaleur, son activité puissante, la flamme indique la présence de Dieu au sacrifice d'Abraham, Gen., XV, 17; au buisson ardent, Exod., III, 2; Act., VII, 3; au Sinaï, Exod., XX, 18; au sacrifice de Néhémie, quand il a retrouvé le feu sacré. II Mach., I, 32. Dieu établit sur Sion un feu de flammes, pour marquer qu'il y réside. Is., IV, 5. Il fait des flammes de feu ses serviteurs. Ps. CIII (CIV), 4; Hebr., I, 7. L'ange qui a visité les parents de Samson les quitte en montant avec la flamme du sacrifice, Jud., XIII, 20, symbole de sa nature spirituelle et de sa mission divine.

4° *La flamme vengeresse.* — Le plus souvent, la flamme est considérée comme un instrument de la justice divine. Ps. CIV (CV), 32; CV (CVI), 18; Is., X, 17; XXIX, 6; XXX, 30; XLVII, 14; LXVI, 15; Lam., II, 3; Dan., XI, 33; Eccli., VIII, 13; XXI, 10; XXVIII, 26; XXXVI, 11; XLV, 24; I Mach., III, 5; II Thess., I, 8. Les serviteurs de Dieu en seront préservés. Is., XLIII, 2. — Sur les flammes de l'enfer, Luc., XVI, 24, voir ENFER, col. 1796.

H. LESÊTRE.

FLATTERIE (hébreu : *hălaqâh;* Septante : πολαπεία), louange fausse ou exagérée adressée à quelqu'un dans le dessein de lui plaire ou de le séduire. Ce défaut est plusieurs fois mentionné dans l'Écriture comme très pernicieux. Il faut se mettre en garde contre les flatteurs, Prov., XXVI, 25, car « la bouche flatteuse cache des ruines ». Prov., XXVI, 28. Tandis que celui qui fait une réprimande rend service, le flatteur ne produit que le mal. Prov., XXVIII, 23. La flatterie est toujours dangereuse, mais surtout lorsqu'elle sort de la bouche d'une femme Prov., VI, 24. L'Écriture la compare à un filet tendu devant les pas de celui à qui elle s'adresse. Prov., XXIX, 5.

Les pharisiens voulurent employer ce procédé pour faire tomber Notre-Seigneur dans leurs pièges. Leur tentative tourna à leur confusion. Matth., XXII, 16. P. RENARD.

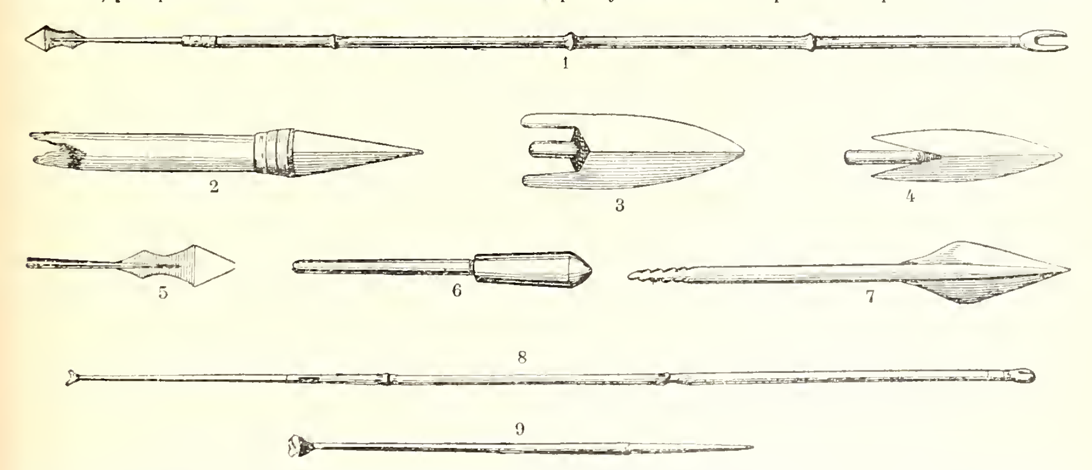
FLÈCHE (hébreu : *ḥêṣ;* Septante : βέλος, Deut., XXXII, 23, 42; II Reg. (Sam.), XXII, 15; IV (II) Reg., IX, 24, etc.; βολίς, Num., XXIV, 8; I Reg. (Sam.), XIV, 14; Jer., IX, 8, etc.; σχίζα, I Reg. (Sam.), XX, 19, 20, 35, etc.; Vulgate : *sagitta*), arme de jet destinée à percer l'ennemi et qu'on lançait à l'aide de l'arc. Voir ARC, t. I, col. 898; ARCHER, t. I, col. 932; ARMES, I, 2°, t. I, col. 968. — Le mot hébreu *ḥêṣ* vient du verbe *ḥâṣaṣ,* qui signifie « diviser »; c'est aussi l'étymologie du mot grec σχίζα. Les mots βέλος et βόλις viennent de la racine qui a formé le verbe βάλλω et qui signifie « lancer ». Dans divers passages, le mot *ḥêṣ* est traduit dans les Septante ou dans la Vulgate par d'autres mots qui se rapportent à la même manière de combattre. Ainsi dans IV (II) Reg., XIII, 18; I Par., XII, 2; Ps. LVII (LVIII), 7, les Septante emploient le mot τόξον, « arc; » dans Gen., XLIX, 23; Prov., VII, 23, etc., ils se servent du mot τόξευμα; dans I Reg. (Sam.), XVII, 7, ils traduisent par κοντός, « javelot. » De même la Vulgate, Gen., XLIX, 23, par *jacula,* « javelot; » Ps. LXIII (LXII), 4; Jer., L, 14, etc., par *arcus.* Au contraire, le mot *qéšét,* « arc, » est traduit par *sagitta* dans II Reg. (Sam.), I, 22. Les flèches sont très souvent mentionnées à côté de l'arc, *qéšét,* qui servait à les lancer, IV (II) Reg., XIII, 15; Judith, V, 16; Is., VII, 24; Jer., XLVI, 9; de la corde de l'arc, *yéṭér,* Ps. XI, 2, ou enfin du carquois, *ṭelî,* '*ašpâh,* qui servait à les renfermer. Voir CARQUOIS, col. 312. Dans Job, XLI, 20, ce sont les flèches qui sont désignées sous le nom de « fils de l'arc », *bên qéšéṭ,* et non l'archer, comme traduit la Vulgate.

I. FLÈCHES CHEZ LES HÉBREUX. — Il est question pour la première fois des flèches dans Gen., XLIX, 23, où les archers sont appelés *ba'alê ḥiṣim,* « les maîtres des flèches, » mots que les Septante traduisent par κύριοι τοξευμάτων, et la Vulgate par *habentes jacula;* mais déjà Ismaël, Gen., XXI, 30, et Ésaü, Gen., XXVI, 3, se servaient des flèches, puisqu'ils tiraient de l'arc. Les flèches étaient

naissaient les flèches empoisonnées. Dans ces deux passages, les flèches font pénétrer dans le corps de ceux qu'elles ont frappé un venin qui les tue. Parfois on attachait à la flèche du genêt qu'on enflammait et qu'on lançait sur l'ennemi. Ps. CXIX (hébr., CXX), 4. Les Juifs se servaient aussi de grosses flèches qu'ils lançaient à l'aide de machines, pour défendre ou pour assiéger les villes. Ozias en emploie pour la défense de Jérusalem. II Par., XXVI, 15. Il y en avait aussi dans l'artillerie des Machabées. I Mach., V, 30; II Mach., XII, 47. Voir CATAPULTE, col. 346.

II. FLÈCHES DES ÉGYPTIENS. — Les flèches des anciens Égyptiens (fig. 669) avaient entre cinquante-cinq et soixante centimètres de long. Elles étaient faites d'une tige de roseau ou d'une baguette de bois léger armé d'une pointe de métal. A l'extrémité opposée étaient fixées trois plumes placées longitudinalement, à égale distance l'une de l'autre. Parfois, à la place de la pointe de fer, un morceau de bois dur était enfoncé dans le roseau. Souvent aussi la pointe était de silex, d'agate ou d'une autre pierre dure assujettie au bois par une pâte noire très solide. Ces deux derniers genres de flèches servaient surtout à la chasse. Les flèches des guerriers sont généralement représentées armées de pointes de bronze triangulaires ou formées de trois ou quatre lames posées à angle droit et terminées par une pointe commune. Quelques-unes étaient bardées. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., Londres, 1878, t. I, p. 205-206. Voir t. I, fig. 219, 223, 226, col. 900, 902, 903.

III. FLÈCHES DES ASSYRIENS. — Les flèches des Assyriens étaient remarquables par le fini du travail (fig. 670). La tige, mince et droite, était de roseau ou de bois léger et dur. C'est à tort que Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 194, a pris pour des tiges de flèches les baguettes de fer qu'il a découvertes à Nimroud. Il n'y a aucune vraisemblance à ce que les Assyriens se soient servis d'une matière aussi impropre à pareil usage. La pointe des flèches assyriennes était de bronze ou de fer, taillée en forme de petit javelot. Elle était plate et un peu renflée au-dessous

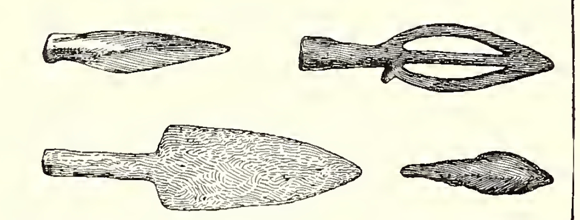


669. — Flèches égyptiennes. — 1, 8, 9. Flèches de roseau. — 1, 5. Pointes de flèche en silex. — 3, 4, 6, 7. Pointes de flèche en bronze. — 2. Pointe de flèche en fer. — 1-7. D'après Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens,* pl. 46. — 8-9. Musée du Louvre.

à la fois des armes de guerre, I Reg. (Sam.), XX, 20, 21, 22, 36; IV (II) Reg., IX, 24, etc., et des armes de chasse. Gen., XXVII, 3; XLVII, 22. Voir ARC, t. I, col. 898. La Bible ne renferme aucune description des flèches dont se servaient les archers juifs. Elles devaient ressembler à celles des peuples voisins. A l'origine elles étaient probablement faites de roseau, plus tard elles furent faites d'un bois léger armé d'une pointe de fer. D'après Deut., XXXII, 24, et Job, VI, 4, il semble que les Hébreux con-

du centre. Quelques-unes sont bardées. L'extrémité inférieure en était creuse, de façon à ce qu'on pût y entrer la tige. On a trouvé aussi dans les ruines des pointes en pierre dure et en forme de poire. Le bas de la flèche était muni de plumes; mais on ne sait s'il y en avait trois, comme chez les Égyptiens, ou deux seulement, comme chez d'autres peuples. Sur les monuments on n'en aperçoit que deux, mais cela peut tenir à un défaut de perspective. La coche qui s'appuyait sur la corde de

l'arc était plus large que la tige. Cette construction était rendue nécessaire par l'épaisseur de la corde, qui était rarement moindre que celle de la flèche elle-même. G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern world*, 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 454-455.



670. — Pointes de flèches assyriennes, en bronze, trouvées à Kalah Chergat et à Tell Sifr. British Museum.

Les Babyloniens se servaient des flèches pour la divination. Ezech., XXI, 26. Voir DIVINATION, 4°, col. 1444.

IV. FLÈCHES DES LYDIENS. — La Bible mentionne les Lydiens parmi les peuples qui étaient habiles à se servir des flèches. Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9.

V. FLÈCHES DES GRECS. — Les armées d'Antiochus comprenaient des corps d'archers armés de flèches. I Mach., IX, 11. Ces flèches n'offraient aucune particularité. Dans I Mach., VI, 51, le roi de Syrie se sert de grosses flèches qui sont lancées contre les assiégés par des machines de guerre appelées scorpions. Voir CATAPULTE, col. 346.

VI. MÉTAPHORES TIRÉES DES FLÈCHES. — Le mot « flèche » est souvent employé par métaphore pour signifier les malheurs envoyés par Dieu. Num., XXIV, 8; Deut., XXXII, 23, 42; II Reg. (Sam.), XXII, 15; Job, VI, 4; XXXIV, 6; Ps. XXXVII (hébreu, XXXVIII), 3; Ezech., V, 16, etc. Cette métaphore est également usitée dans la littérature profane. Ovide, *Ep.* XVI, v. 275. Les éclairs sont appelés les « flèches de Dieu. » Ps. XVII (hébreu, XVIII), 15; CLXIII (hébreu, CLXIV), 6; Habac., III, 11, etc. La flèche désigne un danger soudain. Ps. XC (hébreu, XCI), 6. Elle figure les paroles injurieuses et perfides. Ps. LXIII (hebreu, LXIV), 4; le faux témoignage. Prov., XXV, 18. Ailleurs, au contraire, les enfants sont comparés aux flèches entre les mains d'un homme vigoureux. Ps. CXXVI (hébreu, CXXVII), 4. La puissance de la parole du Messie est aussi figurée par la flèche. Ps. XLIV (hébreu, XLV), 6; Is., XLIX, 2, etc.

E. BEURLIER.

FLEUR (hébreu : *ṣîṣ*, d'une racine *ṣûṣ* exprimant l'idée de brillant, d'éclatant, la fleur dans son éclat [cf. l'égyptien *djidji*, « fleur »]; *nêṣ*, *niṣṣâh* et *niṣṣân*, d'une racine *nâṣaṣ*, synonyme; *pèraḥ*, fleur, surtout la fleur en bouton, et efflorescence; Septante : ἄνθος; Vulgate : *flos*), partie de la plante ordinairement colorée de teintes brillantes et exhalant une odeur agréable, qui après une existence plus ou moins passagère est remplacée par le fruit. Dans le langage courant on appelle aussi fréquemment du nom de fleur la plante elle-même qui la porte. Les fleurs abondent en Palestine et y sont très variées. Du mois de janvier au mois de mai, les plaines non cultivées et les parties fertiles forment un véritable tapis aux brillantes couleurs : anémone rouge, renoncule, tulipe, narcisse, hyacinthe, asphodèle, ciste blanc et rouge (rose de Saron), etc. Aucun jardin d'Europe ne peut donner l'idée de la multitude de fleurs qu'on admire, par exemple, dans la plaine d'Esdrelon. Voir R. Tyas, *Flowers from the Holy Land*, in-12, Londres, 1851.

1° *Fleur au sens littéral et figuré.* — Le texte sacré parle assez souvent des fleurs : de la fleur de la vigne, Gen., XL, 10; des boutons et des fleurs dont se couvrit la verge d'Aaron, Num., XVII, 8 (hébreu, 23); des fleurs des montagnes du Liban qui se flétrissent, Nah., I, 4; on les met en couronne. Is., XXVIII, 1. On les prend comme terme de comparaison, pour marquer les fleurs et les fruits spirituels dont se couvrira celui qui cultive la sagesse, Eccli., XXIV, 23; XXXIX, 19; pour exprimer le temps où les choses sont dans tout leur éclat, la fleur du printemps, ἄνθος ἔαρος, la jeunesse. Sap., II, 7. (C'est la leçon du *Codex Alexandrinus;* car la leçon du *Vaticanus*, αέρος, « air, » n'offre pas un sens satisfaisant.) Mais l'éclat de la fleur est passager : aussi la vie humaine, avec ce qu'elle peut avoir de brillant, est-elle souvent comparée à la fleur qui se fane et tombe. Job, XIV, 2; XV, 33; Ps. CII (hébreu, CIII), 5; Is., XXVIII, 1; XL, 6-8; I Petr., I, 24; Jac., I, 10-11. — Ce mot désigne aussi des ornements d'architecture ou de ciselure. Exod., XXV, 31, 33, 34; XXXVII, 17, 19, 20; Num., VIII, 4; III Reg., VI, 18, 29, 32, 35; VII, 26, 49; II Par., IV, 5, 21. — Le mot *flos* se rencontre plusieurs fois dans la Vulgate, dans des textes où l'hébreu porte un autre mot : « rejeton, » Is., XI, 1; une fleur spéciale, *ḥăbaṣṣèlèṭ*, Cant., II, 1; « aile. » Jer., XLVIII, 9.

2° *Fleurs mentionnées dans la Bible.* — Voici les noms des fleurs dont parlent certainement ou probablement l'Ancien et le Nouveau Testament :

Anémone, *šôšannâh*, κρίνον, *lilium*. Cant., II, 1.

Colchique, *ḥăbaṣṣèlèṭ*, ἄνθος, κρίνον; *flos, lilium*. Cant., II, 1; Is., XXXIV, 1.

Cypre ou arbre au *henné*, *kôfèr*, κύπρος, *cyprus*. Cant., I, 14; IV, 13.

Grenadier (Fleur du), *pélaḥ*, λέπυρον, *fragmen*, Cant., IV, 3, selon quelques interprètes.

Lis, *šûšan*, *šošannâh*, κρίνον, *lilium*. I Reg., VII, 19; Cant., II, 1, 2; Matth., IV, 28.

Rose, ῥόδος, *rosa*. Eccli., XXIV, 18.

Safran, *karkam*, κρόκος, *crocus*. Cant., IV, 14.

Vigne (Fleur de la), *semâdar* (ἤνθησεν, *floruit*). Cant., VII, 12 (Vulgate, 13). — Voir HERBACÉES (PLANTES). — Pour Fleur de farine, voir FARINE. E. LEVESQUE.

FLEURY Claude, historien français, né à Paris le 6 décembre 1640, mort dans cette ville le 14 juillet 1723. Ses études terminées au collège de Clermont, il se fit recevoir avocat, et, après quelques années consacrées au droit et à la jurisprudence, embrassa l'état ecclésiastique. Sur la recommandation de Bossuet, il fut sous-précepteur des princes de Conti, puis, en 1680, du comte de Vermandois. Il composa pour l'instruction de ses élèves divers ouvrages, parmi lesquels *Les mœurs des Israélites*, in-12, Paris, 1681. « L'ouvrage de Fleury... est un exposé de l'histoire d'Israël, un peu sec, mais clair, méthodique. Il manque d'élévation et de largeur; ...(c'est) un manuel correct et sagement rédigé, à la fois surabondant (en détails inutiles) et incomplet, surtout par rapport à la religion. » L. Delfour, *La Bible dans Racine*, in-8°, Paris, 1891, p. XXII-XXIV. Lors de la révocation de l'édit de Nantes, Fleury fut associé à Fénelon pour diriger les missions de la Saintonge et du Poitou, et, en 1684, il fut pourvu de l'abbaye du Loc-Dieu, dans le diocèse de Rodez, qu'il conserva jusqu'à sa nomination de prieur commendataire d'Argenteuil. Claude Fleury devenait, en 1689, sous-précepteur des petits-fils de Louis XIV, et quelques années plus tard confesseur de Louis XV. En 1696, il avait été nommé membre de l'Académie. Son principal ouvrage est une *Histoire ecclésiastique;* mais nous devons mentionner de cet écrivain un *Discours sur la poésie des Hébreux*, publié en 1713, dans le Commentaire sur les Psaumes de dom Calmet, et un *Discours sur l'Écriture Sainte*, inséré par Desmolets dans son *Recueil de mémoires sur divers sujets de littérature et d'histoire*, t. II, 1re partie (1731). Ces derniers écrits se trouvent réunis dans l'ouvrage : *Opuscules de M. l'abbé Fleury*, 5 in-8°, Nimes, 1780. Sur la part qu'a prise Fleury aux annotations de la Bible dite du Concile, voir R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, in-8°, Paris, 1891,

p. XXXI-XLV. — Voir A. Martin, *L'abbé Fleury,* 2 in-18, Paris, 1844; cf. Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. II (1893), col. 1130. B. HEURTEBIZE.

FLEUVE. — I. NOMS. — 1° Le terme hébreu qui désigne d'une façon spéciale les fleuves ou les cours d'eau permanents est *nâhâr,* d'une racine qui veut dire « couler ». Il a son correspondant exact dans les langues sémitiques, en particulier dans l'arabe *nahr.* Les Septante l'ont rendu par ποταμός, et la Vulgate le traduit indistinctement par *flumen* ou *fluvius,* exceptionnellement par *amnis,* comme Gen., XXXI, 21; I Par., I, 48. Ce mot distingue ainsi le « fleuve » du « torrent » ou rivière temporaire, en hébreu *naḥal,* en grec χείμαῤῥος, en latin *torrens* ou *rivus.* Voir TORRENT. La Vulgate a cependant mis, Eccle., I, 7, *flumina* pour *neḥâlîm;* Prov., VIII, 26, pour *ḥûṣôṭ,* « les campagnes, » et Ps. LXIV (hébreu, LXV), 10, *flumen* pour *pélég,* qui indique ou un petit ruisseau ou un canal. — Le mot *nâhâr* s'emploie : — 1. dans un sens général, principalement dans les livres poétiques, par exemple : Job, XIV, 11; XX, 17; XXII, 16; XXVIII, 11; XL, 23; Ps. XLV (hébreu, XLVI), 5; XCII (XCIII), 3; XCVII (XCVIII), 8; Cant., VIII, 7. — 2. Suivi d'un nom de contrée, il en désigne le ou les fleuves, par exemple : *nehar Gôzân,* « le fleuve de Gozan, » ou le Habor, IV Reg., XVII, 6; *nahărê Kûš,* « les fleuves de l'Éthiopie, » Is., XVIII, 1; Soph., III, 10; *nahărôṭ Bâbêl,* « les fleuves de Babylone, » c'est-à-dire l'Euphrate et ses canaux, Ps. CXXXVI (hébreu, CXXXVII), 1; *nahărôṭ Damméśéq,* « les fleuves de Damas, » ou l'Abana et le Pharphar. IV Reg., V, 12. — 3. Avec l'article, *han-nâhâr,* il indique « le fleuve » par excellence ou le fleuve de l'est, c'est-à-dire l'Euphrate, Gen., XXXI, 21; Exod., XXIII, 31; Jos., XXIV, 2, 3, 14, 16; en sorte que l'expression *'êbêr han-nâhâr,* ou *'ăbar nahărâh,* « au delà du fleuve, » qu'on rencontre assez souvent dans I Esdras, IV, 10, 11, 16, 17, 20; V, 3, 6, etc., dénote ordinairement les provinces situées à l'ouest de l'Euphrate. Quelquefois cependant le nom propre est ajouté, *han-nâhâr Ferâṭ,* I Par., V, 9, ou bien *nâhâr* est déterminé par l'épithète de « grand », *han-nâhâr hag-gâdôl nehar Ferâṭ,* « le grand fleuve, le fleuve Euphrate. » Gen., XV, 18. D'après le contexte néanmoins, dans Isaïe, XIX, 5, « le fleuve » dont il est question est bien le Nil.

2° Quand il s'agit de ce dernier, le texte hébreu emploie un nom spécial, qui est égyptien, c'est *ye'ôr,* avec l'article, *ha-ye'ôr.* Gen., XLI, 1, 3, 17; Exod., I, 22; VII, 20, 21, 25; Is., XIX, 8; Jer., XLVI, 8, etc. On désignait en Égypte par *iar, iar-a, iaro,* « le fleuve » par excellence, celui qui fait la richesse et la beauté de cette terre. Le pluriel *ye'orîm,* Exod., VII, 19; VIII, 5, etc., s'applique aux canaux du Nil. La Vulgate n'a pas rendu cette particularité, mais elle a mis *flumen* ou *fluvius,* quelquefois *amnis,* comme Gen., XLI, 3, 18, ou *rivus.* Am., VIII, 8. Le Nil est aussi appelé *Šiḥôr* ou « le fleuve noir ». Is., XXIII, 3; Jer., II, 18. Il est probable que dans Josué, XIII, 3, le même mot se rapporte plutôt au « torrent d'Égypte » ou *Ouadi el-Arisch.* Voir NIL, CHIḤÔR, col. 702.

3° Le Jourdain a aussi son nom spécial, *Yardên,* avec l'article *hay-Yardên,* auquel la Vulgate ajoute souvent celui de *fluvius.* Jos., VII, 7; XIII, 23; XV, 5; XXII, 25.

4° Pour parler des différentes parties d'un fleuve, le langage oriental a imaginé plusieurs expressions dont voici les principales : — 1. *Yâd* ou « main » désigne « le bord » du Jourdain, Num., XIII, 29; du Jaboc, Deut., II, 37; de l'Arnon (d'après l'hébreu). Jud., XI, 26. — 2. *Šâfâh,* « lèvre, » s'applique à « la rive » du Nil, Gen., XLI, 3, 17; Exod., II, 3; VII, 15; de l'Arnon. Deut., II, 36; IV, 48; Jos., XII, 2. — 3. *Gedôt,* de *gâdâh,* « couper, » est un pluriel qui indique également les rives du Jourdain. Jos., III, 15; IV, 18; I Par., XII, 15. — 4. *Qâṣê* en détermine « l'extrémité ». Jos., XV, 5; XVIII, 19. — 5. *Ma'eberôt,* de *'âbar,* « passer, » en marque « les gués ». Jos., II, 7; Jud., III, 28; XII, 5, 6. — Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1866, p. 501-505.

II. LES FLEUVES BIBLIQUES. — Les fleuves mentionnés dans la Bible sont peu nombreux.

1° On trouve d'abord les quatre grands fleuves du Paradis terrestre :

1. Le **Phison** (hébreu : *Pîšôn;* Septante : Φισών). Gen., II, 11.

2. Le **Géhon** (hébreu : *Giḥôn;* Septante : Γεών). Gen., II, 13.

3. Le **Tigre** (hébreu : *Ḥiddéqél;* Septante : Τίγρις). Gen., II, 14; Dan., X, 4.

4. L'**Euphrate** (hébreu : *Ferâṭ;* Septante : Εὐφράτης). Gen., II, 14.

2° Avec ces deux derniers, on nomme dans l'Assyrie et la Chaldée :

5. Le **Chobar** (col. 709). Ezech., I, 13; III, 15, 23; X, 15, 20; XLIII, 3.

6. L'**Ahava** (t. I, col. 290). I Esdr., VIII, 21, 31.

7. Le **Habor** (hébreu : *Ḥâbôr;* Septante : Ἀβώρ), fleuve de Gozan. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; I Par., V, 26.

8. Le **Sodi** (Σουδ). Bar., I, 4.

3° Dans la Syrie :

9. L'**Abana** (t. I, col. 13). IV Reg., V, 12.

10. Le **Pharphar** (hébreu : *Farfar;* Septante : Φαρφάρ). IV Reg., V, 12.

4° Dans l'Égypte : — 11. Le **Nil**.

5° Dans la Phénicie : — 12. L'**Éleuthère** (col. 1664). I Mach., XII, 30.

6° Dans la Palestine : — 13. Le **Jourdain**.

Quant aux fleuves appelés dans la Vulgate *Rohoboth,* Gen., XXXVI, 37; *Éthan,* Ps. LXXIII (hébreu, LXXIV), 15, et *Dioryx,* Eccli., XXIV, 41, voir ROHOBOTH, ÉTHAN 4, (col. 2004), DIORYX, col. 1438.

Le Jourdain est, on le voit, le seul fleuve mentionné dans la Palestine; c'est, en effet, avec le *Nahr el-Qasimiyéh* ou Léontès, qui la borde au nord, le seul qui mérite ce nom. La Terre Sainte ne connaît point, comme nos contrées, les grands cours d'eau qui coulent, abondants et majestueux, au sein de nos campagnes ou au milieu de nos villes. Les rivières qui descendent des deux côtés de la montagne ne trouvent pas un aliment suffisant dans les sources ou les pluies du ciel. Impétueuses en hiver, elles se dessèchent en été, et, dans la partie inférieure de leur cours, ne portent à la mer qu'un faible tribut. Pour l'importance des grands fleuves d'Assyrie, de Syrie et d'Égypte, voir les articles qui concernent chacun d'eux. A. LEGENDRE.

FLORE DE LA BIBLE. Voir t. I, BOTANIQUE SACRÉE, col. 1867; ARBRES, col. 888, et, t. III, HERBACÉS (VÉGÉTAUX).

FLOT (hébreu : *mišbârîm,* de *šâbar,* » briser; » *gallîm,* de *gâlal,* « rouler; « Septante : κύματα; Vulgate : *fluctus*), lame d'eau soulevée sur la mer ou sur les lacs par l'action du vent ou par le flux et le reflux de la marée.

I. *Au sens littéral.* — 1° Dieu a créé les flots de la mer et sa Sagesse éternelle existait avant eux. Prov., VIII, 24; Eccli., XXIV, 8. C'est lui qui les soulève, les amoncelle et les fait mugir. Ps. XXXII, 7; LXXVI, 17; XCII, 4; CVI, 25; Is., LI, 15; Jer., XXXI, 35. Il a marqué une limite que les flots de la mer ne peuvent dépasser. Job, XXXVIII, 11; Jer., V, 22. Quand les flots sont en furie, il les apaise à son gré. Ps. LXIV, 8; CVI, 29; Matth., VIII, 26; Marc., IV, 39; Luc., VIII, 24. C'est par suite d'un orgueil insensé que l'homme s'imagine pouvoir leur commander. II Mach., IX, 8. — 2° Au passage de la mer Rouge, les flots se sont séparés et se sont tenus immobiles, laissant aux Hébreux une route pareille à celle du désert. Exod., XV, 5, 8; Ps. CV, 9; Is., LXIII, 13; Sap., XIV, 3. — 3° Jonas est plongé dans les flots et y adresse

sa prière au Seigneur. Jon., II, 3, 4. — 3° C'est sur les flots terribles de la mer que le navigateur risque son vaisseau, qui les fend sans laisser de trace. Sap., V, 10; XIV, I. Ces flots secouent ceux qui sont dans le vaisseau. Eccli., XXIX, 24. — 5° La tempête soulève les flots de la mer de Galilée pendant que les Apôtres sont en barque, et le péril est extrême. Matth., VIII, 24; XIV, 24; Marc., IV, 37.

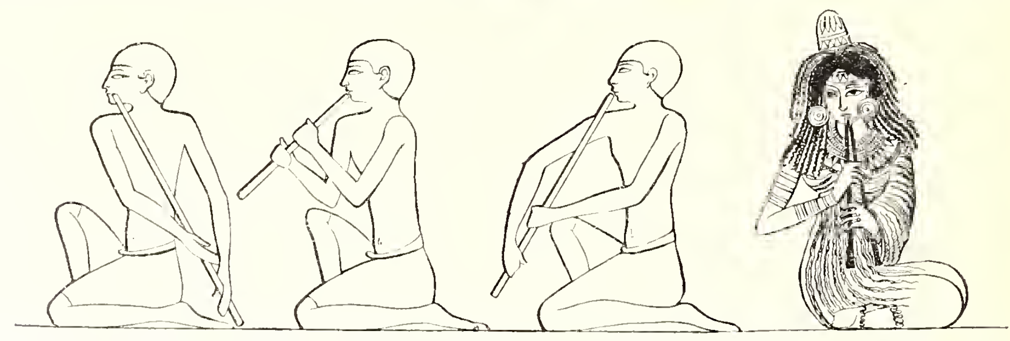
II. *Au sens figuré.* — 1° Les flots sont l'image de l'épreuve qui passe et repasse pour accabler le malheureux. II Reg., XXII, 4; Ps. XLI, 8; LXXXVII, 8; I Mach., VI, 11. — 2° La multitude des flots qui couvrent Babylone, Jer., LI, 42, et qui montent à l'assaut de Tyr, Ezech., XXVI, 3, représentent les armées ennemies qui viendront châtier ces deux villes. Dieu peut maîtriser ces flots aussi bien que ceux de la mer, et il le fera en faveur d'Israël repentant. Zach., X, 11. — 3° Les flots figurent encore la mobilité et l'inconstance qui règnent dans les idées des adversaires de la foi. Jac., I, 6; Jude, 13. — 4° Par leur abondance, ils sont l'image d'un grand bonheur, Is., XLVIII, 18, et de la libéralité avec laquelle Dieu a désaltéré son peuple au désert. Ps. LXXVII (LXXVIII), 15. — Dans ce dernier texte, comme dans quelques autres, les versions traduisent par ἄβυσσος, *abyssus*, « abîme, » le mot *ṭehôm, ṭehomôṭ,* qui signifie une grande masse d'eau ou la grande mer. H. Lesêtre.

FLOTTE de Salomon et de Josaphat. Voir Navigation.

FLÛTE (hébreu : *ḥâlîl, neḥîlâh, 'ûgâb;* Septante : αὐλός, ὄργανον; Vulgate : *tibia*), instrument à vent formé d'un tube creux et percé de trous pour varier les sons.

I. Noms. — Des noms hébreux qui désignent la flûte, deux, *ḥâlîl* et *neḥîlâh,* sont pris de la nature de l'instrument lui-même : un « tuyau percé de trous », חלל, حلّ, *ḥalal,* « percer. » Le troisième terme s'applique au mode d'emploi : עגב, *'âgab,* « respirer, souffler. » L'équivalent de *ḥâlîl* dans les Septante, αὐλός, est, comme *tibia* chez les Latins, une appellation générique, qui comprenait pour les anciens aussi bien les instruments à anches (clarinettes et hautbois) que les flûtes proprement dites, chalumeau, flûte à bec et flûte traversière. *Neḥîlôṭ* est un pluriel qui peut indiquer la double flûte, Gen., IV, 21; Job, XXI, 12, ou ψαλμός, Job, XXX, 31. Dans les Talmuds et l'hébreu rabbinique, *'ûgâb* est rendu par אבוב, אבוב רועה, « flûte de berger. » L'équivalent arabe est أُنْبُوب, « roseau, tige, tuyau, partie de roseau entre deux nœuds. » — Les anciens possédèrent aussi diverses espèces de sifflets ou syrinx et la flûte de Pan, composée de plusieurs tuyaux réunis par un lien ou collés avec de la cire et que l'on joue en les faisant glisser le long de la lèvre inférieure. Il faut rapporter à ces désignations le terme de *mašrôqitâ',* dans le texte chaldéen de Daniel, III, 5, 7, 10, 15; Septante, Théodotion : σύριγξ; Vulgate : *fistula.* On ne trouve pas en Égypte de traces certaines de cet instrument. Voir V. Loret, *Journ. asiat.,* 1889, p. 130, 131. La racine sémitique est *šâraq,* « siffler. » Is., V, 26; VII, 18; Job, XXVII, 23. Cf. Jud., V, 16. — Le mot *nèqeb,* qui signifie « trou », Ezech., XXVIII, 13, et est associé à *ṭôf,* « tympanum, » dans la description de la gloire du roi de Tyr, désignerait aussi la flûte d'après quelques interprètes, mais ce n'est pas le nom d'un instrument de musique. Il serait question dans ce passage de la monture des pierres précieuses, et *nèqabîm* désignerait la sertissure de métal : *mĕšaq'ân bizĕhâb.* Targum de Jonathan, sur Ezech., XXVIII, 13.

II. Origine et description des flûtes antiques. — Les types de ces instruments remontent à l'origine de l'humanité. Il en est fait mention au début de la Genèse : « Jubal fut le père de tous ceux qui touchent de la harpe et de la flûte. » *'ûgâb.* Gen., IV, 21. En Égypte, les tombeaux de Ghizéh en offrent des représentations remontant à la IVe et à la Ve dynasties. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 36, 74; et la légende, qui consacre la lyre à Mercure, met aux mains d'Osiris la flûte de roseau. Voir Pollux, *Onomasticon,* IV, 10, 77, Berlin, 1846, p. 138. Lucrèce, V, 1381, 1405, édit. Panckoucke, Paris, 1832, p. 212, 214, en décrit l'invention faite par des bergers. Historiquement, c'est aux Phrygiens, peuple pasteur et agriculteur, rapproché anciennement de la culture syro-phénicienne, que les Grecs attribuaient l'invention de la flûte. Pollux, *Onomasticon,* IV, 75. Il se pourrait même que l'ancien nom phrygien, analogue sans doute à l'arménien եղէգն (*yé'èkn = élègn*), « roseau, » nous donnât l'étymologie du mot « élégie », que les grammairiens grecs n'ont



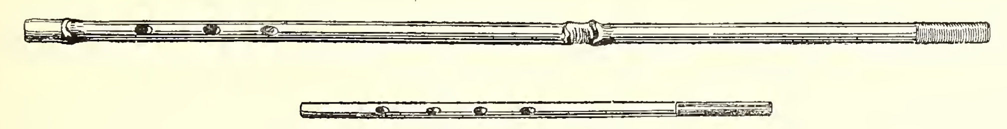
671. — Flûtes égyptiennes représentées sur les monuments. — IVe dynastie. Ghizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 36. — Flûte double. — Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* III, 377 *ter.*

J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften,* Grätz, 1895, p. 82, ou bien représenter, comme *neginoṭ* dans la catégorie des harpes, le nom collectif des flûtes et des hautbois. *'Ugâb* est traduit par ὄργανον, Ps. CL, 4, terme d'un sens très général, qui peut étymologiquement s'appliquer à un instrument quelconque (cf. *kelê šir,* ὄργανα, I Par., XV, 15; XVI, 5, 42; II Par., XXIX, 26, 27), et ailleurs fautivement par κιθάρα,

jamais expliqué. Voir *Bulletin critique,* 1890, p. 163. Au IXe siècle avant Jésus-Christ, les Grecs avaient déjà dressé les règles de l'aulétique. Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* Gand, 1881, t. II, p. 80.

Parmi les spécimens de flûtes et hautbois des anciens, les uns ne sont pas perforés latéralement; les autres, αὐλοὶ πολύφθογγοι, sont pourvus de trous, mais en petit nombre. Cf. Horace, *foramine pauco, Art. poet.,* 203.

On perçait le roseau au moyen d'un fer rouge, et les ouvertures étaient le plus souvent disposées du même côté du tuyau, de sorte que l'exécutant n'avait pas à se servir du pouce pour les fermer. La matière de ces instruments était le roseau ou le chaume, l'*avena* classique, κάλαμος. On en fit ensuite de bois et spécialement, en Égypte, de bois de lotus. Il s'en trouve quelques-unes en os et en ivoire. L'unique spécimen en métal est la flûte de bronze conservée au British Museum, nº 12742. Les instruments égyptiens (fig. 671 et 672) et asiatiques (fig. 673) ne paraissent pas avoir été munis de clés; leur facture resta toujours incomplète et défectueuse, parce qu'on ne se souciait pas de la justesse; enfin ils ne devaient fournir qu'une échelle tonale restreinte. Pour les instruments à anche en particulier, Gevaërt démontre comment, par suite de la simplicité des ressources, ils ne pouvaient être utilisés que pour les régions graves. *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* t. II, p. 81. Les syringes ou flûtes à sifflet avaient une échelle plus étendue dans le domaine des sons aigus.



672. — Flûtes égyptiennes. Musée du Louvre.



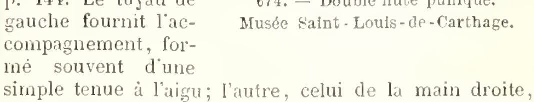
673. — Joueur de flûte assyrien. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 48.

Les Hébreux purent connaître toutes les variétés d'αὐλοί en usage chez leurs voisins. La flûte droite, μόναυλος, formée d'abord d'un simple tube de roseau. Notre moderne clarinette en est le perfectionnement; mais le maniement le plus primitif d'un tube simple se retrouve dans le jeu du *naï,* ناي, arabe. L'embouchure de cette flûte a le diamètre même du roseau; le joueur en incline l'orifice de manière à frapper par son souffle la paroi intérieure du tuyau. De bonne heure pourtant on pratiqua les autres modes d'insufflation, et l'embouchure du chalumeau fut taillée en sifflet, comme dans le flageolet moderne, ou munie d'une anche, faite d'une entaille pratiquée dans le tube, selon le procédé champêtre toujours usité, ou encore construite au moyen d'une languette ou d'une paille, type de l'embouchure de la clarinette et du hautbois. Les Orientaux ont gardé la pratique de faire vibrer l'anche de leur *zamr,* زمر, sorte de hautbois, en l'introduisant tout entière dans la bouche. Le monaule avait à peu près les dimensions de la coudée, et son diapason était plus élevé que celui de la flûte oblique. Celle-ci, appelée par les Grecs πλαγίαυλος, atteignait en Égypte, si nous nous en rapportons aux représentations monumentales, une longueur de soixante-quinze ou quatre-vingts centimètres; mais les flûtes obliques égyptiennes conservées dans nos musées, quoique beaucoup plus longues que les flûtes droites, n'atteignent pas ces dimensions. La plus longue, celle de Florence, a exactement 0m 693; la plus courte, un monaule gardé au musée de Berlin, a 0m 214. Voir V. Loret, *Les flûtes égyptiennes antiques,* dans le *Journal asiatique,* t. XIV, 1889, p. 111-142, 197-237. Grâce à sa longueur, le plagiaule pouvait fournir les notes graves, et il possédait, à la différence de la flûte droite et des flûtes aiguës, une sonorité régulière, que les anciens ont appréciée. On remarque aussi que les monuments égyptiens représentent presque toujours le musicien tenant la flûte traversière du côté gauche, contrairement à l'usage actuel.

Il existait aussi des hautbois et des flûtes de petite dimension, percés seulement d'un ou deux trous, réductions des divers types de monaule. On les appelait νίγλαρος, γίγλαρος, et aussi *serrana* ou *sarrana,* c'est-à-dire « tyriennes » (*Ṣûr,* « Tyr »), et cette origine donne à conclure que les Juifs en empruntèrent l'usage à leurs voisins. La sonorité aiguë de cette sorte d'instrument permettrait, selon Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique,* t. II, p. 273, 278, de le rapprocher de la flûte dite « phénicienne ». Voir CHANTEURS DU TEMPLE, col. 557. On l'employait dans les funérailles aussi bien que dans les cérémonies nuptiales.

Enfin l'*aulos* double, fréquemment représenté, consistait soit en deux tuyaux droits, de longueur égale et accordés au même diapason, *tibiæ pares,* soit en deux tubes inégaux, *tibiæ impares,* réunis à l'embouchure ou parfois attachés ensemble dans toute leur longueur. L'*aulos* à deux tuyaux parallèles est le plus ancien type de la flûte double, le seul conservé chez les Orientaux, qui « n'en jouent pas autrement aujourd'hui qu'on en jouait autrefois ». Voir V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons,* Paris, 1889, p. 144. Le tuyau de gauche fournit l'accompagnement, formé souvent d'une simple tenue à l'aigu; l'autre, celui de la main droite, donne le chant. Voir V. Loret, *Journ. asiat.,* 1889, p. 111-142, 197-237.

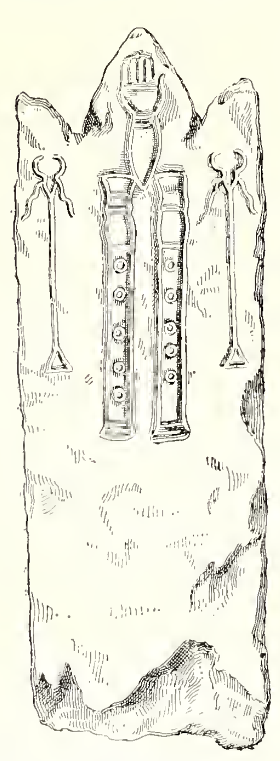




674. — Double flûte punique. Musée Saint-Louis-de-Carthage.

III. LA FLUTE DANS L'ÉCRITURE. — La flûte apparait dans la Bible lors de la rencontre de Saül et des prophètes, I Reg., X, 5: « Une troupe de prophètes descendra de la hauteur, ayant devant elle un nable, un tam-

bour, une flûte et une harpe; et ils prophétiseront. » — Elle accompagne la marche joyeuse, Is., xxx, 29 : « Vous serez dans l'allégresse du cœur, comme un homme qui s'avance au son de la flûte pour venir à la montagne du Seigneur; » les chants, III Reg., I, 40 : « Tout le peuple monta à la suite de Sadoc, en jouant de la flûte et en donnant les marques d'une grande joie; » elle se joint à la harpe, Eccli., XL, 21 : αὐλὸς καὶ ψαλτήριον ἡδύνουσι μέλη, selon le procédé importé d'Asie chez les Orientaux et spécialement en honneur chez les Alexandrins (voir Athénée, *Deipnos.*, XXIV, p. 176; XXV, p. 183); au tambourin, Judith, III, 10 (Vulgate) : « Ils reçurent Holopherne avec des couronnes et des torches, en formant des danses avec des tambourins et des flûtes. » — On en jouait dans les festins et les réjouissances, Is., V, 12 : « La harpe, le nable, le tambourin, la flûte et le vin sont dans vos festins. » Job, XXI, 12. Son absence est un signe de désolation. Job, XXX, 31; I Mach., III, 45 : « Dans Jérusalem déserte..., la flûte et la cithare ont cessé. » Apoc., XVIII, 22. — Jérémie, XLVIII, 36, fait allusion au son vibrant de cet instrument : « Mon cœur tintera comme des flûtes sur Moab. » Enfin la flûte se rencontre, à cause de sa signification religieuse, dans la célébration des funérailles. Matth., IX, 23; Luc., VII, 32. — L'apôtre saint Paul, empruntant à la musique une comparaison, dit que si la flûte ou la harpe n'émettent que des sons incertains, l'auditeur ne reconnaîtra pas la nature de la mélodie. I Cor., 7.



675. — Flûtes représentées sur une stèle punique.
Musée Saint-Louis-de-Carthage.

Sauf la mention du *'ûgâb* dans l'énumération instrumentale du Psaume CL, 4, et l'indication au titre du Psaume V des *neḥilôṭ*, la Bible ne parle pas de l'usage de la flûte dans les cérémonies du Temple. La nomenclature des catégories de musiciens, chanteurs, harpistes, joueurs de nable et d'instruments de percussion, I Par., XXV, ne comprend pas de flûtistes. En fait, les flûtes proprement dites, à cause de leur sonorité perçante, ne s'emploient jamais qu'en nombre très restreint dans tout ensemble orchestral. Maimonide, commentant un texte de la Mischna, relatif au second Temple (*Erachin*, 10 *a*), rapporte que l'on se servait aux fêtes solennelles de Pâques ou de la Pentecôte, dans le Temple comme dans les maisons privées, de flûtes de roseau, *abûb*, en petit nombre; dans tous les cas, il ne s'en trouvait jamais plus de douze, et souvent on les jouait en solo, *abûb yĕḥîdî*. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften*, p. 83.

Les αὐλοί étaient une partie indispensable du culte païen. Les premiers fidèles, qui consacrèrent dans les peintures des catacombes la lyre ainsi que le type d'Orphée, n'acceptèrent pas l'emploi des flûtes dans les cérémonies chrétiennes (S. Jérôme, *Epist.* LIV, *ad Furiam*, t. XXII, col. 556), malgré l'usage biblique. Chez les Juifs, cet instrument resta en usage dans les funérailles, et, d'après les rabbins (Maimonide, *Moré nebukhim*, 14, 23), le convoi du plus pauvre Israélite devait être accompagné au moins d'une pleureuse et de deux flûtes.

J. PARISOT.

FOI (hébreu : *'êmûn, 'ĕmûnâh;* Septante et Nouveau Testament : πίστις; Vulgate : *fides*), se rencontre fréquemment dans l'Écriture, surtout dans le Nouveau Testament, et y est employé dans différentes acceptions.

I. *Sens divers.* — Ce mot désigne quelquefois une vertu de la volonté qui fait tenir les promesses; il a alors le sens de sincérité ou fidélité. C'est dans cette acception que saint Paul emploie le terme de πίστις τοῦ Θεοῦ. Rom., III, 3. D'autres fois il a une signification dérivée de la précédente et désigne, non plus la fidélité aux promesses, mais les promesses elles-mêmes. C'est dans ce sens que saint Paul, I Tim., V, 8, 12, selon la plupart des commentateurs, parle de ceux qui ont trahi leur foi. Il désigne encore la probité ou l'honnêteté, dans le sens où l'on dit qu'un dépôt est confié à la foi du dépositaire. Lev., VI, 2. Dans d'autres passages, il a le sens de confiance ou ferme espérance. Jac., I, 6. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur appelle saint Pierre « homme de peu de foi ». Matth., XIV, 31. Cette dernière signification est celle que les protestants attribuent à la foi théologale, par laquelle ils entendent l'assurance ou la confiance que les péchés leur sont pardonnés. Contre eux, l'Écriture distingue formellement (dans I Tim., III, 13) la confiance de la foi, comme l'effet de sa cause. Le mot « foi » désigne encore un assentiment de l'intelligence par lequel on croit que ce qui a été promis s'accomplira, ou que ce qui a été dit est vrai, à cause de l'autorité de celui qui a parlé ou fait la promesse. Eccli., XXIX, 19; Matth., IX, 28. Il est pris en saint Paul pour signifier la rectitude de la conscience. Rom., XIV, 23.

II. *La foi vertu théologale.* — 1° Dans son acception la plus stricte, la foi, d'après l'Écriture, est une vertu surnaturelle au moyen de laquelle l'homme adhère, sans hésitation et sans crainte, aux vérités révélées par Dieu et proposées comme telles par l'Église. Hebr., XI, 1. Dans ce sens, la foi est un don de Dieu, Eph., II, 8, ou, comme disent les théologiens après les conciles de Vienne et de Trente, une vertu infuse. Cf. I Cor., XIII, 13; Eph., I, 17; Col., I, 23. Avec ou sans cette foi habituelle, l'homme, au moyen de la grâce actuelle, produit des actes et des œuvres de foi, que l'Écriture appelle « la vie de la foi ». Rom., I, 17; Gal., III, 11. — Par extension et en passant du subjectif à l'objectif, le mot « foi » désigne l'ensemble des vérités révélées par Dieu, et que nous devons croire pour être sauvés. Apoc., II, 13. On donne alors au mot « foi » le même sens que *Evangelium*, Gal., I, 11; Eph., I, 13; *Verbum Dei*, I Thess., II, 13; *Testimonium Dei*, I Joa., V, 9. Quelquefois le mot « foi » désigne toute la religion, Gal., III, 23, et spécialement le mystère de l'Incarnation. Gal., III, 25. — Si l'objet adéquat de la vertu théologale de foi se compose de toutes les vérités révélées, Dieu lui-même est l'objet formel et principal de la foi, Marc., XI, 22; Joa., XIV, 1; Eph., IV, 5; I Thess., I, 8; Hebr., VI, 1; XI, 6, et aussi Jésus-Christ, résumé de toute la doctrine de la foi. Joa., XI, 25, 26, 27, 44; XIV, 1, 2; Rom., III, 22, 26; Gal., II, 16. — 2° La foi doit s'épanouir en actes extérieurs, II Cor., IV, 13; Rom., X, 9; cf. Matth., X, 32; en œuvres saintes. I Cor., XIII, 2; Gal., V, 6; Jac., II, 14, 17, 26. Cette vertu, inférieure à la charité, I Cor., XIII, 13, est la source des plus grands miracles, Matth., XVII, 19. Elle est au-dessus des doctrines humaines, comme la sagesse de Dieu est au-dessus de la sagesse de l'homme. I Cor., II, 5; cf. Gal., I, 11; I Thess., II, 13; I Joa., V, 9. Nécessaire à l'homme en cette vie pour plaire à Dieu, Hebr., XI, 6, elle ne subsiste plus dans le ciel, où elle est remplacée par la vision, I Cor., XIII, 10, 12, tandis que la charité subsiste en

l'autre vie. I Cor., XIII, 8. Jusque-là, la foi est susceptible d'accroissements. Luc., XVII, 5; II Cor., X, 15; II Thess., I, 3. Quelques-uns ont la faible foi que Jésus-Christ reproche aux Apôtres, Matth., VIII, 26; XIV, 31; d'autres ont la grande foi de la Samaritaine, Matth., XV, 28; la foi supérieure du centurion. Matth., VIII, 10. Dieu en distribue les degrés comme il veut, Rom., XII, 3; mais il offre à tous la grâce de la foi suffisamment pour qu'ils soient justifiés, Gal., III, 24; que Jésus-Christ habite en eux, Eph., III, 17, et qu'ils fassent leur salut. Eph., II, 8. C'est pourquoi celui qui ne croit pas sera damné. Marc., XVI, 16; Joa., V, 38, 45; Tit., III, 10, 11; Apoc., XXI, 8. — Dans l'armement spirituel du chrétien que décrit saint Paul, la foi est appelée un bouclier, Eph., VI, 16, parce que, avec elle, on résiste victorieusement aux assauts du démon, I Petr., V, 9, et du monde. I Joa., V, 4. P. RENARD.

FOIE (hébreu : *kâbêd,* ce qui est « lourd et inerte »; Septante : ἧπαρ; Vulgate : *jecur*), glande volumineuse placée dans le corps de l'homme auprès de l'estomac, entre les poumons et les intestins, et contribuant aux fonctions nutritives par la formation de la bile et du sucre. Le foie a une forme assez irrégulière; il est divisé en deux lobes inégaux, celui de droite beaucoup plus gros que celui de gauche. Il est maintenu dans sa position par des replis du péritoine qu'on appelle les ligaments du foie.

1° *Foie des animaux.* — 1. Dans les sacrifices, il est ordonné de brûler sur l'autel le *yoṭérét hakkâbêd,* ou *yoṭérét 'al hakkabêd,* ou encore *yoṭérét min hakkâbêd.* Exod., XXIX, 13, 22; Lev., III, 4, 10, 15; IV, 9; VII, 4; VIII, 16, 25; IX, 10, 19. Le mot *yoṭérét* signifie « ce qui reste ». Les Septante traduisent par τὸν λοβὸν τοῦ ἥπατος, ou τὸν ἐπὶ τοῦ ἥπατος, « le lobe du foie, » ou « le lobe qui est sur le foie »; la Vulgate par *reticulum jecoris,* « le réticule du foie, » le réseau qui l'enveloppe, ou *arvinam jecoris,* Lev., III, 15, et *adipem jecoris,* Lev., IV, 9, « la graisse du foie. » Rosenmüller, *In Exod.,* Leipzig, 1795, p. 612, pense que le *yoṭérét* désigne ce qui dépasse, ce qui abonde dans le foie, c'est-à-dire le lobe principal, comme interprètent les Septante. Gesenius, *Thesaurus,* p. 646, croit que ce mot se rapporte au foie tout entier, à l'exclusion des artères et des nerfs qui s'y rattachent. Pour le P. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 294, le *yoṭérét* indique ce qui est excellent, par conséquent la graisse qui adhère au foie. Comme dans les passages indiqués le législateur parle surtout de la graisse à brûler sur l'autel, graisse qui entoure les entrailles et les rognons, il est fort probable que « ce qui reste du foie » ou « ce qui est au-dessus du foie » désigne, comme la Vulgate l'a traduit deux fois, la graisse qui se trouve entre le péritoine et le foie, et par conséquent enveloppe une partie de cet organe. — 2. Le roi de Babylone examine le foie des animaux pour en tirer des présages. Ezech., XXI, 26. Sur l'hépatoscopie, voir DIVINATION, col. 1445. Le foie, dont le tissu forme une masse compacte, renferme un grand nombre de canaux, conduits bilieux, artères et veines faisant arriver à la fois dans cette glande du sang artériel et du sang veineux. La sagacité des devins pouvait s'exercer sur la disposition et le contenu de ces vaisseaux. D'ailleurs leur science était toute chimérique. — 3. L'ange ordonne à Tobie de mettre de côté le foie du poisson qu'il a pris, et lui annonce que, quand il le brûlera, le démon sera chassé. Tob., VI, 5, 19; VIII, 2. Le cœur et le fiel sont d'ailleurs associés au foie. Tob., VI, 5, 8. L'action commandée par l'ange ne semble pas être autre chose qu'un moyen destiné à voiler l'intervention divine. Voir DÉMONIAQUE, col. 1378.

2° *Foie de l'homme.* — Les anciens regardaient le foie comme le siège des passions violentes, surtout de la colère et de l'amour. *Odys.,* I, 25, 15; Eschyle, *Agam.,* 432; *Eum.,* 135; Sophocle, *Ajax,* 937; Euripide, *Rhes.,* 422; Horace, *Ep.* I, XVIII, 72; *Od.,* I, XIII, 14. Plaute, *Curc.,* II, I, 24, donne à l'amour le nom de *morbus hepatarius,* « maladie de foie. » Les Arabes attribuaient au foie, *kild,* la même fonction, et les Juifs partageaient cette croyance. *Berachot,* 60 *a.* Cf. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 268. La Sainte Écriture parle de cet organe dans le même sens. La courtisane qui séduit le jeune homme est comparée à une flèche qui lui perce le foie. Prov., VII, 23. Jérémie, en proie à la vive douleur que lui cause la ruine de Jérusalem, dit que son foie se répand sur la terre, c'est-à-dire qu'il est comme fondu par le chagrin et qu'il s'échappe. Lam., II, 11. Ces idées des anciens sur le rôle du foie s'appuient sur cette observation générale que les organes du corps, même ceux qui concentrent leur action sur la digestion, exercent une influence sur le moral suivant leur bon ou mauvais fonctionnement. Comme le foie sécrète la bile, on a cru que le tempérament appelé bilieux était dû à une action prépondérante du foie. Aujourd'hui, « on s'accorde à reconnaître que le tempérament bilieux n'est pas dû à la bile, mais à l'exubérance de la vie nerveuse et au soulèvement des passions. Si les anciens ont invoqué l'action du foie, c'est que les émotions violentes, colère, frayeur, etc., retentissent sur cet organe et provoquent la jaunisse : ils ont pris l'effet pour la cause. » Dr Surbled, *Le tempérament,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Louvain, avril 1897, p. 404. En parlant du foie comme ils le font, l'auteur des Proverbes et Jérémie se conforment aux idées de leur temps, ainsi qu'ils l'ont fait pour le cœur, sans rien enseigner quant aux fonctions particulières de cet organe. H. LESÊTRE.

FOIN (hébreu : *ḥâšaš;* Septante : ἀνειμένης; Vulgate : *calor*), herbe qu'on fait sécher, après l'avoir fauchée, pour servir de nourriture au bétail.

La plupart des interprètes croient que dans la Palestine, comme maintenant en Orient, on ne faisait pas de foin : on se contentait de faucher au fur et à mesure l'herbe nécessaire au bétail, ou bien on laissait celui-ci paître dans les champs. Cependant plusieurs autres, comme Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica,* in-8°, Gottingue, t. I, p. 982, donnent le sens d'herbe séchée, de foin au mot *ḥâšaš,* Is., V, 24; XXXIII, 11, que les premiers traduisent par paille. Il faut dire qu'en rapprochant le mot de l'arabe, comme le fait Michaelis, on a plutôt le sens d'herbe séchée, de foin par opposition à l'herbe verte et non précisément le sens de paille. (Les Septante et la Vulgate n'ont pas saisi la signification de ce mot.) Un passage du livre des Proverbes, XXVII, 25, paraît favoriser cette opinion et faire allusion à la fenaison :

> L'herbe se découvre et apparait,
> Et les herbes des montagnes sont recueillies.

Les Septante sont plus explicites : « Aie soin de l'herbe verte qui est dans la plaine, coupe le gazon et amasse le foin de l'été. » On distingue d'un côté l'herbe verte et de l'autre l'herbe fauchée qu'on amasse, c'est-à-dire le foin. Un passage d'Amos, VII, 1, donne également à entendre que la fenaison se faisait en Israël. « Voici que l'herbe tardive venait après la fenaison royale. » Il semble que le roi avait un droit sur la fenaison de certaines prairies et il laissait le regain, *léqéš,* aux Israélites. Le *fœnum* de la Vulgate, Is., XL, 6, etc., signifie simplement « herbe ». Voir HERBE. E. LEVESQUE.

FOIRE (Vulgate : *nundinæ*), grand marché public qui se tient à des jours déterminés de l'année. Ézéchiel, décrivant le commerce de Tyr, emploie sept fois, XXVII, 12, 14, 16, 19, 22, 27, 33, le mot *'izbônîm.* Les Septante le rendent par ἀγορά, « place publique où l'on vend, »

ŷ. 12, 14, 16, 18 (19), 22; la Vulgate par *nundinæ,* « foire, » ŷ. 12, 17, 19; par *forum* (même sens que ἀγορά), ŷ. 14 (voir Forum); par *mercatus,* « marché, » ŷ. 16, 22; par *thesauri,* « trésors, » richesses, marchandises, ŷ. 27; par *negotiationes,* « transactions commerciales, » ŷ. 33. Le mot *'izbônîm* peut avoir les différents sens que lui a donnés saint Jérôme; il signifie proprement « marchandises », de la racine *'âzab,* « laisser, » « ce qu'on laisse, ce qu'on donne en échange d'un autre objet. » Quelques lexicographes modernes, J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* 1863, t. II, p. 130, etc., ne veulent pas reconnaître à ce mot d'autre signification; néanmoins il semble bien signifier aussi, comme l'ont compris les anciens interprètes, la foire ou le marché dans lequel on vend les marchandises apportées de divers pays, ŷ. 12, 14, 16, 19, 22, et aussi, avec les marchandises qu'on y vend, le gain qu'on en retire, ŷ. 27, 33. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1064. Dans ce même chapitre XXVII du prophète, le mot *ma'ărâb,* « échange, trafic, » est également employé neuf fois, XXVII, 9, 13, 17, 19, 25, 27 (deux fois), 33, 34. On ne le lit avec cette signification, de même que *'izbônîm,* que dans ce seul endroit de la Bible, et il est employé à peu près comme synonyme de *'izbônîm.* Il a le sens propre d'échange de marchandises, de trafic, ŷ. 9, 27; celui de foire, marché où l'on vend les marchandises, ŷ. 19, et peut-être, 13, 17; celui de gain, de richesses acquises par le trafic, ŷ. 27ª, 33, 34. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1009.

Les foires sont aujourd'hui nombreuses et très fréquentées en Orient. Il en a probablement toujours été de même. Certains endroits portent le nom de *Souq,* « foire, » à cause des foires célèbres qui s'y tiennent. Voir Abila, t. I, col. 50. — Thomson a très bien décrit, *The Land and the Book,* in-8°, Londres, 1876, p. 442-443, les foires d'Orient. Ce qu'elles sont aujourd'hui, elles ont dû l'être dans l'antiquité. « Le lundi de chaque semaine une grande foire se tient dans les khans (d'El-Toudjar ou des Marchands, au nord-est de Nazareth, sur la route de Tibériade). Pendant plusieurs heures, la scène est très animée et très pittoresque... Des milliers de personnes s'assemblent de tous les points du pays pour vendre, troquer ou acheter. On apporte le coton en balles de Naplouse; l'orge, le froment, le sésame de Houléh, du Hauran et de la plaine d'Esdrelon. De Galaad, de Basan et des régions environnantes viennent les chevaux et les ânes, les brebis et les bêtes à cornes, avec le fromage, le lait aigri (*lében*), l'huile, le miel et autres articles semblables. On trouve là aussi les objets les plus variés: poulets, œufs, figues, raisins secs et raisins frais, pommes, melons et toute espèce de fruits et de légumes selon les saisons. Les colporteurs étalent leurs paquets de marchandises séductrices; le joaillier, ses bijoux; le tailleur, ses habits légèrement cousus; le cordonnier, sa provision de sandales à poil velu et de bottes de cuir jaune ou rouge. Le forgeron avec ses outils, ses clous et ses fers de cheval travaille avec profit pendant quelques heures. De même le sellier avec ses harnais grossiers et ses étoffes aux gaies couleurs. Tous les métiers populaires y sont représentés. Le bruit est incessant, et à distance on croirait entendre comme de grandes vagues. Chaque marchand crie sa marchandise de toute la force de sa voix, les poulets gloussent, les ânes braient et se battent, les chiens aboient. Tout ce qui est vivant contribue pour sa part à ce vacarme confus et indescriptible. C'est maintenant une comédie compliquée en pleine action, où chaque acteur fait de son mieux et est pleinement satisfait de la manière dont il remplit son rôle. Le peuple a de nombreuses raisons pour conserver ces rassemblements antiques et si curieux. Hommes, femmes, enfants, tous ont reçu comme en héritage le goût du trafic, et toutes les classes se réunissent à cette grande *Bourse* pour s'entretenir de l'état des marchés, depuis le prix d'un concombre jusqu'à celui du coton ou d'un cheval de vingt mille francs de Hauran. En outre, tout Arabe est un homme qui s'occupe de politique, et des groupes se forment aux alentours de la cohue pour discuter les actes du pouvoir, le dernier firman du sultan ou le nouveau tribut demandé par l'émir local. S'abaissant à des sujets d'un ordre inférieur, ces foires sont des rendez-vous de commérages et de scandales. On y rencontre ses amis; on y raconte les nouvelles, les mariages, les naissances, les morts et tous les incidents et accidents divers qui se produisent entre ces intervalles de la vie humaine. En un mot, ces foires suppléent à plusieurs des institutions de nos sociétés plus civilisées. Elles sont comme la gazette quotidienne,... l'occasion de se réunir en famille, des jours de fête et de réjouissance et de plus un moyen de gagner de l'argent. » — C'est parce que les foires sont pour les Orientaux une espèce de fête que saint Jérôme a traduit le mot *ḥag,* « fête, » par *nundinæ,* « foire, » dans Ézéchiel, XLVI, 11; mais le prophète veut parler dans ce passage des fêtes religieuses. — Les foires de Tyr devaient offrir d'ailleurs un spectacle analogue à celui des foires modernes, mais plus vivant encore et plus animé, parce que la foule était plus nombreuse, les marchandises plus précieuses et les négociations plus importantes. Voir Marché.

F. Vigouroux.

FOINARD Frédéric Maurice, prêtre, né à Conches en Normandie vers 1683, mort à Paris le 19 mars 1743. Il fut curé à Calais et devint ensuite sous-principal de collège du Plessis, à Paris. Il est célèbre par son projet d'un nouveau bréviaire ecclésiastique, composé avec des textes de l'Écriture Sainte. Parmi ses ouvrages : *La Genèse en latin et en français, avec une explication du sens littéral et du sens spirituel, tirée de l'Écriture et de la tradition,* in-4°, Paris, 1732, ouvrage qui fut supprimé à cause des idées étranges de l'auteur sur le sens spirituel; *La clef des Psaumes, ou l'occasion précise à laquelle ils ont été composés, avec les preuves sur lesquelles on s'appuie, les objections que l'on peut faire et les réponses à ces objections,* in-12, Paris, 1740. Ce petit volume n'est que l'introduction à l'ouvrage suivant: *Les Psaumes dans l'ordre historique, nouvellement traduits de l'hébreu et insérés dans l'histoire de David et dans les autres histoires de l'Écriture Sainte auxquelles ils ont rapport, avec des arguments et des sommaires qui en marquent l'occasion précise et le sujet, et des prières à la fin de chaque psaume, tirées d'anciens manuscrits du Vatican, lesquels en renferment l'abrégé et en font recueillir le fruit; on y a joint une table historique et géographique où l'on explique les noms des lieux et des personnes dont il est parlé dans les Psaumes, et plusieurs autres tables qui peuvent rendre l'usage de ce livre plus commode et plus utile,* in-12, Paris, 1742. — Voir Moréri, *Grand Dictionnaire historique,* t. V (1759), p. 204; Quérard, *La France littéraire,* t. III, p. 146; dom Guéranger, *Institutions liturgiques* (2e édit.), t. II, p. 224.

B. Heurtebize.

FOLENGIO ou **FOLENGO** Jean-Baptiste, théologien de l'ordre de Saint-Benoît, né à Mantoue en 1490, mort à Rome le 5 octobre 1559. Il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Saint-Benoît de Mantoue, le 18 avril 1512, devint prieur de ce monastère et abbé de Notre-Dame de Pyro, dans la Marche Trévisane. Zélé pour la discipline, il fut envoyé par Paul IV visiter les abbayes d'Espagne. Il composa *In omnes Psalmos Davidis commentaria,* in-f°, Padoue, 1542, commentaire fort apprécié par ses contemporains. Son ouvrage *Commentaria in omnes canonicas Epistolas Apostolorum et in primam Joannis,* in-8°, Anvers, 1546, fut mis à l'index comme favorisant les erreurs de Luther. — Voir Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis,* 2e partie, p. 23; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ Ord. S. Benedicti,* t. II, p. 54; t. IV, p. 34, 52; Tiraboschi. *Storia della letteratura italiana,* t. VII, p. 583.

B. Heurtebize.

FOLIE, état de quelqu'un qui a perdu la raison. On donne improprement le nom de folie à cet autre état d'un homme qui, jouissant de sa raison, ne sait pas s'en servir pour bien se conduire. Sur ce genre de folie, dont parle souvent la Sainte Écriture, voir SOTTISE.

1° Moïse annonce à son peuple que, s'il est infidèle, Dieu le frappera de folie (*šiggâ'ôn*, παραπληξία, *amentia*) et de stupeur d'esprit (*timhôn lebâb*, ἐκστάσις διανοίας, *furor mentis*). Deut., XXVIII, 28. Il sera alors comme hors de lui (*mešuggâ'*, παράπληκτος, *stupens ad terrorem*) à cause des choses dont il sera témoin. Deut., XXVIII, 34. Le prophète Zacharie, XII, 4, annonce aussi qu'au jour du châtiment, Dieu frappera de folie (*šiggâ'ôn*, παραφρονήσις, *amentia*) les cavaliers de Jérusalem.

2° Saül fut sujet à des attaques de folie sous l'empire du mauvais esprit. Il eut alors des transports (*hitnabbê'*, προεφήτευσεν, *prophetavit*) comme ceux d'un prophète agité par un esprit. I Reg., XVIII, 10. — Quand David se réfugia auprès d'Achis, roi de Geth, il craignit que le bruit de ses exploits ne le rendît suspect. Alors il simula la folie (*vayyitholêl*, προσεποιήσατο, *collabebatur*), et s'appliqua à en donner des marques, si bien que le roi Achis dit à ses serviteurs : « Vous voyez bien que cet homme est fou (*mištaggêa'*, ἐπίληπτος, *insanus*) ; pourquoi me l'amener? Est-ce que je manque de fous (*mešuggâ'îm*, ἐπίληπτοι, *furiosi*), pour que j'aie besoin de voir celui-ci faire ses folies (*hištaggêa'*, ἐπιληπτεύεσθαι, *furere*)? » I Reg., XXI, 13-15. Dans le titre du Psaume XXXIV (XXXIII), 1, cette simulation de la folie est caractérisée par l'expression : changer son goût, c'est-à-dire son bon sens (*ta'am*, πρόσωπον, *vultus*). — On donne le nom de fous à ceux qui en ont l'apparence. Jéhu traite de fou (*mešuggâ'*, ἐπίληπτος, *insanus*) le jeune homme qui vient le sacrer de la part d'Élisée. IV Reg., IX, 11. Quand ce même Jéhu accourt avec ses chars contre Joram, celui-ci le voit venir de loin et dit qu'il conduit avec folie (*šiggâ'ôn*, παραλλαγή, *præceps*). IV Reg., IX, 20. — Séméias, par haine pour Jérémie, dit au prêtre Sophonie qu'il a charge de faire mettre en prison quiconque est fou et se mêle de prophétiser (*mešuggâ 'oumitenabbê'*, μαινομένος καὶ προφητεύων, *arreptitius et prophetans*), et il comprend Jérémie dans ce genre d'hommes. Jer., XXIX, 26. — Le mot *hôlelôt*, de *hâlal*, « être insensé, » est employé plusieurs fois par l'Ecclésiaste, I, 17; II, 12; VII, 25; X, 13, pour désigner l'aberration de l'esprit poussée jusqu'à la folie, et Jérémie, XXV, 16; L, 38; LI, 7, se sert du verbe *itehôlâlû* dans le même sens. — Dans les Proverbes, XXVI, 18, celui qui trompe son prochain par plaisanterie est comparé à un enragé (*mitelahlêah*, ἰώμενος, *noxius*).

3° En punition de son orgueil, le roi Nabuchodonosor fut frappé de folie durant « sept temps ». Dan., IV, 25, 32, 33. Il fut chassé du milieu des hommes, probablement dans les vastes jardins de son palais, mangea l'herbe comme les bœufs, vécut exposé à toutes les intempéries et laissa croître ses ongles et ses cheveux. Cette forme de folie s'appelle lycanthropie. Le malade se croit changé en bête, ordinairement en loup, et en prend la manière de vivre. Le roi de Babylone se crut transformé en l'un de ces taureaux dont il voyait les gigantesques formes sur les murs de son palais. Voir CHÉRUBINS, col. 663-671. La lycanthropie était une maladie bien connue des anciens. Virgile, *Eclog.*, VI, 48, et Ovide, *Metam.*, XV, 326, parlent des filles de Prœtus, que Junon avait frappées de folie à cause de leur orgueil, et qui se croyaient changées en génisses. Au moyen âge, où ce mal paraît avoir été plus fréquent que de nos jours, on ne s'en expliquait pas la nature, et les lycanthropes passèrent pour des êtres extraordinaires appelés loups-garous. « Les cynanthropes et les lycanthropes abandonnaient leurs demeures pour s'enfoncer dans les forêts, laissant croître leurs ongles, leurs cheveux, leur barbe, et poussant la férocité jusqu'à mutiler, parfois tuer de malheureux enfants. » Brière de Boismont, *Des hallucinations*, Paris, 1852, p. 383. Nabuchodonosor se nourrissait d'herbe, comme les ruminants. Un spécialiste, le Dr Browne, cité par Pusey, *Daniel the Prophet*, Oxford, 1864, p. 423, atteste avoir eu dans son service d'aliénés des « phytophages qui mangent de l'herbe, des feuilles, de jeunes branches, etc. ». Le même spécialiste tient pour admissible qu'un malade atteint de lycanthropie, comme Nabuchodonosor, garde encore la conscience de son identité et la faculté de prier. Ainsi s'expliquerait comment le roi de Babylone rentra enfin en lui-même et s'adressa humblement à Dieu. Dan., IV, 34. Cf. Pusey, *Daniel*, p. 431-435; Trochon, *Daniel*, Paris, 1882, p. 29-32; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, 1re partie, p. 322-332; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 330-334. Nabuchodonosor guérit de son mal après une période septennaire que le texte sacré ne détermine pas. La lycanthropie, en effet, n'est pas une maladie incurable. Le médecin J. Mercurialis, *Medicina practica*, Venise, 1620, p. 57, écrit : « Cette horrible maladie n'est pas mortelle; mais bien qu'elle dure ordinairement un certain nombre de mois, on lit que la guérison a été obtenue même après des années. » Hérodote, IV, 105, mentionne, sans d'ailleurs y croire, des cas de lycanthropie intermittente chez un peuple scythe, les Neures.

4° Le Nouveau Testament ne mentionne pas de cas distincts de folie. Il est possible que chez plusieurs malades la folie se soit compliquée de possession démoniaque et ait été guérie sous cette dernière forme. Voir DÉMONIAQUES, col. 1374. — Quand les parents de Jésus virent que la foule l'assiégeait, sans même lui laisser le temps de prendre sa nourriture, ils vinrent se saisir de lui en disant : « Il est devenu fou ! » (ἐξέστη, *in furorem versus est*). Marc., III, 21. Ils avaient sans doute l'intention de préserver Notre-Seigneur; mais le propos qu'ils tenaient ainsi en public outrageait le divin Maître et pouvait le déconsidérer aux yeux de plusieurs. — Festus dit à saint Paul que sa science tourne à la folie (μανία, *insania*). Act., XXVI, 24. L'Apôtre écrit lui-même aux Corinthiens que si un étranger entrait dans leur assemblée pendant qu'ils exercent le don des langues, il les croirait atteints de folie (μαίνεσθαι, *insania*). I Cor., XIV, 23. Saint Pierre taxe de folie (παραφρονία, *insipientia*) le faux prophète Balaam. II Petr., II, 16. Dans ces derniers passages, il s'agit non pas de fous, mais d'hommes qui agissent comme s'ils l'étaient.

H. LESÊTRE.

1. FONTAINE. — I. NOMS. — La Vulgate rend par *fons* les mots hébreux suivants, qui tous se rapportent à la source naturelle d'eau vive. — 1° *'Ayin* (Septante : πηγή), expression commune aux langues sémitiques, et qui veut dire en même temps « œil » et « source ». A l'état construit, *'Ên*, elle entre dans la composition de plusieurs noms de lieux, comme *'Ên Gedi* (Engaddi), « la source du chevreau ; » *'Ên Gannîm* (Engannim), « la source des jardins, » etc., caractérisés par les eaux qui y prennent naissance. Voir AÏN, t. I, col. 315. — 2° *Ma'yân*, Lev., XI, 36; Ps. LXXXIII (hébreu, LXXXIV), 15; Prov., XXV, 26; Cant., IV, 12, 15; Joel, III, 18; pluriel : *ma'yânôt*, II Par., XXXII, 4; *ma'yânîm*, Ps. CIII (hébreu, CIV), 10; état construit, *ma'yenê*, III Reg., XVIII, 5; IV Reg., III, 19, 25, etc. C'est le même mot, *'ayin*, avec *mem* préfixe ou *mem* local, qui ajoute à l'idée générale celle de « lieu bien arrosé par des fontaines », ou « collection de sources ». Tel est le sens qu'il a Jos., XV, 9; XVIII, 15; III Reg., XVIII, 5; IV Reg., III, 19, 25; II Par., XXXII, 4. — 3° *Môṣâ'-mayim*, « lieu d'où sortent les eaux » (*môṣâ* vient de la racine *yâṣâ*, « sortir »). IV Reg., II, 21; II Par., XXXII, 30; Ps. CVI (hébreu, CVII), 33, 35; Is., XLI, 18; LVIII, 11. Les Septante ont traduit littéralement : διέξοδος τῶν ὑδάτων, IV Reg., II, 21; Ps. CVI, 33, 35; ἔξοδος τοῦ ὕδατος, II Par., XXXII, 30; tandis qu'ils

mettent ὑδραγωγός, « aqueduc, » Is., XLI, 18, et πηγή, « source, » Is., LVIII, 11. De même la Vulgate rend par *exitus aquarum*, Ps. CVI, 33, 35; *rivi aquarum*, Is., XLI, 18; alors qu'elle met *fontes aquarum*, IV Reg., II, 21; Is., LVIII, 11. — 4° *Mâqôr*, de la racine *qûr*, « creuser, » Jer., II, 13; XVII, 13; LI, 36; Zach., XIII, 1; Septante : πηγή; Vulgate : *fons*, Jer., II, 13; Zach., XIII, 1; *vena*, Jer., XVII, 13; LI, 36. Ce terme est souvent employé dans un sens métaphorique, par exemple : *Fons lacrymarum*, « source de larmes, » Jer., IX, 1 (hébreu, VIII, 23); *Fons vitæ*, « source de vie. » Ps. XXXV (hébreu, XXXVI), 10; Prov., XIII, 14; XIV, 27; XVI, 22, etc. — 5° *Mabbû'a*, de *nâba'*, « bouillonner, sourdre, » Eccle., XII, 6; Is., XXXV, 7; XLIX, 10; Septante : πηγή. — 6° *'Afîq*, de *'âfaq*, « contenir; » au pluriel état construit, *'ăfîqê mayim*, Ps. XVII (hébreu, XVIII), 16; XLI (hébreu, XLII), 1; Joel, I, 20; Septante : πηγαί, Ps. XVII, 16; XLI, 1; ἀφέσεις ὑδάτων, Joel, I, 20. — Le mot *'êd*, Gen., II, 6, que les Septante traduisent par πηγή, et la Vulgate par *fons*, signifie plutôt « vapeur ». La fontaine, *'ayin*, est ainsi distincte du puits (hébreu : *be'êr*, de *bâ'ar*, piel *bê'êr*, « creuser »), cavité artificielle dans laquelle viennent se réunir les eaux souterraines, et distincte elle-même de la citerne (hébreu : *bôr*), qui s'alimente au moyen des eaux superficielles que retiennent ses parois étanches. Cependant la Bible emploie les deux noms, *'ayin* et *be'êr*, pour désigner, par exemple, le puits d'Agar, Gen., XVI, 7, 14, et celui de Rébecca. Gen., XXIV, 11, 13, 16, 20. De même, dans l'histoire de la Samaritaine, Joa., IV, 6-30, le puits de Jacob est appelé πηγή, *fons*, ℣. 6, 14, et φρέαρ, *puteus*, ℣. 11 et 12. La différence de ces deux expressions est facile à comprendre, et saint Augustin, *In Joa. Tract.* XV, 4, t. XXXV, col. 1512, l'explique fort bien en disant que « tout puits est une source, mais que toute source n'est pas un puits : on emploie le nom de source là où l'eau sort de terre et se prête à l'usage de ceux qui y viennent puiser; mais si l'eau est d'accès facile et à la surface du sol, on dit seulement une fontaine; si, au contraire, elle est à une certaine profondeur, le puits existe sans pourtant perdre le nom de source. » Voilà pourquoi du reste la fontaine dont parle saint Jean porte encore dans le langage populaire les deux noms de *'Aïn Yakoub*, « source de Jacob, » et de *Bir Yakoub*, « puits de Jacob. » Voir PUITS.

II. FONTAINES MENTIONNÉES DANS LA BIBLE. — En dehors de deux localités appelées *Aïn* et d'une autre nommée *Énaïm*, « les deux sources » (voir AÏN 2, 3, t. I, col. 315; ÉNAÏM, col. 1766), voici, avec l'explication de leurs noms et leur emplacement, les fontaines mentionnées dans la Bible. Nous renvoyons pour les détails à chaque article en particulier.

1° **Fontaine de Misphat** (hébreu : *'Ên Mišpât*, « Fontaine du Jugement; » Septante : ἡ πηγὴ τῆς κρίσεως). Gen., XIV, 7. C'est l'antique appellation de Cadès ou Cadèsbarné, à l'extrême limite méridionale de la Terre Promise.

2° **Fontaines d'Élim**, Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9, dans la péninsule du Sinaï, à l'*ouadi Gharandel*.

3° **Fontaine de Daphnis**. Num., XXXIV, 1. Ce nom ne se trouve que dans la Vulgate. L'hébreu porte simplement : *lâ'âyin*, avec la préposition et l'article; Septante : ἐπὶ πηγάς, « aux sources. » Il s'agit d'une des limites orientales de la Terre Sainte. Voir AÏN 3, t. I, col. 316; DAPHNIS, col. 1293.

4° **Fontaine du soleil** (hébreu : *'Ên-Šèmèš*; Septante : ἡ πηγὴ τοῦ ἡλίου, Jos., XV, 7; πηγὴ Βαιθσάμυς, Jos., XVIII, 17), un des points de la frontière nord de Juda, Jos., XV, 7, et de la frontière sud de Benjamin. Jos., XVIII, 17. C'est aujourd'hui, suivant une opinion commune, la fontaine appelée *'Aïn el-Ḥaoud*, « source de l'auge, » ou encore *Fontaine des Apôtres*, sur la route actuelle de Jérusalem à Jéricho, à environ 1 600 mètres au-dessous de Béthanie. Voir ENSÉMÈS, col. 1815.

5° **Fontaine de Rogel** (hébreu : *'Ên Rôgêl*, « Fontaine du foulon; » Septante : πηγὴ 'Ρωγήλ), Jos., XV, 7; XVIII, 16; II Reg., XVII, 17; III Reg., I, 9, aujourd'hui *Bîr 'Éyoub* ou « puits de Job », au sud-est de Jérusalem, un peu audessous de la jonction des deux vallées de Hinnom et de Cédron.

6° **Fontaine des eaux de Nephtoa** (hébreu : *Ma'yan mê Nêftôăḥ*; Septante : πηγὴ ὕδατος Ναφθώ), Jos., XV, 9; XVIII, 15, probablement *Aïn Liftâ*, à l'ouest de Jérusalem.

7° **Fontaine de Taphua** (hébreu : *'Ên Tappûaḥ*; Septante : πηγὴ Θαφθώθ), Jos., XVII, 7, sur la frontière des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé. Inconnue.

8° **Fontaine de Harad** (hébreu : *'Ên Ḥârôd*, « Fontaine de la terreur; » Septante : πηγὴ 'Αράδ), Jud., VII, 1, actuellement *Aïn Djaloud*, source très abondante qui coule au pied du mont Gelboé (*Djébel Foqou'a*), au nord-ouest.

9° **Fontaine de celui qui invoque** (hébreu : *'Ên haqqôrê'*; Septante : πηγὴ τοῦ ἐπικαλουμένου), Jud., XV, 19, nom donné par Samson à la source que Dieu fit jaillir, à sa prière, pour le désaltérer. Inconnue. Voir SAMSON et RAMATHLÉCHI.

10° **Fontaine de Jezraël** (hébreu : *'Ayin 'ăšèr be-Yizre'é'l*, « la fontaine qui est en Jezraël; » Septante : 'Αενδώρ ἡ ἐν 'Ιεζραέλ; Vulgate : *Fons qui erat in Jezrael*), I Reg., XXIX, 1, probablement *Aïn Djaloud*, l'ancienne fontaine de Harad.

11° **Fontaine de Jéricho** ou **d'Élisée**, IV Reg., II, 19-22, aujourd'hui *'Aïn es-Soultân*. Voir ÉLISÉE 2, col. 1606.

12° **Fontaine de Gihon** (hébreu : *Môṣâ' mêmê Giḥôn*; Septante : ἔξοδος τοῦ ὕδατος Γειών; Vulgate : *Fons aquarum Gihon*), II Par., XXXII, 30, *'Aïn Oumm ed-Déredj*, appelée aussi Fontaine de la Vierge, sur la pente orientale de la colline d'Ophel, à Jérusalem.

13° **Fontaine du Dragon** (hébreu : *'Ên haṭ-ṭannîn*; Septante : πηγὴ τῶν συκῶν), II Esdr., III, 13, auprès de Jérusalem.

14° **Fontaine de Jacob** (πηγὴ τοῦ 'Ιακώβ), Joa., IV, 6, le puits de la Samaritaine ou *Bîr Yakoub*, non loin de Naplouse.

Ajoutons les localités suivantes, qui doivent leur nom à une source :

15° **Endor** (col. 1781), Jos., XVII, 11; I Reg., XXVIII, 7; Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 11, au pied du *Djébel Dâhy* ou Petit-Hermon, avec une source appelée *'Aïn Endour*, qui coule au fond d'une caverne et en sort par un petit canal pour arroser plusieurs jardins.

16° **Engaddi** (col. 1796), Jos., XV, 62; I Reg., XXIV, 1, 2, etc., sur le bord occidental de la mer Morte, avec des eaux abondantes et pures, d'une température assez élevée (27°).

17° **Engannim** (col. 1801), nom de deux villes de Palestine : l'une de la tribu de Juda, Jos., XV, 34, peut-être *Khirbet Umm Djîna*, près d'*'Aïn Schems*; l'autre de la tribu d'Issachar, Jos., XIX, 21; XXI, 29, devenue *Djenîn*, au sud de la plaine d'Esdrelon, et dont les jardins bien arrosés rappellent l'antique dénomination hébraïque.

18° **Enhadda** (col. 1805), ville de la tribu d'Issachar, Jos., XIX, 21, peut-être *Kefr 'Adân*, au nord-ouest et près de Djénîn.

19° **Enhasor** (col. 1806), ville de Nephthali, Jos., XIX, 37, probablement *Khirbet Ḥazîréh*.

20° **Engallim** (col. 1801), Ezech., XLVII, 10, localité située aux environs de la mer Morte.

21° **Ennon** (col. 1809), Joa., III, 23, endroit où baptisait saint Jean et choisi par lui « parce qu'il y avait là beaucoup d'eau ».

III. IMPORTANCE. — On connaît l'importance des sources. Un pays leur doit une partie de sa beauté et de sa richesse; sans elles, ce serait le désert. La Palestine, six mois de l'année brûlée par le soleil, sans nuages et sans pluie, serait inhabitable si, pendant la saison d'hiver, les eaux

du ciel, s'infiltrant dans les couches légères du sol ou à travers les fissures des roches calcaires, puis tombant sur un terrain imperméable, ne formaient ces réservoirs qui abreuvent les hommes et les animaux, nourrissent la végétation, donnent naissance aux rivières et aux fleuves. Plus nombreuses et plus abondantes autrefois qu'aujourd'hui, elles faisaient de la Terre Promise une contrée délicieuse, que Moïse appelle justement « une bonne terre, une terre pleine de ruisseaux et de fontaines, où les sources des fleuves répandent leurs eaux en abondance dans les plaines et le long des montagnes ». Deut., VIII, 7. Ce trait caractéristique devait d'autant plus frapper les Hébreux, qu'il contrastait davantage avec l'aspect du désert où ils avaient longtemps erré et qui ne leur avait offert que de rares oasis. Les sources étaient d'autant plus précieuses, que les rivières en ce pays ne sont pour la plupart que temporaires : les ouadis qui descendent de la montagne, impétueux en hiver, se dessèchent pendant l'été et ne ressemblent plus qu'au lit d'un antique cours d'eau depuis longtemps disparu. Les habitants n'avaient donc pas, comme dans nos régions, le loisir de bâtir leurs villes et leurs villages près d'un fleuve ou d'un ruisseau qui leur assurerait toujours une provision nécessaire. Voilà pourquoi ils choisirent le voisinage des fontaines, suppléant à leur insuffisance par les puits et les citernes. Les sources, les plus riches surtout, sont donc un des indices les plus certains de l'antiquité d'une localité. Nous avons vu, du reste, comment elles ont contribué à la dénomination d'un certain nombre d'endroits. Plusieurs villes, comme Béthulie, étaient alimentées d'eau par diverses sources à portée des murs, et par une source principale mise en communication avec la place par un aqueduc. Judith, VII, 6, 7. En temps de guerre, les assiégés avaient soin de soustraire à l'ennemi l'usage de ces fontaines, comme, de leur côté, les assaillants s'empressaient de les garder et d'en défendre l'accès, puis de couper le canal qui les reliait à la ville. II Par., XXXII, 3, 4, 30; Judith, VII, 6-10. On alla souvent capter des sources assez éloignées pour en amener l'eau dans les cités qui, bâties à une certaine altitude, manquaient plus ou moins d'eau potable. Ce fut le cas pour Jérusalem, qui, ne possédant que les fontaines de Gihon et de Rogel, recevait les eaux de Aïn Ourtas, Aïn Mogharet, Aïn Aroub, sur la route d'Hébron. Voir AQUEDUC, t. I, col. 797.

Les sources sont encore nombreuses en Palestine, surtout au pied des collines et dans certaines vallées; elles le sont plus dans le nord que dans le sud. On en trouve tout un groupe auprès de l'ancienne Mageddo (*El-Ledjdjoun*), qui alimente le Cison. Celles qui donnent naissance au Jourdain, près d'Hasbéya, à Banias, à Tell el-Qadi, sont ce qu'on peut voir de plus remarquable. Voir CÉSARÉE DE PHILIPPE, col. 450; DAN 3, col. 1240. La fontaine d'Harad (*Aïn Djaloud*), Jud., VII, 1, mérite aussi d'être mentionnée. Voir HARAD. Un très grand nombre de localités ont comme premier élément de leur nom le mot *'Aïn, Aïn Karim* (CAREM), *'Aïn Qadis* (CADÈS), etc., et sont, en effet, caractérisées par des sources plus ou moins abondantes. Ce n'est cependant pas toujours un indice certain; plusieurs, comme *Aïn Schems,* l'ancienne Bethsamès, n'ont pas de fontaine. Voir dans Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* in-8°, Londres, 1865, p. 221-240, l'énumération des principales fontaines de la Palestine, à l'ouest et à l'est du Jourdain. Malgré cela, la Terre Sainte paraît à presque tous les voyageurs un pays aride et desséché. Saint Jérôme lui-même, *In Amos,* IV, 17, t. XXV, col. 1029, disait que, « dans les lieux où il habitait, il n'y avait, à part de petites fontaines, que de l'eau de citerne, et que, si la colère divine suspendait les pluies, il y aurait plus danger de souffrir de la soif que de la faim. » Le saint docteur pouvait éprouver cet étonnement et parler ainsi en venant de nos contrées occidentales, si bien arrosées. D'un autre côté, les voyageurs n'ont souvent traversé ce pays que pendant l'été, où les petites sources tarissent facilement. Enfin l'état d'abandon dans lequel cette contrée est tombée depuis longtemps, et qui a fait négliger l'entretien des fontaines et des canaux; le déboisement surtout, qui a influé sur le régime des eaux, telles sont les causes qui peuvent expliquer la pauvreté du pays sous ce rapport. Voir FORÊTS. Et pourtant, il est plus d'un coin qui montre encore combien était juste la description de Moïse.

IV. SOURCES THERMALES. — Dans les contrées volcaniques de la Palestine, à l'est de la mer Morte, sur les bords du lac de Tibériade, on rencontre des sources thermales. Les plus célèbres sont celles de *Callirrhoé* et d'*El-Hammâm.* Voir CALLIRHOÉ, col. 69; ÉMATH 3, col. 1720. — Les fontaines sont quelquefois recouvertes d'une construction plus ou moins antique; l'eau s'écoule sous une arcade ogivale et tombe dans un bassin où l'on vient la puiser. C'est là que les femmes, portant gracieusement la cruche sur leur tête, s'en vont faire la provision du ménage; là qu'on peut contempler des groupes qui rappellent les scènes les plus poétiques de la Bible, comme celle de Rébecca et d'Eliézer. Gen., XXIV. Voir fig. 78, *La Fontaine de la Vierge,* à Aïn Karim, col. 267; fig. 575, *La Fontaine des Apôtres,* col. 1816. — Sur la source d'eaux chaudes trouvée dans le désert par Ana, voir ANA 2, t. I, col. 532-533, — PORTE DE LA FONTAINE, voir t. III, col. 1365. A. LEGENDRE.

2. **FONTAINE** Nicolas, littérateur français, janséniste, né à Paris en 1625, mort à Melun le 28 janvier 1709. Vers l'âge de vingt ans, il se plaça sous la direction des solitaires de Port-Royal et devint le secrétaire d'Arnauld et de Le Maistre de Sacy. Avec ce dernier, il fut, le 13 mai 1666, enfermé à la Bastille, d'où il ne sortit qu'à la fin d'octobre 1668. A partir de ce moment, il se tint dans une prudente réserve, et presque tous ses écrits parurent sans nom d'auteur ou sous des pseudonymes. Parmi ces écrits : *Psautier de David traduit en français, avec des notes courtes tirées de saint Augustin et des autres Pères,* in-12, Paris, 1674; dans la première édition, les notes sont en latin; dans les suivantes, elles furent publiées en français; *Explication de saint Augustin et des autres Pères latins sur le Nouveau Testament,* 2 in-8°, Paris, 1675; 2e édition augmentée, 2 in-4°, Paris, 1682; *Abrégé de saint Jean Chrysostome sur l'Ancien Testament,* in-12, Paris, 1688. Nicolas Fontaine eut en outre une grande part, sinon la part principale, dans la composition de l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament représentée avec des figures et des explications tirées des saints Pères.* Il travailla à cet ouvrage bien connu sous le nom de *Bible de Royaumont* avec Le Maistre de Sacy, pendant leur captivité à la Bastille. Nicolas Fontaine traduisit beaucoup d'écrits des Pères de l'Église, parmi lesquels les Homélies de saint Jean Chrysostome sur le Nouveau Testament. Cette dernière traduction souleva de violents orages, et son auteur fut accusé d'avoir fait de saint Jean Chrysostome un nestorien et un janséniste : aussi fut-il condamné d'abord par l'archevêque de Paris, puis par le Souverain Pontife, le 7 mai 1687. Nicolas Fontaine reconnut ses erreurs et se soumit à ces condamnations le 4 septembre 1693. — Voir *Dictionnaire des livres jansénistes,* t. II, p. 236; t. III, p. 328; t. IV, p. 7; Quérard, *La France littéraire,* t. III, p. 149.

B. HEURTEBIZE.

FONTE DES MÉTAUX. Voir MÉTAUX.

FOREIRO (FORERIUS) François, théologien portugais de l'ordre des Frères-Prêcheurs, né à Lisbonne en 1523, mort à Almada, près de Lisbonne, le 10 janvier 1587. Il appartenait à une famille noble du Portugal et, son noviciat terminé, fut envoyé étudier à Paris. De retour dans son pays vers 1540, il fut chargé de l'éducation de l'infant don Antonio et, en 1561, fut

envoyé au concile de Trente comme théologien du roi de Portugal. Paul IV le fit entrer dans les diverses commissions chargées de la correction du bréviaire et du missel romain, de l'examen des livres et de la rédaction du catéchisme du concile de Trente. En 1565, il était à Lisbonne et devenait prieur, puis provincial. A la fin de sa vie, il se retira dans le couvent d'Almada, qu'il avait fait construire. Il composa de nombreux ouvrages, dont fort peu sont imprimés. Parmi ces derniers : *Isaiæ prophetæ vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario, in quo utriusque ratio redditur, vulgatus interpres a plurimorum calumniis vindicatur et loci omnes quibus sacra doctrina adversus hæreticos et Judæos confirmari potest summo studio ac diligentia explicantur*, in-f°, Venise, 1563. Ce commentaire a été inséré dans le t. v des *Critici sacri* (voir CRITICI SACRI, col. 1119). — Voir Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 261; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 426.

B. HEURTEBIZE.

FORÊT. — I. NOMS. — Trois termes en hébreu expriment l'idée d'une certaine étendue de terrain couverte de bois, idée rendue par les mots français : *forêt, bois, taillis,* et par les expressions latines de la Vulgate : *silva, saltus.*

1° Le plus fréquemment employé est יַעַר, *ya'ar,* que les Septante traduisent régulièrement par δρυμός, et la Vulgate indistinctement par *silva* et *saltus.* Gesenius, *Thesaurus,* p. 611, le rattache à une racine inusitée qui donne le sens d'« abondance ». De là l'expression *ya'ăraṭ had-debaš*, Septante : κήριον τοῦ μέλιτος; Vulgate : *favus mellis,* « rayon de miel, » qu'on trouve I Reg., XIV, 27. Cf. Cant., V, 1. C'est pour cela que les Septante ont mis μελισσών au lieu de δρυμός, I Reg., XIV, 26. *Ya'ar* indiquerait donc l'abondance des arbres ou *densa arborum.* On le rapproche aussi de l'arabe *oua'r,* qui signifie « raboteux » ou difficile d'accès. Cf. F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 347. Mais de ce que *oua'r* désigne une contrée raboteuse, pierreuse, déboisée, il ne faudrait pas en conclure que l'hébreu *ya'ar* n'a aucunement le sens de « forêt ». Les différents passages où il est cité nous montrent, au contraire, qu'il sert à caractériser un lieu pourvu d'arbres que l'on coupe, Deut., XIX, 5; Is., X, 34; que l'on brûle, Ezech., XV, 2, 3, 6; XXXIX, 10; que le vent fait trembler, Is., VII, 2; au milieu desquels on peut chercher un refuge. Is., XXI, 13, etc. Cf. Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. II, p. 1730. — *Ya'ar* est opposé à *karmél,* « champ cultivé et fertile, verger. » Is., XXIX, 17. Voir CHARMEL, col. 592.— On retrouve ce mot dans le nom de Cariathiarim, hébreu : *Qiryaṭ ye'ârîm,* « ville des forêts, » située sur la frontière des tribus de Benjamin et de Juda, et dans l'expression *Śedê-ya'ar*, Ps. CXXXI (hébreu, CXXXII), 6, que la Vulgate rend par *campi silvæ,* « les champs de la forêt, » mais qui représente la même cité. Voir CARIATHIARIM, col. 273. On peut croire aussi que la ville appelée dans notre version latine *Dan silvestria,* « Dan de la forêt, » était nommée en hébreu *Dân ya'ar.* Voir DAN-YAAN, col. 1290.

2° Un terme moins usité est celui de חֹרֶשׁ, *ḥôrêš* (Septante : δρυμός, II Par., XXVII, 4; Vulgate : *silva,* I Reg., XXIII, 15, 16, 18, 19; *saltus,* II Par., XXVII, 4; le mot Καίνη, qu'on trouve dans la version grecque, I Reg., XXIII, 15, 16, 18, 19, repose sur une faute de lecture : *ḥâdaš,* « nouveau, » pour *ḥôrêš*). On le rapproche de la racine *ḥâraš,* « couper » (cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 530), ou d'un mot arabe qui, comme *oua'r,* a le sens d'« aspérité ». Cf. Mühlau et Volck, *Handwörterbuch,* p. 298. Qu'indique-t-il au juste? Dans le premier livre des Rois, XXIII, 15, 16, 18, 19, il désigne certains fourrés du désert de Ziph, dans lesquels David cherchait un abri contre la persécution de Saül. Dans II Par., XXVII, 4, il s'agit de parties boisées de Juda, dans lesquelles Joatham « bâtit des châteaux et des tours », c'est-à-dire des tours de garde (*migdâlîm*) pour la défense des personnes et des troupeaux. Ces constructions une fois détruites forment « les ruines des bois » dont parle Isaïe, XVII, 9. Enfin, dans Ézéchiel, XXXI, 3, *ḥôrêš* s'applique au feuillage touffu du cèdre, à l'ombrage qu'il donne sous ses branches superbes. Il semble, en somme, représenter des bois de moindre importance, des taillis plutôt que la forêt. Nous en ferions volontiers le pendant du *maquis,* ce qu'on devait trouver surtout dans le désert de Ziph et sur les montagnes de Juda.

3° La Vulgate traduit une fois, II Esdr., II, 8, par *saltus* un mot d'origine persane, פַּרְדֵּס, *pardês* (zend : *pairidaêça*), dont les Grecs ont fait παράδεισος et les Latins *paradisus.* Employé deux autres fois seulement dans la Bible, Eccle., II, 5, et Cant., IV, 13, ce mot désigne un lieu planté d'arbres, une sorte de parc ou de jardin délicieux. Celui qu'indique Néhémie, appartenant au roi de Perse et situé aux environs de Jérusalem, avait un gardien nommé Asaph.

Notre version latine a faussement rendu par *silva,* II Reg., II, 18, et par *saltus,* II Reg., XVII, 8; IV Reg., XIV, 9; Ezech., XXXI, 6, le mot hébreu *śâdéh,* qui veut dire « champ », Septante : ἀγρός, πεδίον. Dans un passage, IV Reg., VI, 2, elle a expliqué le texte en traduisant *miššâm,* « de là, » par *de silva,* « de la forêt, » désignant ainsi l'épaisse bordure d'arbres et d'arbustes qui marque le cours du Jourdain.

II. FORÊTS MENTIONNÉES DANS LA BIBLE. — Les forêts citées nommément dans l'Écriture sont peu nombreuses. On trouve :

1° **La forêt de Haret** (hébreu : *ya'ar Ḥârêṭ*; Septante : πολίς Σαρίκ; Vulgate : *saltus Haret*), dans laquelle David, revenu de Moab « sur le territoire de Juda », vint se réfugier avec ses hommes. I Reg., XXII, 5.

2° **La forêt d'Éphraïm**, II Reg., XVIII, 6, 8, 17, située plus probablement, selon nous, à l'est du Jourdain. Voir ÉPHRAÏM 5, col. 1880.

3° **La forêt du Liban** (hébreu : *bal-Lebânôn*; Septante : ἐν τῷ Λιβάνῳ, « dans le Liban; » Vulgate : *in silva Libani,* « dans la forêt du Liban »). II Par., XXV, 18. Elle se retrouve dans le nom d'un palais de Salomon, « la maison de la forêt du Liban, » hébreu : *bêṭ ya'ar hal-Lebânôn,* III Reg., VII, 2; X, 17, 21; II Par., IX, 20, appelé ainsi, non parce qu'il était bâti dans la montagne du Liban, mais à cause de ses colonnes en bois de cèdre, qui le faisaient ressembler à la forêt si vantée d'où vinrent les matériaux pour le Temple et les maisons royales.

Les autres sont seulement indiquées. Telles sont : la forêt du désert de *Ziph,* I Reg., XXIII, 15, 16, 18, 19; celle qui se trouvait entre *Jéricho* et *Béthel,* IV Reg., II, 24; les forêts de chênes de *Basan,* Is., II, 13; Ezech., XXVII, 6; Zach., XI, 2; la *forêt du midi,* Ezech., XX, 46, 47, qui désigne le sud de la Palestine; les forêts de l'*Arabie.* Is., XXI, 13. — Voir, pour les détails, chacun des noms propres.

III. IMPORTANCE. — La Bible représente la forêt comme un lieu planté de différents arbres, cèdres, chênes, Is., XLIV, 14; pommiers (ou l'arbre indiqué par le mot *tappûaḥ*), Cant., II, 3; comme le repaire des bêtes sauvages, Ps. XLIX (hébreu, L), 10; sangliers, Ps. LXXIX (LXXX), 14; lions, Am., III, 4; Mich., V, 8, ours, II Reg., XVII, 8; IV Reg., II, 24; comme un refuge pour les hommes, I Reg., XXIII, 15, 16, 18, 19; comme la retraite des abeilles sauvages, qui y font couler un miel abondant. I Reg., XIV, 25.

Une question cependant se pose ici : quelle idée devons-nous nous faire de ces anciennes forêts de la Palestine? Le mot *ya'ar* lui-même répond-il à « la forêt », telle que nous la comprenons généralement dans nos contrées, c'est-à-dire une vaste étendue de terrain couverte de grands arbres? L'état actuel du pays ne nous permet malheureusement pas de donner une réponse précise à

cette question. Les cèdres du Liban ont disparu. Des massifs plus ou moins épais revêtent encore certaines parties du Carmel, les collines de Galilée, le Thabor, et, au delà du Jourdain, les pentes du Djébel Hauran. On trouve dans la plaine de Saron, vers Qaisariyéh ou Césarée maritime, une forêt de chênes clairsemés, appartenant presque tous à l'espèce nommée *quercus cerris* et *quercus crinita;* quelques-uns atteignent une dizaine de mètres de hauteur, mais beaucoup d'autres sont plus petits et ne s'élèvent guère au-dessus de la taille de hautes broussailles. C'est là tout le reste d'une forêt qui, à l'époque des croisades, est désignée sous le nom de forêt d'Arsouf, parce qu'elle se prolongeait, vers le sud, jusque dans les environs de cette ville. Cf. V. Guérin, *La Samarie,* t. II, p. 388. Mais la Judée surtout est dénudée; tout se réduit à quelques bouquets d'arbres qu'on voit par ci par là. Il est sûr que la main de l'homme a beaucoup détruit sans replanter, et que la dent des animaux a arrêté l'essor des pousses naturelles. Nous croyons cependant que le *ya'ar* hébreu n'a pas toute l'étendue de notre mot « forêt », et que la Vulgate a eu raison de le rendre indifféremment par *saltus* et *silva;* il correspond plus souvent à notre « bois ». Les Hébreux ont sans doute utilisé les arbres pour les usages courants de la vie. Et pourtant, si, dans la plaine, la pierre faisait défaut pour bâtir leurs maisons, la montagne la leur offrait en suffisante quantité pour ne pas dépenser beaucoup en charpente. Ils étaient loin d'avoir le luxe de meubles que nous possédons maintenant. Ils brûlaient du bois dans le Temple, pour les sacrifices; mais pour eux-mêmes, ils se servaient souvent comme combustible d'herbes sèches ou de paille, Matth., III, 12; VI, 30; Luc., XII, 28, ou même d'excréments desséchés d'animaux. Ezech., IV, 12, 15. Ils n'ont donc pas dû faire de très grands ravages dans les parties boisées de Chanaan. Les musulmans qui leur ont succédé ont plus contribué à la dénudation du pays par leurs destructions et surtout par leur incurie.

Ainsi, sans croire que la Palestine ait jamais été une terre très boisée, on ne peut nier cependant que, comme certains autres pays, la Grèce, par exemple, elle n'ait beaucoup perdu sous ce rapport. N'est-ce point même du déboisement que provient, avec son aridité actuelle, la pauvreté qui la désole en beaucoup d'endroits? On sait quel rôle important jouent les forêts dans le régime des eaux et la fécondité du sol. Elles ne sont pas seulement une parure pour la terre; elles n'assainissent pas seulement l'air en y répandant de l'oxygène, tandis qu'elles absorbent le carbone; mais elles ajoutent en même temps l'humus au sol, condensent les vapeurs atmosphériques, et régularisent la température. Les feuilles jaunies qui tombent à l'automne couvrent d'un lit épais l'herbe et la mousse; mouillées par les pluies de l'hiver et du printemps, pénétrées par l'humidité d'une terre toujours ombragée, elles se décomposent et forment une nouvelle couche d'humus qui s'ajoute aux couches anciennes. De leurs vastes et profondes masses, quand elles sont vertes, il se dégage sans cesse une abondante vapeur d'eau qui se répand aux alentours en rosées vivifiantes; chaque feuille, en effet, est le siège d'une active évaporation, et les grands arbres sont des machines hydrauliques d'une puissance extraordinaire. En outre, quand une forte pluie tombe sur un bois, elle mouille d'abord toute la voûte du feuillage, puis elle descend progressivement et n'arrive par terre que goutte à goutte. Alors elle pénètre doucement dans le sol, qui s'en imprègne comme fait une éponge. Une partie de cette eau est absorbée par les arbres; mais l'autre, plus considérable, s'infiltre peu à peu dans les couches plus profondes du terrain, finit par y rencontrer un fond imperméable, dont elle suit les pentes, pour s'échapper au dehors sous forme de sources. Celles-ci donnent naissance aux ruisseaux, aux rivières et aux fleuves.

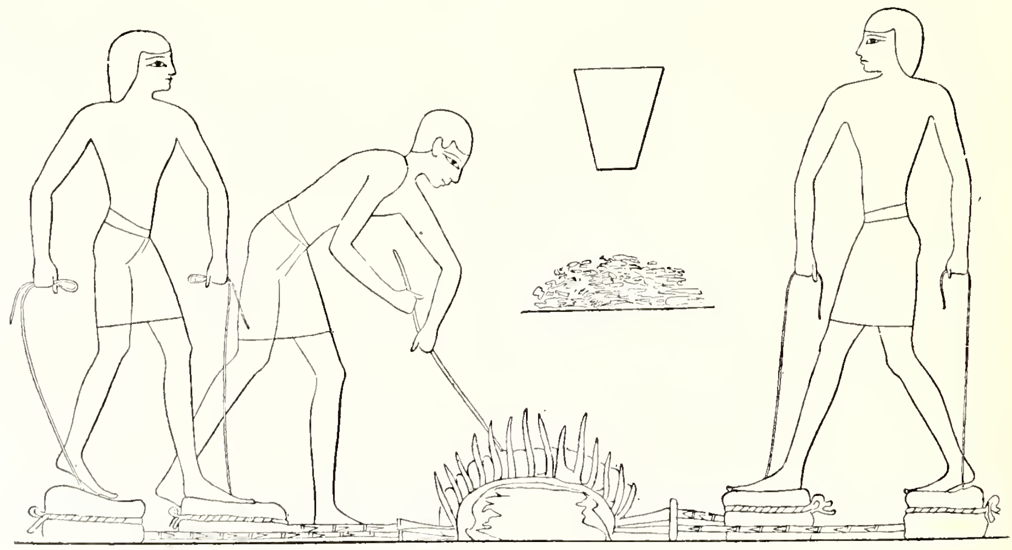
Dans ces conditions, on comprend comment les vieux massifs d'arbres de la Palestine contribuaient de toutes façons à sa beauté physique, en la parant de verdure, en alimentant les fontaines, si précieuses et relativement rares dans ce pays, brûlé pendant six mois par le soleil. Voir FONTAINE. Nous ne voulons pas dire par là que la désolation actuelle de la Terre Sainte ait pour unique cause le déboisement. Il y en a d'autres, en particulier la négligence et le manque d'industrie des habitants. Mais il est permis de croire que la dénudation a eu de très pernicieux effets. Les forêts cependant avaient-elles une influence sur le régime des pluies, qu'elles auraient rendues plus fréquentes et plus abondantes? Quelques-uns le croient. Ainsi on a constaté que, à Nazareth, qui est au sein d'une contrée mieux boisée, il tombe plus d'eau qu'à Jérusalem, dont les environs sont dénudés, et qui pourtant est à une altitude supérieure. Il y a peut-être lieu de distinguer. La pluie d'hiver ou première pluie, qui se déverse en torrents inconnus à nos climats, n'a pas dû diminuer. Mais il est probable que celle du printemps était autrefois plus abondante qu'aujourd'hui. Beaucoup de nuages légers qui passent en venant de l'ouest étaient arrêtés par le bois et se répandaient en pluie sur le haut pays. Voir PLUIE. — Pour ce qui concerne l'influence des montagnes boisées sur le régime des eaux en Palestine, et l'état actuel du pays au point de vue des massifs d'arbres qui existent encore, on peut voir L. Anderlind, *Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, p. 101-116.

A. LEGENDRE.

FORGERON (hébreu : *ḥârâš barzél,* « ouvrier du fer; » Septante: τέκτων σιδήρου; Vulgate: *faber ferrarius;* hébreu: *ḥârâš neḥôšét,* « ouvrier du cuivre ou airain; » Septante : τέκτων χαλκοῦ, χαλκεύς; Vulgate : *ærarius*) (fig. 676). Les ouvriers qui travaillaient le fer et ceux qui travaillaient l'airain étaient les mêmes. La Genèse, IV, 22, mentionne l'art de travailler le cuivre et le fer dès le temps des premiers patriarches. Tubalcaïn en fut l'inventeur. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 28, décrit le travail du forgeron. « Il est assis près de l'enclume et considère le morceau de fer. La vapeur du feu lui brûle la chair, et il tient bon contre la chaleur de son fourneau. La voix du marteau frappe sans cesse son oreille, et son œil est fixé sur le modèle de l'ustensile qu'il fabrique. Il met son cœur à achever son ouvrage, et il veille à le rendre parfait. » Le forgeron commençait donc par amollir le fer au feu et le façonnait ensuite sur l'enclume (*pa'as;* Septante : ἄκμων; Vulgate : *incus*), à l'aide du marteau (hébreu : *halemût, maqqabâh, pattiš;* Septante : σφύρα; Vulgate : *malleus*). Le *pattiš* servait surtout à polir le fer déjà frappé sur l'enclume, c'était donc un marteau moins gros, avec lequel l'ouvrier frappait à petits coups. Is., XLI, 7. Le feu de la forge était entretenu à l'aide du soufflet (hébreu : *mâpuaḥ;* Septante : φυσητήρ; Vulgate : *sufflatorium*). Jer., VI, 29. — Les forgerons fabriquaient des armes et des chars. I Reg. (Sam.), VIII, 12, Is., XLIV, 12; LV, 16. C'est pourquoi les Philistins interdirent l'exercice de cette profession chez les Israélites. I Reg. (Sam.), XIII, 19. Nabuchodonosor, pour la même raison, emmena en captivité tous les forgerons. Jer., XXIV, 1. Ils travaillaient aussi à la fabrication des idoles. Isaïe, XLI, 7, décrit les différentes phases de ce travail : « Le sculpteur encourage le fondeur, celui qui polit au marteau encourage celui qui frappe sur l'enclume. Il dit de la soudure : Elle est bonne, et il fixe l'idole avec des clous pour qu'elle ne branle pas. » Cf. Is., XL, 19; Bar., VI, 45. On trouve aussi des ouvriers en fer et en airain occupés à réparer le Temple. II Par., XXIV, 12. C'est à l'aide d'un marteau de forgeron que Jahel enfonça un clou dans la tête de Sisara. Jud., V, 26. Par métaphore, Zacharie, I, 20, annonce que quatre forgerons briseront les cornes, c'est-à-dire

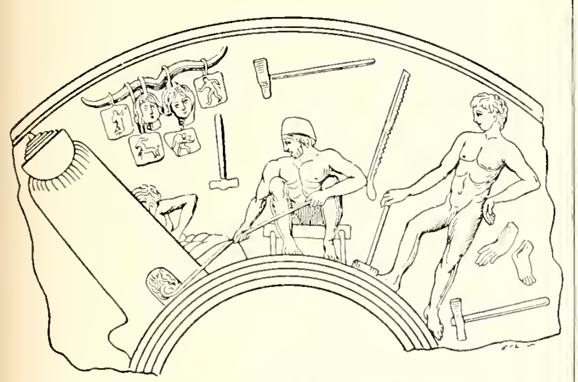
la puissance de ceux qui oppriment Israël. D'après une explication assez vraisemblable, les Machabées furent ainsi appelés du mot *maqqabâh,* « marteau de forgeron » (cf. Charles Martel), parce qu'ils écrasèrent les ennemis du peuple de Dieu. — Les renseignements que nous possédons sur les procédés des forgerons chez les peuples de l'antiquité nous permettent de nous rendre compte de ceux qu'ils employaient en Judée. Le papyrus Sellier nº II, pl. IV, l. 6, parle des forgerons égyptiens dans des termes qui rappellent ceux de l'Ecclésiastique. « Je n'ai jamais vu de forgeron en ambassade, ni de fondeur en mission; mais ce que j'ai vu, c'est l'ouvrier en métal à

676. — Forgeron indigène forgeant près de la porte de Damas à Jérusalem. D'après une photographie de M. L. Heidet.



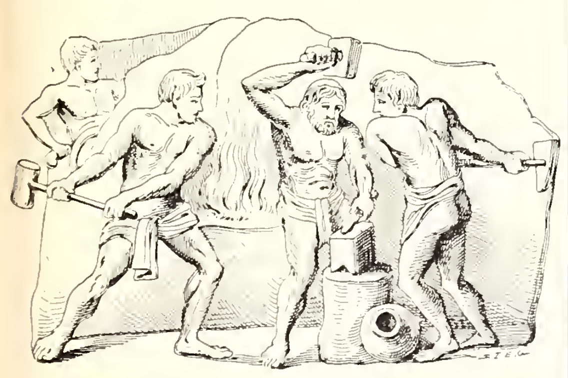
677. — Forgerons égyptiens. Thèbes. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, pl. CLXV.

ses travaux, à la gueule du four de sa forge, les doigts rugueux comme la peau des crocodiles et puant plus que le frai de poisson. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, 1895, p. 311. Une peinture du tombeau de Rekhmarâ représente deux forgerons manœuvrant avec leurs pieds les soufflets de la forge (fig. 677). Cf. Rosellini, *Monumenti civili*, pl. 2, a.; *Mémoires de*



678. — Forgerons grecs. — Vase grec. Musée de Berlin. D'après L. Beck, *Geschichte des Eisens*, t. I, 1884, fig. 75, p. 462.

la mission archéologique française du Caire, t. V, pl. XIII et XIV; G. Maspero, *Histoire ancienne,* p. 311. Aucun monument ne nous les montre frappant le fer. Les forgerons égyptiens formaient une corporation représentée par des chefs auprès des autorités locales. Les stèles d'Abydos nous font connaître les noms de quelques-uns de ces chefs. Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* p. 287, n° 856. Homère mentionne les soufflets de forge et nous montre les forgerons assis devant le foyer. *Iliad.*, XVIII, 410, 470 (fig. 678). C'est dans la même attitude qu'est représenté dans les peintures de vases celui qui tient le fer à l'aide d'une pince, tandis que son compagnon le frappe à l'aide d'un marteau. Le forgeron assis



679. — Forgerons romains. — Bas-relief d'un sarcophage de Rome. D'après Beck, *Geschichte des Eisens*, t. I, fig. 114, p. 537.

préserve son visage contre la chaleur en étendant la main gauche. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques,* in-f°, Paris, t. I, p. 51; *Monumenti dell' Instituto archeol.*, t. XI, pl. XXIX, 2. Cf. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste,* in-8°, Leipzig, 1886, t. IV, p. 365-368. — Sur les monuments romains, les forgerons sont installés à la manière moderne (fig. 679). Clarac, *Musée de sculpture; Bas-reliefs*, 216, n° 30: Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., in-8°, Paris, 1877, p. 379. — Voir, pour les divers instruments du forgeron, FOUR, MARTEAU, SOUFFLET.

E. BEURLIER.

FORNICATION (hébreu: *zenûnîm,* du verbe *zânâh,* « commettre l'impureté; » Septante : πορνεία, μοιχεία, Sap., XIV, 26; Vulgate : *fornicatio, prostitutio, mœchia, impudicitia, immunditia*), toute faute contre les mœurs, proscrite par le sixième précepte du Décalogue. La Sainte Écriture appelle de ce nom général non seulement les fautes commises entre personnes libres, mais encore l'adultère, Ose., III, 3; Matth., V, 32; l'inceste, Gen., XXXVIII, 24; I Cor., V, 1, etc.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Chez les ancêtres et les voisins des Hébreux.* — 1. Des actes de la plus grave immoralité sont signalés par la Sainte Écriture dans la famille de Lot, Gen., XIX, 30-38; parmi les fils de Jacob, Gen., XXXVII, 2; dans la famille de Juda. Gen., XXVIII, 9, 15-26. — 2. Les pires abominations se commettaient à Sodome. Gen., XIX, 4; Is., III, 9; II Petr., II, 7. En Égypte, l'immoralité ne connaissait pas de limites. Hérodote, II, 46. La femme de Putiphar en fournit un exemple. Gen., XXXIX, 7. Les excès n'étaient pas moindres chez les Moabites, Num., XXV, 1, 6; les Chananéens, Jos., II, 1; les Philistins, Jud., XVI, 1, et tous les peuples qui occupaient ou entouraient la Palestine. Cf. ASTARTHÉ, t. I, col. 1187; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 92-95. — 3. Il est à remarquer que, chez les Arabes, on regarde comme beaucoup plus grave et plus digne de vengeance l'outrage fait à une sœur que celui dont est victime une epouse. Cf. Arvieux, *Mémoires,* Paris, 1735, t. III, p. 263; Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* Copenhague, 1772, p. 31; Michaelis, *Mosaisches Recht,* Francfort-sur-le-Main, 1775, t. V, p. 253. On en donne comme raison qu'un mari peut toujours répudier sa femme, quand elle s'est mal conduite, tandis qu'une sœur, même déshonorée, fait toujours partie de la famille. De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 235. Cf. Hérodote, III, 119.

2° *La législation mosaïque sur l'immoralité.* — 1. Le sixième précepte du Décalogue est ainsi conçu : *lo' ṭin'âf,* οὐ μοιχεύσεις, *non mœchaberis.* Exod., XX, 14; Deut., V, 18; Matth., V, 27; Luc., XVIII, 20. Le verbe *nâ'af* se rapporte au péché commis par l'époux avec une étrangère, Lev., XX, 10; Prov., VI, 32; Jer., XXIX, 23; par l'épouse avec un étranger, Ose., IV, 13, ou par la nation d'Israël infidèle à son Dieu. Jer., III, 8; Ezech., XXIII, 37. C'est donc l'adultère qui est spécialement visé. Mais en disant : « Vous ne commettrez pas d'adultère, » le Seigneur défend tous les péchés de la chair, de même que par les paroles : « Vous ne tuerez point, vous ne déroberez point, » il défend en général toutes les violences contre les personnes et toutes les injustices. — 2. En dehors de la prohibition générale, la Loi entre dans le détail. Il est défendu aux Hébreux de se permettre ce qu'ils ont vu en Égypte et en Chanaan. Lev., XVIII, 3, 24-30; XX, 23. — La peine de mort est portée contre celui qui commet le crime de bestialité, Lev., XVIII, 23; XX, 15, 16; contre les adultères et les incestueux, Lev., XX, 10-14; contre la fille du prêtre qui s'est prostituée, Lev., XXI, 9; contre la jeune fille qui s'est rendue coupable avant son mariage. Deut., XXII, 21. — Il est défendu d'exposer sa fille au péché, Lev., XIX, 29; de se marier avec une femme qui a perdu son honneur, Lev., XXI, 7, 14; d'admettre dans la société israélite, même à la dixième génération, celui qui est né d'une union illicite. Deut., XXIII, 2. — La Loi proscrit d'une manière générale la présence des femmes de mauvaise vie en Israël. Deut., XXIII, 17. Pour éviter toute surprise, elle défend même de porter des habits qui ne sont pas de son sexe. Deut., XXII, 5. — Comme on s'abandonnait au mal moyennant salaire, Gen., XXXVIII, 17; Ezech., XVI, 31-34, la Loi déclare abominable le prix du crime et défend expres-

sément de présenter au Seigneur ce qui vient de la courtisane ou du *kêlêb*, c'est-à-dire du « chien ». Deut., XXIII, 18. Ce mot ne désigne pas, comme l'ont cru certains auteurs à la suite de Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 9, le chien proprement dit, dont il serait défendu d'offrir au Seigneur le prix de vente. Le *kèlèb* n'est autre ici que le débauché infâme qui vit de sa honte, l'un de ceux que les Grecs appelaient κίναιδοι, Platon, *Gorg.*, 494 a; les Romains, *exoleti*, Cicéron, *Pro Milon.*, 21, 55, etc., et que saint Jean, Apoc., XXII, 15, range parmi « les chiens et les impudiques ». Voir CHIEN, col. 702. — 4° Le texte sacré, Deut., XXIII, 17, donne aussi au *kélèb* le nom de *qâdêš*, « séparé, » consacré au culte d'une divinité impure, Septante : τελισκόμενος ou τετελεσμένος, « initié; » Vulgate : *scortator*. Le *qâdêš* est le débauché qu'une honteuse mutilation a voué au culte d'une divinité infâme. Saint Jérôme, *In Osee*, I, 4, t. XXV, col. 851, le compare aux Galles ou prêtres de Cybèle, bien que la mutilation n'eût pas lieu chez les Hébreux. Les Grecs appelaient d'un nom analogue, ἱερόδουλοι, Strabon, 272, les créatures dégradées qui entouraient les temples des divinités sensuelles, particulièrement à Corinthe le temple de Vénus Aphrodite, à Rome les sanctuaires d'Isis, etc. Les êtres de l'un et de l'autre sexe qui devaient servir à la débauche, partie essentielle du culte des faux dieux, vivaient toujours en nombre autour des temples païens, aussi bien dans le monde oriental que dans le monde grec et romain. Cf. Hérodote, II, 64; Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 129, 261, 325; t. II, p. 146, 241, 287; t. III, p. 242, 266-272; t. IV, p. 34-47, 86, etc.

3° *La fornication chez les Israélites.* — 1. A l'origine, on constate chez les Hébreux d'énergiques répressions de l'immoralité. Quand le peuple se laisse séduire par les filles de Moab, le Seigneur s'irrite, Moïse ordonne le massacre des prévaricateurs et Phinées frappe du poignard deux coupables. Vingt-quatre mille hommes payent ensuite leur crime de leur vie. Num., XXV, 1-9. — Lorsque les Benjamites de Gabaa abusent de la femme du lévite d'Ephraïm, tout Israël se lève contre eux, et vingt-cinq mille hommes de la tribu coupable sont mis à mort. Jud., XIX, 1-XX, 47. — 2. Sous l'influence du climat, des exemples de leurs voisins et des mauvais instincts de leur nature, les Israélites laissèrent souvent les représentants de l'immoralité s'établir chez eux. Sous Salomon, deux prostituées sont admises à plaider devant le roi en personne. III Reg., III, 16. Les désordres qui signalèrent la fin du règne facilitèrent l'entrée du royaume à un grand nombre d'étrangères aux mœurs équivoques. III Reg., XI, 1-8. Elles sont encore là sous Roboam. III Reg., XIV, 24. Asa les chasse, III Reg., XV, 12, et Josaphat fait de même. III Reg., XXII, 47. Josias démolit les réduits que les *qedêšîm*, καδησίμ, *effeminati*, s'étaient pratiqués sous les portiques mêmes du Temple. IV Reg., XXIII, 7; cf. III Reg., XIV, 24. Les fornications se multiplient en Israël sous Jézabel et Joram. IV Reg., IX, 2. Cependant l'influence néfaste des Assyriens et des Chaldéens s'exerçait déjà à Jérusalem et se traduisait par l'imitation de leur immoralité, Ezech., XVI, 26-29, si bien que la cité sainte n'avait rien à envier ni à Sodome ni à Samarie. Ezech., XVI, 46, 47, 52; III Reg., XXII, 38. Pendant l'exil, les Israélites trouvèrent à Babylone un foyer actif de corruption. Bar., VI, 42, 43; Hérodote, I, 199. — 3. Ézéchiel, XVI, 24, 31, 39, parle de lieux de débauche auxquels il donne le nom de *gab*. Ce mot désigne originairement ce qui a une forme convexe, comme le dos, le bouclier. Rosenmüller, *Ezechiel*, Leipzig, 1808, t. I, p. 439, pense qu'il s'agit ici d'une colline, d'un lieu élevé et arrondi, mis en parallélisme avec les *bâmôt*, les hauts lieux que le prophète nomme dans la seconde partie du verset. Les versions l'ont compris autrement : Septante : οἴκημα πορνικόν, πορνεῖον, « maison de fornication; » Vulgate : *prostibulum, lupanar;* Symmaque et Théodotion : πορνεῖον; Aquila : βόθυνον, « fosse. » C'est aussi le sens qu'assignent à ce mot Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 108 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 256; Hoffmann, *Lexicon*, Leipzig, 1847, p. 170, etc. Le *gab* serait alors une chambre voûtée analogue à la *fornix* romaine, qui a donné son nom à la fornication. Juvénal, *Sat.*, III, 156; XI, 171; Horace, *Ep.*, I, XIV, 21. On en a retrouvé de semblables dans les ruines de Pompéi. Bædeker, *Italie méridionale*, Leipzig, 1883, p. 152. — 4. Au temps des Machabées, la corruption païenne fit une nouvelle invasion à Jérusalem, grâce à l'influence néfaste des Séleucides. I Mach., I, 16.

4° *La fornication d'après les prophètes.* — 1. Les auteurs sacrés représentent très fréquemment l'idolâtrie sous les traits de la fornication. Exod., XXXIV, 15; Lev., XVII, 7; XX, 5, 6; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17; VIII, 33; I Par., V, 25; II Par., XXI, 13, etc. Cette assimilation n'est pas arbitraire. En vertu de l'alliance, la nation israélite appartient au Seigneur et lui doit fidélité comme l'épouse à l'époux. En passant au service des faux dieux, elle commet donc un crime analogue à la fornication et à l'adultère. Voir IDOLATRIE. C'est à ce point de vue que les prophètes parlent de la fornication. — 2. Isaïe, XXIII, 16, reproduit, au sujet de Tyr, un refrain de chanson que redit la courtisane : « Prends la harpe, parcours la ville, courtisane qu'on oublie, joue bien, répète ton chant, pour qu'on se souvienne de toi! » Il appelle les Israélites prévaricateurs « fils de devineresse, race d'adultère et de courtisane ». LVII, 3. Notre-Seigneur adressera des reproches analogues aux Juifs de son temps, qui lui diront : « Nous ne sommes pas nés de la fornication. » Joa., VIII, 41. — Jérémie, III, 2-9, accuse Israël et Juda d'avoir souillé le pays par leurs fornications, et Jérusalem de s'être abandonnée à toutes les abominations. XIII, 27. — Ézéchiel, XVI, 15-34; XXIII, 5-43; XLIII, 7, 8, a des prophéties entières dans lesquelles il fait la peinture de la fornication, prise comme symbole de l'idolâtrie de Jérusalem et de Samarie. — Osée se sert d'images analogues et ajoute même des actions symboliques pour peindre les vices de son peuple. I, 2; II, 4-9; III, 1; IV, 11-19; V, 4; VI, 10. — Nahum, III, 4-6, décrit avec les mêmes traits les crimes de Ninive. — Bien que, dans ces peintures, les prophètes aient surtout en vue l'idolâtrie, il faut bien croire qu'ils se servent de comparaisons familières aux Juifs de leur temps, et qu'à leur époque toutes les sortes de fornications qu'ils décrivent étaient connues de tous et pratiquées par quelques-uns.

5° *La fornication dans les livres sapientiaux.* — 1. Job, XXXVI, 14, parle de la mort prématurée qui est la conséquence de la débauche, et indique la précaution qu'il a prise pour ne pas donner lieu à la tentation, XXXI, 1 :

> J'ai fait un pacte avec mes yeux
> Et n'aurais pas regardé une jeune fille.

— 2. L'auteur des Proverbes signale l'influence que les mauvais instincts peuvent exercer sur le cœur de l'homme. V, 1-19; VI, 24-35; VII, 5-23. Il ne veut pas que l'on combatte de front la tentation; la fuite est la seule défense efficace, II, 16-17, car la moindre étincelle peut allumer l'incendie. VI, 27. Il révèle à la jeunesse tout ce qui peut la faire tomber dans le piège : les douces paroles, II, 16; les charmes extérieurs, VI, 25; le luxe effréné, VII, 16, 17; l'espoir de l'impunité, VII, 19, 20, et même les prétextes religieux mis parfois en avant pour atténuer l'horreur du mal. VIII, 14. Il ne craint pas, pour prémunir son disciple, de faire la description d'une malheureuse chute dont il a été témoin, VII, 5-23, et ne cesse de répéter que la fornication conduit à la mort de l'âme et du corps, II, 18; V, 5; VII, 27; XXIII, 27-28, mort que l'on évite en se tenant sur ses gardes, XXIII, 28, à moins que Dieu ne permette la chute en punition de fautes précédentes. XXII, 14. — 3. Tobie, IV, 13, recommande à son

fils de se tenir à l'écart de toute fornication et de ne rien savoir de ce qui peut porter atteinte à la fidélité conjugale. — 4. L'auteur de la Sagesse, XIV, 26, met au nombre des conséquences de l'idolâtrie la souillure des âmes, les vices contre nature, l'inconstance des unions, les désordres de la fornication et de l'impureté. — 5. L'Ecclésiastique représente la fornication comme une pourriture qui ronge le cœur et amène la mort. XIX, 1-3; XIX, 3; XXIII, 24. Il décrit les conséquences honteuses d'un vice qui ne peut échapper au regard de Dieu. XXIV, 21-38. Il recommande de fuir la fornicatrice, πόρνη, *fornicaria,* IX, 6; XLI, 25, qui est un vrai fumier, IX, 10, et se reconnaît à sa démarche. XXVI, 12. Il prie lui-même, XXIII, 5, 6, pour échapper à un vice qui doit faire rougir de honte. XLI, 21, 25. Voir COURTISANE, col. 1091.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Notre-Seigneur admet la fornication comme cause de séparation, mais non de divorce, dans le mariage. Matth., V, 32; XIX, 9; Marc., X, 12; Luc., XVI, 18. Voir DIVORCE, col. 1452; ADULTÈRE, t. I, col. 245. — Il rappelle que la vraie source du péché est dans le cœur, c'est-à-dire dans la volonté qui consent aux pensées et aux désirs criminels. Matth., V, 28; XV, 19; Marc., VII, 21. — 2° A l'assemblée de Jérusalem, les Apôtres mettent la fornication au nombre des trois choses qui seront spécialement défendues aux chrétiens venus de la gentilité. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. La fornication est spécialement mentionnée parce qu'elle était regardée comme chose indifférente parmi les païens, Platon, *Conviv.*, 9, 16, édit. Teubner, 1874, t. II, p. 150, 163; Térence, *Adelph.*, I, 2, 21; *Eunuch.*, III, 5, 35; Cicéron, *Pro Cœlio,* 20, et que même on en faisait un acte sacré dans certains cultes. Saint Jérôme, *Epist.* LXXVII, 3, t. XXII, col. 691, et saint Augustin, *De civit. Dei,* XIV, 18, t. XLI, col. 426, témoignent que de leur temps encore certaines fornications passaient pour licites dans l'opinion des païens. Cf. Sap., XIV, 26, 27; Rom., I, 24; Eph., V, 19. — Les Apôtres signalent la présence de ce vice chez les païens, Rom., I, 27-29; Apoc., II, 14, 20; chez les Juifs, Rom., II, 22, et chez les chrétiens. I Cor., V, 1, 11; II Cor., XII, 21. Ils le stigmatisent, Gal., V, 19; Eph., V, 5; Hebr., XIII, 4; Apoc., XVII, 16; XXI, 8, prescrivent sévèrement de s'en abstenir, I Cor., VI, 18; X, 8; I Thes., IV, 3; Hebr., XII, 16, et défendent même de le nommer dans une assemblée chrétienne. Eph., V, 3. Ils rappellent que ce vice exclut du ciel. I Cor., VI, 9; I Tim., I, 10; Hebr., XIII, 4; Apoc., XXI, 8; XXII, 15. Pour le combattre, saint Paul recommande la mortification, Col., III, 5, et rappelle le droit de Dieu sur le corps de l'homme, I Cor., VI, 13, 18; à ceux qui n'ont pas la force de garder la continence, il conseille le mariage. I Cor., VII, 2. — A l'exemple des prophètes, saint Jean parle de l'idolâtrie sous la figure de la fornication. Apoc., II, 21; IX, 21; XIV, 8; XVII, 4, 5; XVIII, 3.

H. LESÊTRE.

FOROJULIENSIS (CODEX), manuscrit de la version latine des quatre Évangiles de la Vulgate, avec des notes de la version antérieure à saint Jérôme. Il est ainsi nommé parce que la majeure partie, c'est-à-dire les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean, est conservée à Cividale del Friuli (l'ancien *Forum Julii*). L'Évangile de saint Marc se trouve en partie à Venise et en partie à Prague. Le manuscrit est écrit sur parchemin, en lettres onciales. Il a appartenu primitivement à l'Église d'Aquilée. Les deux derniers cahiers de saint Marc, comprenant XII, 21-XVI, 20, furent donnés, en 1354, à l'empereur d'Allemagne Charles IV par son frère, Nicolas de Luxembourg, archevêque d'Aquilée. L'empereur en fit présent au chapitre de Prague, où on l'honora comme une relique précieuse, parce qu'on crut, à tort, que c'était l'autographe même de saint Marc. En 1409, à cause des troubles politiques qui désolaient l'Italie, les chanoines d'Aquilée confièrent le *Codex* des Évangiles, tel qu'il leur restait, à la garde des citoyens de Cividale del Friuli. Quelque temps après, ces derniers, sur la demande pressante du doge de Venise Thomas Mocenigo, lui donnèrent les cinq premiers cahiers de l'Évangile de saint Marc, I-XII, 30. Cette partie, en très mauvais état, est illisible, et n'a jamais été publiée. Les fragments du *Codex* conservé à Prague ont été édités par l'abbé Joseph Dobrowski, *Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci, vulgo autographi,* in-4°, Prague, 1778 (Bibliothèque Nationale, A 2612). Un spécimen sert de frontispice. — Joseph Bianchini, chanoine de Vérone, a publié la partie principale, saint Matthieu, saint Luc et saint Jean, conservés à Cividale del Friuli, dans un appendice de son *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ, seu veteris Italicæ,* in-f°, Rome, 1749, part. II, t. II, p. CDLXXIII-DXLII, avec un spécimen, p. DXLII. — Le *Codex Evangeliorum* de la Bibliothèque Nationale de Paris 17726, en lettres onciales, est semblable au *Codex Forojuliensis.* Van Sittart, dans le *Journal of Philology,* année 1869, t. II, p. 245. — Pour l'histoire et la description détaillée, voir Bianchini, part. II, t. II, p. DXLIII-DLXI; Dobrowski, p. 3-26. — On désigne ordinairement le *Codex Forojuliensis* par l'abréviation *For.*

F. VIGOUROUX.

FORTIFICATIONS. Constructions destinées à défendre une ville ou un pays contre les attaques de l'ennemi.

I. NOMS. — Les villes fortifiées sont désignées en hébreu par les mots *'ir meṣûrah,* II Par., XI, 10, 23; XII, 4; XIV, 6, etc.; *mibeṣâr,* Num., XXXII, 17, 36; Jos., X, 20; XIX, 35, etc.; *mâ'ôn,* Is., XVII, 9. Les Septante traduisent ces mots par ὀχύρωμα, « ville forte, » Jos., XIX, 29; IV (II) Reg., VIII, 11; Is., XXII, 10, etc.; ὀχυρός, Num., XIII, 29; XXXII, 36, etc.; τειχήρης, « entourée de murailles, » Deut., III, 5; XXVIII, 52, etc.; τετειχισμένος, Num., XXXII, 17; περιτετειχισμένος, Os., X, 15; la Vulgate par *urbs munita,* Num., XXXII, 16, 36, etc.; *civitas munita,* IV (II) Reg., XVII, 9; XVIII, 8; *munitissima,* Jos., XI, 13; XIX, 29; II Par., VIII, 4, etc.; *clausa atque munita,* Jos., VI, 1; *murata,* Num., XIII, 20, 29; Deut., IX, 1, etc.; *munitio,* IV (II) Reg., XIX, 32; XXIV, 10; *civitas firma,* IV (II) Reg., X, 2; *civitas fortitudinis.* Is., XVII, 3. Dans Nahum, II, 1, le texte hébreu porte *nâṣôr meṣûrah,* « garde la forteresse; » les Septante traduisent par ἐξαιρούμενος ἐκ θλίψεως, et la Vulgate par *qui custodiat obsidionem,* « qui gardera le siège, » ce qui n'est pas un sens acceptable.

II. ESPÈCES DIVERSES DE FORTIFICATIONS. — Les fortifications des villes se composaient de murailles (hébreu : *ḥômâh;* Septante : τεῖχος; Vulgate : *murus, mœnia*). Voir MUR. Ces murailles étaient protégées à intervalles et surtout aux angles par des tours (hébreu : *bîrâh, migdâl;* Septante : πύργος; Vulgate : *turris*); les portes (hébreu : *gélét, ša'ar;* Septante : θύρα, πύλη; Vulgate : *porta*) étaient également protégées par des tours. Voir PORTE, TOUR. Il y avait souvent une citadelle (hébreu : *bîrâh;* Septante : πύργος, βᾶρις; Vulgate : *arx*) à l'intérieur de la ville ou à côté d'elle. II Esdr., I, 1; Esth., I, 2, 5; II, 3, 5, 8; III, 15, etc.; Dan., VIII, 2. Parfois ces termes désignaient la ville fortifiée elle-même. II Par., XVII, 12; XXVII, 14; Esth., I, 5; II, 5, etc. Ce mot a été emprunté par les Juifs aux Perses. Cependant un mot semblable, *birtu,* existait dans la langue assyrienne. Frd. Delitzsch, *The hebrew language viewed in the light of Assyrian Research,* in-8°, Londres, 1883, p. 22-23; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., in-12, Paris, 1896, p. 625, n. 2. En avant des murailles il y avait quelquefois des ouvrages avancés (hébreu : *ḥêl;* Septante : προτείχισμα, περίτειχος; Vulgate : *antemurale, ager*). I (III) Reg., XXI, 33; Is., XXVI, 1. Ces ouvrages consistaient en un fossé (hébreu : *ḥârûṣ;* chaldéen : *ḥâris;* Septante : πλατεῖα; Vulgate : *platea*) et une contrescarpe ou un mur bas. Dan., IX, 25, etc.

Aucun mot n'existe en hébreu pour dire fortifier une ville; on emploie le verbe *bânâh*, « bâtir, » I (III) Reg., XVI, 17; II Par., XI, 5, 10, etc.; les Septante se servent dans le même sens du mot οἰκοδομεῖν, et la Vulgate du mot *ædificare*.

En dehors des villes, les Hébreux fortifiaient souvent les hauteurs. Le mot *bâmâh* (Septante : ὑψηλὰ, ὕψος; Vulgate : *excelsa*) désigne les hauteurs ainsi défendues. Ps. XVII (XVIII), 34; Am., IV, 13. Dans les endroits déserts, dans les forêts, on élevait aussi des tours isolées pour surveiller l'ennemi et protéger le pays. IV (II) Reg., XVII, 9; XVIII, 8; I Par., XXVII, 15; II Par., XXVI, 10; XXVII, 4; I Mach., XVI, 10. La petite fortification de Doch, dont il est question dans I Mach., XVI, 15, était peut-être une tour de ce genre. Voir col. 1454. Quelquefois enfin on fortifiait, pour y trouver un refuge, des cavernes situées sur les montagnes. Jud., VI, 2; Judith, VIII, 8. La loi donnait au propriétaire qui vendait sa maison un an pour la racheter, quand elle était située dans une enceinte fortifiée. Lev., XXV, 29. — Les assiégeants avaient aussi l'habitude de se protéger eux-mêmes par des fortifications qui formaient une sorte d'enceinte moins élevée que les murs de la ville et qui empêchait les assiégés de sortir. Ces fortifications sont appelées en hébreu *ḥêl* ou *ḥêyl* (Septante : προτειχίσμα, πρόσχωμα, χάραξ; Vulgate : *agger, munitio, vallum*), comme les ouvrages avancés des villes. Deut., XX, 19; II Reg. (Sam.), XX, 15; IV (II) Reg., XIX, 32; XXIV, 10; Is., XXIX, 31; XXXII, 24; XXXIII, 4; Hab., I, 10; Dan., XI, 15; Luc., XIX, 43, etc. Titus, en particulier, suivant l'usage des Romains, construisit des fortifications autour de Jérusalem quand il l'assiégea, selon la prédiction faite par Notre-Seigneur. Josèphe, *Bell. jud.*, V, XII, 1-2; Dion Cassius, LXVI, 4. Voir SIÈGE.

III. FORTIFICATIONS CHEZ LES JUIFS. — Déjà au temps des patriarches il existait des villes entourées de murailles. Hébron et la ville de Sichem étaient de ce nombre. Gen., XXIII, 10, 18; XXXIV, 20. Au moment de la conquête de la Terre Promise, les Hébreux trouvèrent en face d'eux un grand nombre de villes fortifiées. Num., XIII, 20, 28; Deut., I, 28; Jos., X, 19. Telles étaient les soixante cités du pays d'Argob, dans le royaume de Basan, Deut., III, 4, 5; Jéricho, dont les murailles tombèrent au bruit des trompettes, Jos., V, 4, 7, 15; VI, 1-20; Hésébon et d'autres cités, dans le pays des Amorrhéens, Num., XXI, 27; les villes des Moabites, Num., XXII, 36; les villes de Galaad. Num., XXXII, 17; Asor, Jos., XI, 3; Aroer, Deut., III, 12. Ils s'emparèrent de la plupart de ces villes. Quelques-unes furent détruites, Jos., XI, 13; dans d'autres les Hébreux s'établirent après en avoir restauré les murailles. Deut., III, 4; Jos., X, 20; II Esdr., IV, 25. Parfois ils en changèrent les noms. Num., XXXII, 24, 37-38. La tribu de Gad eut sur son territoire les villes fortes de Dibon, d'Ataroth, d'Aroer, d'Étroth, de Sophan, de Jazer, de Jegbaa, de Bethnemra, de Betharan, Num., XXXII, 34-36; celle de Ruben, Hésébon, Éléalé, Cariathaïm, Nabo, Baalméon. Num., XXXII, 37-38. Dans la répartition du territoire entre les tribus sont encore énumérées Bamothbaal, Jassa, Cédimoth, Mephaath, Sabama, Sarathasar, Bethphogor, Asédoth, Phasga, Bethjésimoth, dans la tribu de Ruben, Jos., XIII, 15-20; Masphé, Béronim, Ramoth-Manaïm, Socoth, dans la tribu de Gad. Jos., XIII, 25-27. Voir ces noms pour l'identification des villes. Dans la tribu de Manassé étaient les soixante cités du royaume de Basan, Astaroth, Édraï, Jos., XIII, 30-31; dans la tribu de Nephthali, Assédim, Ser, Émath, Reccath, Cénéreth, Édéma, Arama, Asor, Cédés, Édraï, Enhasor, Jéron, Magdalel, Horem, Bethanath, Bethsamès. Jos., XIX, 35-38. La Bible ne parle pas des fortifications des villes comprises dans les autres tribus. Il est probable qu'Ahion, Dan, Abelmaïm et Abel-Beth-Maacha, dans la tribu de Nephthali, II Par., XVI, 4; II Reg. (Sam.), XX, 15, et Gabaa et Ono, dans la tribu de Benjamin, furent fortifiées dans les premiers temps. Jud., XX, 25; I Par., VII, 22. Les villes de refuge appartenant aux lévites devaient également être entourées de murs. Num., XXXV, 4.

Josué fortifia Thammath-Saré, sur le mont Éphraïm, et en fit sa demeure. Jos., XIX, 50. David fortifia Jérusalem, II Reg. (Sam.), V, 7, 9. Pour les fortifications de cette ville, voir JÉRUSALEM. Salomon entoura de murs les villes de son royaume qui n'en avaient pas. III (I) Reg., IX, 19. Il construisit ou répara notamment les enceintes d'Asor, de Balaath, des deux Béthoron, de Gazer, de Mageddo, de Palmyre, à l'entrée du désert, III (I) Reg., IX, 14-19, ainsi que celles des villes du Liban et des pays que lui donna Hiram, roi de Tyr. II Par., VIII, 2, 6. Pour ces constructions il employa comme gens de corvée les descendants des anciens habitants du pays de Chanaan. II Par., VIII, 8. Roboam continua l'œuvre de son père. Il bâtit ou restaura les murs d'un grand nombre de villes sur le territoire des tribus de Juda et de Benjamin. Parmi ces villes, la Bible nomme Bethléhem, déjà fortifiée au temps de Booz et de David, Ruth., IV, 1; II Reg. (Sam.), XXIII, 14; Étam, Thécué, Bethsur, Socho, Odolla, Geth, Marésa, Ziph, Adura, Lachis, Azéca, Saraa, Aïalon et Hébron. II Par., XI, 5-10. Asa, Josaphat et surtout Ozias travaillèrent de même à la défense du royaume de Juda. II Par., XIV, 6, 7; XVII, 12; XIX, 5; XXI, 3; IV (II) Reg., XIV, 6, 7, 22; II Par., XVII, 2; XXVI, 2, 9, 15. Ozias et après lui Joatham construisirent des tours dans le désert. II Par., XXVI, 10; XXVII, 4. — Baasa, roi d'Israël, entreprit la construction des murs de Rama. Asa, après l'avoir vaincu, se servit à cet effet des pierres amenées pour bâtir les murs de Gabaa et de Maspha. II Par., XVI, 1, 5-6. Ailath fut fortifiée par Ozias. IV (II) Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2. Ézéchias s'occupa aussi activement de fortifier les cités de son empire. II Par., XXII, 5. Sous Sédécias, les dernières villes fortes qui résistèrent aux Babyloniens furent Lachis et Azéca. II Par., XXXII, 9; Jer., XXXIV, 7. Dans le royaume d'Israël, Jéroboam Ier reconstruisit l'enceinte de Sichem et bâtit Phanuel, III (I) Reg., XII, 25; Baasa essaya de fortifier Rama, III (I) Reg., XV, 17; II Par., XVI, 1, 5-6; Omri, Samarie. III (I) Reg., XVI, 24; cf. IV (II) Reg., VII, 1, 3, 10, 17-19. Au temps d'Achab, Aphec, dans la tribu de Manassé, fut entourée d'une enceinte, III (I) Reg., XX, 30, et un particulier, Hiel de Béthel, reconstruisit les murs et les portes de Jéricho. III (I) Reg., XVI, 34. Il y avait d'autres villes fortifiées. IV (II) Reg., X, 2.

Lors de l'invasion d'Holopherne, les Juifs fortifièrent les collines pour se protéger contre les Assyriens. Judith, VIII, 8. A cette même époque, Béthulie est mentionnée comme une place forte. Judith, I, 3; VIII, 32; X, 6, 10; XIII, 12. Mais ces fortifications pas plus que les murs des villes ne purent arrêter l'ennemi. Les cités juives furent prises par les envahisseurs, Égyptiens, II Par., XII, 4, et Assyriens. IV (II) Reg., XVIII, 13; XIX, 25; II Par., XXXII, 1; Is., XXVI, 1; Jer., XXXIV, 7. Les prophètes avaient du reste annoncé au peuple hébreu que, s'il était infidèle à Dieu, les remparts ne pourraient le protéger. Deut., XXVIII, 52; Is., XXV, 12; XXVII, 10; XXXVII, 26; Jer., V, 10, 19; VIII, 14; XXI, 4; XXXII, 24; XXXIII, 4; Lam., II, 7, 9, 18; Ose., VIII, 14; Mich., VII, 12; Soph., I, 16, etc. Seules Samarie et Jérusalem soutinrent un siége assez long : Samarie résista trois ans, IV (II Reg.), XVIII, 10, et Jérusalem quatre mois. IV (II) Reg., XXV, 3. Voir SIÈGE. Ézéchiel, XXXVI, 35, annonce que les forteresses du peuple juif seront restaurées.

Les Machabées rétablirent les murs renversés par les Assyriens et les Babyloniens. Un grand nombre de villes fortes sont nommées par la Bible à cette époque. Les unes furent fortifiées par les Syriens et tombèrent ensuite au pouvoir de Judas ou de ses successeurs. Ainsi Béthoron, Emmaüs ou Ammaüs, Jéricho, Béthel, Thamnata, Phara, Thopus, Bethsura, Gazara, furent fortifiées par Bacchide, pour servir à abriter des garnisons syriennes. I Mach., IV, 61; IX, 50, 52; XIV, 7; cf. II Mach., X, 32,

33, 37. Il y avait aussi des troupes du roi de Syrie à Gédorès, I Mach., xv, 39; à Ptolémaïs, I Mach., v, 21; xii, 45, 48, et à Carnion. II Mach., xii, 21. Dans le pays de Galaad et dans la Palestine méridionale étaient les villes fortes d'Alimæ, d'Azot, de Bethsan, de Barasa, de Bosor, de Carnaïm, de Casbon, de Casphim, de Casphor, d'Éphron, de Gaza, de Gazer, de Jamnia, de Joppé, de Mageth, de Maspha, de Raphon, que prirent les princes asmonéens. I Mach., v, 8, 26, 29, 30, 35, 36, 43, 46, 52, 58, 68; x, 32; xii, 32, 33; xiii, 35, 43, 45; II Mach., xii, 13, 27. Il faut y joindre Ascalon et Joppé. I Mach., xii, 33, 34. Les princes asmonéens travaillèrent également à munir d'enceintes d'autres villes. I Mach., x, 15; xii, 35. Dathéma sous Juda, I Mach., v, 9, 11; Adiala, I Mach., xii, 38; xiii, 33, et Dora sous Simon. I Mach., xv, 13-14. Démétrius et Antiochus VII Sidétès leur assurèrent la possession des forteresses construites par eux. I Mach., xiii, 38; xv, 7. A la suite des victoires d'Antiochus VII Sidétès sur Jean Hyrcan, fils de Simon, les places de Joppé, de Gazara et d'autres encore furent démantelées; mais un décret du sénat romain permit au prince asmonéen de reconstruire leurs murs. Il fortifia aussi Cédron. I Mach., xvi, 9; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, viii, 2-3; ix, 2; Diodore, xxxiv, 1. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. i, in-8°, Leipzig, 1890, p. 206. Il est fait allusion à ces constructions dans II Mach., xiv, 37. Hyrcan II continua l'œuvre d'Hyrcan Ier. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 3-6. Cf. E. Schürer, *Geschichte*, t. i, p. 281, n. 23.

Hérode le Grand reconstruisit l'enceinte de Samarie, qu'il nomma Sébaste en l'honneur d'Auguste. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5; *Bell. jud.*, I, xxi, 2. Cf. Eckel, *Doctrina numorum*, t. iii, p. 440. Il bâtit et fortifia Césarée, *Ant. jud.*, XV, ix, 6; XVI, v, 1; *Bell. jud.*, I, xxi, 5-8. A ces constructions il faut encore ajouter la citadelle de Jéricho, les villes d'Antipatris et de Phasælis, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, v, 2; *Bell. jud.*, I, xxi, 9; Agrippæum, l'ancienne Anthédon, Josèphe, *Bell. jud.*, I, xxi, 8; cf. *Ant. jud.*, XIII, xiii, 3; *Bell. jud.*, I, iv, 2; Hérodium. *Ant. jud.*, XIV, xiii, 9; XV, ix, 4; *Bell. jud.*, I, xiii, 8; xxi, 10; III, iii, 5; IV, ix, 5; Pline, *H. N.*, V, xiv, 70. Alexandrium, bâtie par les Arméniens, mais détruite par Gabinius, fut restaurée par Hérode et pourvue de nouvelles fortifications. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xvi, 3; XIV, iii, 3; v, 2-4; *Bell. jud.*, I, vi, 3; viii, 2-5. Il en fut de même d'Hyrcania. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, ii, 1. Alexandrium fut plus tard fortifiée à nouveau par Phéroras, frère d'Hérode. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, xv, 4; *Bell. jud.*, I, xvi, 3. C'est encore à Hérode que sont dues la restauration de la forteresse de Machéronte, bâtie par Alexandre Jannée, *Bell. jud.*, VII, vi, 2, et celle de Massada, bâtie par le grand prêtre Jonathan. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, viii, 3. Enfin il fortifia et rebâtit Gaba en Galilée et Hésébon en Pérée. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5; *Bell. jud.*, III, iii, 1. Cf. E. Schürer, *Geschichte*, t. i, p. 320-321.

III. Fortifications des peuples du pays de Chanaan. — Lorsque les Hébreux entrèrent en Palestine, ils y trouvèrent un grand nombre de villes fortifiées. Num., xiii, 20, 28; xxi, 24; Deut., i, 28; Jos., x, 19. Ces fortifications étaient déjà anciennes. Les Égyptiens avaient rencontré des forteresses nombreuses quand ils firent la conquête du pays sous la XVIIIe dynastie. Les villes royales et même un grand nombre des villages qui en dépendaient étaient entourés de murs. Au croisement des routes, aux gués des rivières, à l'entrée des vallées, il y avait souvent des forteresses ou des tours de guet, *migdal*. Ces forteresses étaient tantôt construites sur un éperon de montagne, tantôt sur une éminence isolée au milieu de la plaine. La plupart du temps l'enceinte consistait en un simple mur de briques sèches ou de pierres bordé de tours, haut de dix à douze mètres et épais de trois à quatre mètres à la base. La porte était à elle seule une forteresse; elle se composait de trois corps de logis formant tenaille, plus élevés que les courtines attenantes et percés au sommet d'ouvertures carrées munies de mantelets. La porte se fermait par des battants de bois garnis de métal. Parfois les fortifications étaient plus compliquées; il y avait un avant-mur de quatre à cinq mètres de haut protégeant le mur principal, et l'entrée était placée dans un coin, en sorte qu'il y avait en réalité deux enceintes. Au point culminant se dressait une citadelle contenant à la fois le sanctuaire du dieu principal et le palais du roi. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. ii, 1897, p. 127-129; Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, in-f°, Paris, 1833-1845, t. i, p. 880-881; Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 136. Parmi les villes ainsi fortifiées à l'époque de la conquête égyptienne se trouvent Aduram, Ascalon, Aïalon, Céila, Dapour, Gabaon, Gazer, Iourza, Jérusalem, Joppé, Lachis, Mageddo, Migdol, Cédès, Schokolo. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 33, 34, 43; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. ii, in-8°, Paris, 1882, p. 227, 230, 231, 232, 258-259; G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. ii, p. 131, 395, 399, 400, 696. Voir Aduram 1, t. i, col. 246; Aïalon 1, t. i, col. 296; Ascalon, t. i, col. 1060-1069; Cédès des Héthéens, col. 114; Céila 2, col. 387; Gabaon, Gazer, Jérusalem, Joppé, Lachis, Mageddo.

Les murailles des villes chananéennes étaient bâties de blocs énormes et bruts, semblables à celles des dolmens que l'on retrouve en Galilée. Les restes d'enceintes que l'on a retrouvées sont de l'appareil appelé cyclopéen. Ce sont de grosses pierres posées les unes sur les autres, avec de plus petites insérées dans les intervalles. Telle est l'enceinte d'Asor. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. iv, 1887, p. 395-396, fig. 208. Un grand nombre de ces villes tombèrent au pouvoir des Israélites, ainsi que nous l'avons dit plus haut. D'autres restèrent en possession des habitants. Au temps des Juges et des rois, on rencontre encore des villes restées indépendantes des Juifs ou qui l'étaient devenues.

IV. Fortifications des Ammonites, des Madianites et des Jébuséens. — Les Ammonites avaient un grand nombre de villes fortifiées au moment de la conquête. Deut., iii, 11; Num., xxi, 24. Ils conservèrent ou reconquirent la plupart d'entre elles, car nous les voyons au temps des rois maîtres de Rabbah, II Reg. (Sam.), xi, 1, 20; xii, 26, 27; I Par., xxi, 1; Jer., xlix, 23; Ezech., xxv, 5; Am., i, 14, et de Medeba. I Par., xix, 9. Au temps des Machabées, Gazer ou Jazer était également en leur possession. I Mach., v, 8. Voir ces noms. — Les Madianites conservèrent Sichem et Thébez, Jud., ix, 40, 46, 49, 51-52; ils avaient aussi des tours fortifiées, entre autres celle de Penuel. Jud., viii, 9, 17. — Les Jébuséens restèrent maîtres de Jérusalem jusqu'au temps de David. II Reg. (Sam.), v, 6, 7; I Par., xi, 5.

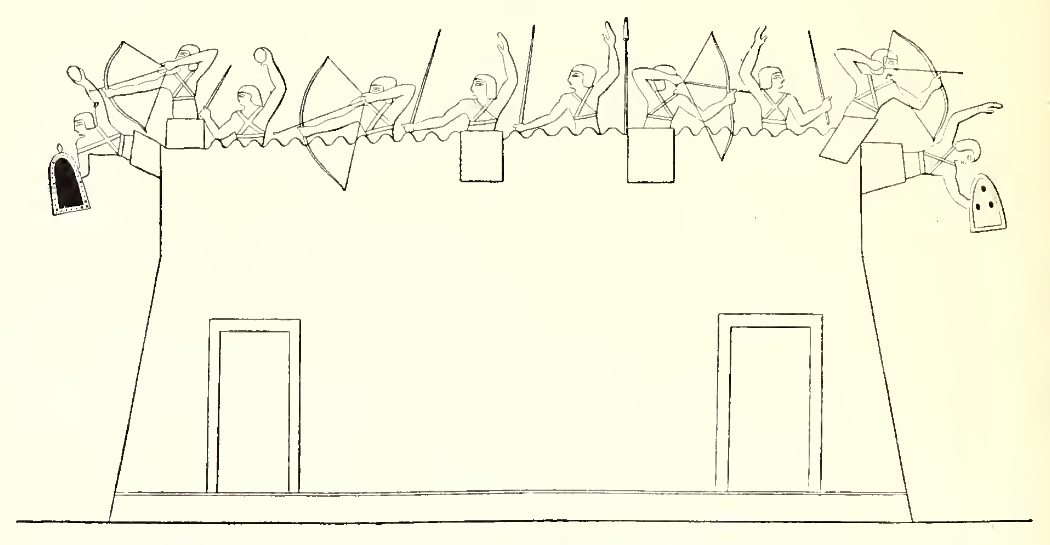
V. Fortifications des Moabites. — Les Moabites conservèrent aussi en leur pouvoir un certain nombre de places entourées d'une enceinte. Plusieurs d'entre elles furent détruites par Josaphat. IV (II) Reg., iii, 19. Mais ils en restaurèrent les murs, car Ozias dut encore démanteler Geth, Jabnia et Azot. II Par., xxvi, 6. Après ce roi ils restaurèrent à nouveau leurs places de guerre, car elles étaient nombreuses au temps d'Isaïe et de Jérémie. Les prophètes, en annonçant la ruine de la puissance moabite, énumèrent parmi ces places : Aroer, Jer., xliii, 19; Ar Moab, Is., xv, 1; Bethgamul, Jer., xlviii, 23; Bethmaon, *ibid.*; Bosra, Jer., xlviii, 24; Cariathaïm, Jer., xlviii, 23; Carioth, *ibid.*, 24, 41; Deblathaïm, *ibid.*, 22; Dibon ou Dibon, Is., xv, 2, 9; Jer., xlviii, 18, 22; Gallim, Is., xv, 8; Éléalé, Is., xv, 4; xvi, 9; Jer., xlviii, 34; Hélon, *ibid.*, 21; Hésébon, Is., xv, 4; Jer., xlviii, 34, 45; Jasa, Is., xv, 4; Jer., xlviii, 21, 34; Jazer, Is., xvi, 8; Jer., xlviii, 32; *Kir-Moab* ou *Kir-Ḥărèśeṭ* (Septante : τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτιδος, οἱ κατοικοῦντες Σεδ; Vulgate : *Murus Moab, murus cocti lateris*),

Is., xv, 1; xvi, 7; Médaba, Is., xv, 2; Méphaath, Jer., xlviii, 21; Nabo, Is., xv, 2; Jer., xlviii, 1, 22; Oronaïm, Is., xv, 5; Jer., xlviii, 2, 5, 34; Sabama, Is., xvi, 7; Jer., xlviii, 32; Ségor. Is., xv, 5; Jer., xlviii, 34. Peut-être aussi faut-il compter parmi ces villes *Be'êr 'êlim; 'Égelaṭ Šelišiâh* et Luith, si ce sont des noms propres. Is., xv, 5, 8; Jer., xlviii, 5. Voir tous les noms de ces villes. — Sur la stèle élevée par lui en l'honneur de son père Chamos, à Qorka, citadelle de Dibon, le roi de Moab, Mésa, énumère parmi les villes qu'il a fortifiées Baalméon, Cariathaïm, Aroer, Beth-Bamoth, Bosor, Madaba, Beth-Diblathaïm, Beth-Baal-Méon, Oronaïm, lig. 9, 10, 26, 27, 31, 31; il cite en particulier la construction de Qorka, la citadelle de Dibon, des murs et des tours de cette ville, lig. 21-23. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., in-12, Paris, 1896, t. iii, p. 471-474. Voir Mésa. Les villes fortes des Moabites furent conquises et détruites par Josaphat. IV (II) Reg., iii, 19.

VI. Fortifications de Philistins. — A l'époque des Juges et des rois, les Philistins possédaient un certain nombre de places fortes, notamment Accaron, Jud., xvii, 52; Gaza, Jud., xvi, 3; Ascalon, I Reg. (Sam.), vi, 7; Céila, I Reg. (Sam.), xxiii, 7; Bethsan, I Reg. (Sam.), xxxi, 10, 12; Gebbéthon, III (I) Reg., xv, 27; xvi, 15, 17; Geth, Jamnia et Azot furent prises par Ozias. II Par., xxvi, 6. Les villes des Philistins furent détruites par Ézéchias. IV (II) Reg., xviii, 8. Amos, i, 6-8, prédit la destruction du mur de Gaza, des villes d'Azot, d'Ascalon et d'Accaron.

VII. Fortifications des Iduméens. — Parmi les villes fortifiées des Iduméens, on comptait au temps des rois : Bosra, Is., xxxiv, 6; lxiii, 1; Jer., xlix, 22; Dédan, Jer., xlix, 8; Théman. Jer., xlix, 7, 20. Au temps des Machabées, ils avaient Gazara, II Mach., x, 32, et Chébron ou Hébron. I Mach., v, 65. On trouvait également dans ce pays des tours isolées, comme celles dont nous avons parlé plus haut. II Mach., x, 16, 18.

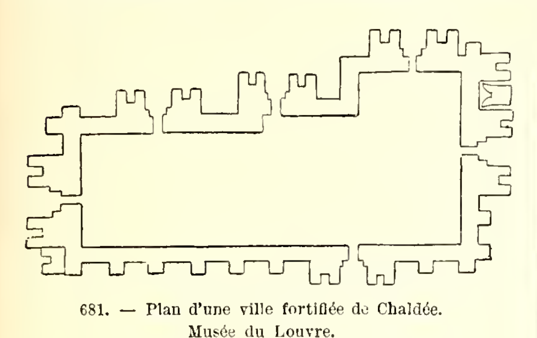
VIII. Fortifications égyptiennes. — Il n'est question des villes fortifiées d'Égypte qu'à l'époque des Machabées. Antiochus Épiphane s'empara des places de ce pays, I Mach., i, 21; presque toutes remontaient à une époque reculée et avaient été plusieurs fois restaurées. Dès les temps les plus reculés, les Égyptiens entourèrent leurs villes de fortifications (fig. 680). Comme ces villes étaient en plaine, leur enceinte était régulière, et les Égyptiens avaient adopté la forme quadrangulaire. Les murs étaient de briques crues et ont parfois jusqu'à vingt mètres d'épaisseur, avec des tours carrées placées à intervalles égaux sur chaque face. Ces tours avaient généralement la même hauteur que les murs. C'étaient donc plutôt des bastions. Les tours et le reste des murailles avaient un parapet, couronné par des créneaux arrondis en haut comme les boucliers. Par un arrangement singulier, les tours des quatre coins du rectangle étaient placées de chaque côté de l'angle, qui ressortait entre les deux et était légèrement arrondi. Les forteresses avaient quelquefois deux entrées, mais le plus souvent une seule, avec une porte en saillie. Dans les forteresses de grande dimension, il y avait souvent, du côté le plus exposé à l'attaque, un mur à angle droit avec le mur principal et de même hauteur que celui-ci. Du haut de ce mur on pouvait lancer des projectiles sur le flanc des assaillants. Ce que les Égyptiens cherchaient surtout, c'était à éloigner l'ennemi du mur. Pour y parvenir, ils construisaient à une certaine distance du rempart principal un second ouvrage plus bas que le premier. De chaque côté de l'entrée de cet ouvrage avancé était placée une tour. L'entrée était d'ordinaire sur la face la moins exposée. Parfois aussi on creusait en avant du mur principal un fossé, défendu par une contrescarpe. Au centre du fossé s'élevait un mur de pierre parallèle à la contrescarpe, une sorte de demi-lune, puis l'escarpe de la plate-forme sur laquelle s'élevait la muraille principale. Sur le fossé était un pont de bois, qu'on relevait en cas d'attaque. Enfin la contrescarpe était quelquefois protégée par un glacis de pierre, qui s'inclinait vers la plaine. Les Égyptiens connaissaient donc toutes les parties qui composent une fortification moderne. Il semble que l'habitude de fortifier les villes ait cessé après l'avènement de la XVIIIe dynastie, excepté sur les frontières du désert. Les fortifications furent remplacées par les tours pyramidales de pierre placées à l'entrée des temples. Le *temenos*, ou mur de l'enceinte sacrée, tint lieu d'ouvrage avancé. G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., 1878, t. i, p. 268-269. Les palais des pharaons de l'ancien empire étaient des cités fortifiées, entourées de murs de briques crénelés. G. Mas-



680. — Fortifications égyptiennes. — Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. iv, pl. 379.

pero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* in-4°, t. I, 1895, p. 275; t. II, p. 83. Les seigneurs égyptiens, à l'exemple du pharaon, habitaient des forteresses. *Ibid.,* t. I, p. 297, 298, 450.

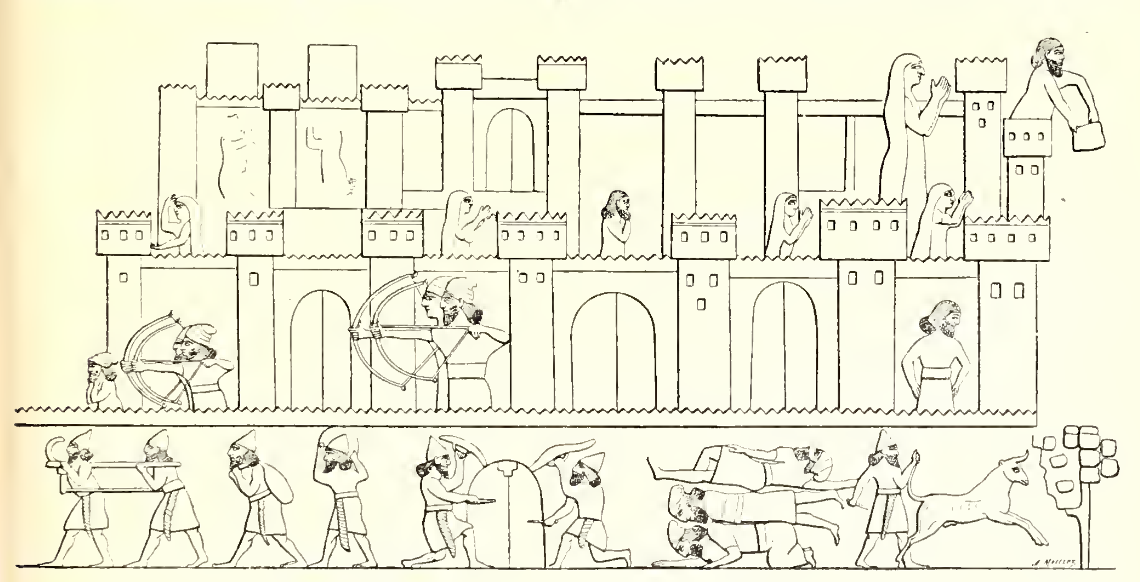
IX. Fortifications assyro-chaldéennes. — La Ge-



681. — Plan d'une ville fortifiée de Chaldée. Musée du Louvre.

nèse, X, 11, mentionne la construction de Ninive par Assur. Nahum, III, 12, 14, fait allusion aux briques dont étaient faites les murailles et en annonce la destruction. Il est aussi plusieurs fois question dans les prophètes des fortifications de Babylone. Is., XXV, 2; Jer., LI, 30. Ils prédisent qu'elles seront renversées. Is., XXI, 2; Jer., L, 15; LI, 12, 44, 58, etc. Les murs de cette ville étaient très larges et les portes très élevées. Is., XXV, 2; Jer., LI, 58. — Le système le plus simple de fortifications assyro-chaldéennes consiste en un mur crénelé formant un rectangle autour de la ville, percé de portes et défendu aux angles, aux portes et à des intervalles égaux, le long des courtines, par des tours dont la hauteur surpassait de peu celle du mur, et qui étaient probablement carrées (fig. 681 et 682). Sur les bas-reliefs on voit parfois deux ou trois rangs de créneaux superposés; c'est pour figurer plusieurs enceintes placées l'une derrière l'autre, ainsi que cela avait lieu, par exemple, à Ninive. G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern world,* 4e édit., Londres, 1879, t. I, p. 324; cf. p. 261. En avant des murs étaient creusés des fossés. Les murs étaient toujours faits de briques crues à l'intérieur, extérieurement ils étaient parfois revêtus de pierres de taille, au moins jusqu'à une certaine hauteur. G. Rawlinson, *ibid.,* p. 325. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 634, 638, 639; Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 13, 17, 19, 29, 30, 33, 39 B, 62, 63, 66, 71, 77; t. II, pl. 40, 43; Botta, *Monument de Ninive*, pl. 55, 61, 68, 70, 77, 89, 90, 141, 145, 147; Portes de Balawat, A, 1; B, 4; C, 2, 3, 6; E, 1, 3; F, 4, 5; G, 5; H, 1, 5, 6; I, 2, 4, 7; J, 3, 4, 7; K, 1.

X. Fortifications des Perses. — La Perse avait des villes fortifiées, puisque les Juifs furent obligés d'habiter dans celles qui n'avaient pas de murs. Esth., IX, 19. Il est question dans la Bible des portes de Suse. Esth., XVI, 18 (manque dans l'hébreu). Le texte hébreu parle de la forteresse de Suse, *Šûšan hab-birâh,* Esth., I, 2, 5; II, 3, 5, 8; III, 15; VIII, 14; IX, 6, 11, 12, qu'il distingue de la ville. Celle-ci est appelée *'ir Šûšan,* Esth., VIII, 15, ou Suse tout court. Esth., IV, 8, 16; IX, 13, 14, 15, 18. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., in-12, Paris, 1896, t. IV, p. 625, n. 2. Un bas-relief d'Assurbanipal représente les murailles de Suse et ses tours. Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 455; *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 48 et 49; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., in-12, Paris, 1899, t. II, p. 203, fig. 33. La citadelle de Suse est également figurée sur les vêtements des archers qui sont au Musée du Louvre. Cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V, in-4°, Paris, 1890, p. 766. Voir Suse. — Le livre de Judith, I, 1-4, donne la description des fortifications d'Ecbatane, construites par Arphaxad. Les murs étaient en pierres de taille; ils étaient munis de tours et de portes. L'enceinte était formée de sept murailles dont chacune dépassait la précédente de la hauteur des créneaux. Hérodote, I, 98-99, 153. Cf. Polybe, X, XXVII, 6; G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. V, in-4°, Paris, 1890, p. 769-770. Voir Ecbatane, col. 1529, fig. 508; Arphaxad, t. I, col. 1029-1031.



682. — Fortifications assyriennes. — D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 66.

XI. Fortifications de Tyr. — Tyr est désignée dans la Bible comme une ville fortifiée, munie de remparts, de tours et de portes. Jos., XIX, 29; II Reg. (Sam.), XXIV, 7; Ezech., XXVII, 11, 12; Zach., IX, 3. Les prophètes annoncent la destruction des fortifications de Tyr par Nabuchodonosor. Ezech., XXVI, 4, 12; Am., I, 10. Les remparts furent reconstruits, car Alexandre dut en faire

le siège. Arrien, *Anab.*, II, xv, 6-xxiv; Plutarque, *Alexandre*, 24. De la description du siège il résulte que le mur de côté, qui regardait le continent, avait cent cinquante pieds, c'est-à-dire environ quarante-cinq mètres de haut. Les blocs qui le composaient étaient de grande dimension et réunis par du ciment. Le palais du roi était adossé à l'enceinte; les terrasses qui le surmontaient communiquaient avec le chemin de ronde qui régnait le long de la courtine. C'était la même disposition qu'à Khorsabad. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 325-326. Comme l'avait annoncé Ézéchiel, XXVI, 21, il ne reste aucune trace des murailles de Tyr. E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1863-1874, p. 529. Les anciennes monnaies de Tyr portent sur le droit l'enceinte avec ses tours. Voir TYR.

XII. FORTIFICATIONS DE DAMAS. — Damas, capitale de la Syrie, était une ville forte; David y plaça une garnison. I Par., XVIII, 6. Les prophètes annoncent la destruction de ses murailles. Is., VIII, 4; X, 9; XVII, 1; Jer., XLIX, 23-24, 27; Am., I, 5. Les Assyriens assiégèrent, en effet, la ville et en démolirent les remparts. Un bas-relief commémoratif du siège représente les fortifications de la ville. On y voit une double enceinte de tours carrées et deux avant-murs; des soldats assyriens travaillent à la démolition des murailles. Voir BÉLIER, t. I, col. 1505, fig. 479; DAMAS, III, II, col. 1227. Les murailles furent reconstruites. Au temps de saint Paul elles étaient debout, et pour échapper aux poursuites de ses ennemis l'Apôtre se fit descendre le long du mur dans une corbeille. Act., IX, 25. Les restes des antiques murailles de Damas sont de l'époque gréco-romaine. Voir DAMAS, col. 1211, fig. 465 et 466.

XIII. FORTIFICATIONS DES GRECS. — Les fortifications des villes grecques furent détruites par les Romains. I Mach., VIII, 10. Ces fortifications consistaient, comme celles dont nous venons de parler, en murailles entrecoupées de portes et défendues par des tours.

XIV. DIEU DES FORTERESSES. — Daniel, XI, 38, 39, dit que le roi du Nord, c'est-à-dire le roi de Syrie, honorera le dieu des forteresses, et que c'est avec ce dieu qu'il agira contre les lieux fortifiés. Les Septante, dans le premier verset, traduisent le mot hébreu par θεὸς Μαωζείμ, et la Vulgate par *Deus Maozim;* dans le second, les Septante traduisent : ποιήσει τοῖς ὀχυρώμασι... μετὰ θεοῦ ἀλλοτρίου, et la Vulgate : *faciat ut muniat Maozim cum Deo alieno.* Ce dieu est probablement Mars ou Arès, à qui les poètes grecs donnent l'épithète τειχεσιπλήκτης. G. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quæ apud poetas græcos leguntur*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 41.

XV. FIGURES TIRÉES DES FORTIFICATIONS. — Pour exprimer la puissance de Dieu, Isaïe, II, 15, dit qu'elle abat les hautes tours et les murailles fortifiées. Les jours de carnage sont ceux où les tours tombent. Is., XXX, 25. La protection de Dieu est comme une forteresse. Ps. XXX (XXXI), 22. Il fortifie le sage. Sap., IX, 17. Le nom du Seigneur est comme une tour très forte. Prov., XVIII, 10. Ce n'est pas la puissance de la chair, mais celle de Dieu qui est comme un rempart. II Cor., X, 4. Dieu sera comme un rempart de feu pour défendre la Jérusalem nouvelle, c'est-à-dire l'Église, qui sera comme une ville ouverte à cause du grand nombre d'hommes qui l'habiteront. Zach., II, 4. Le Messie sera son mur et l'ouvrage avancé qui la protégera. Is., XXXI, 1. La fortune est dans l'imagination du riche une ville fortifiée et une haute muraille. Prov., XVIII, 11. Le frère aidé par son frère est comme une forteresse. Prov., XVIII, 19. Au contraire, l'homme qui n'est pas maître de lui est comparé à une ville forcée et sans murailles. Prov., XXV, 28. La langue détruit les forteresses des riches. Eccli., XXVIII, 17. La violence et les querelles font jour et nuit le tour des remparts. Ps. LIV (LV), 11. Dans le Cantique des cantiques, l'épouse est comparée à un rempart auquel l'époux fait des créneaux d'argent, à une porte à laquelle on met des battants de cèdre; ses mamelles sont comme des tours. Cant., VIII, 10. Les portes de la Jérusalem céleste seront de saphir et d'émeraude, et ses portes de pierres précieuses. Tob., XIII, 21. Dans la description qu'en donne l'Apocalypse, XXI, 10-22, le mur en est haut et grand; il a douze portes, trois à l'orient, trois au nord, trois au sud, trois au couchant. Sur les douze portes sont écrits les noms des douze tribus d'Israël. Les murs ont cent quarante-quatre coudées (environ soixante-dix mètres de hauteur). L'enceinte de la ville est carrée; le côté est de douze mille stades (environ deux mille kilomètres). La muraille est construite en jaspe; il y a douze fondements, sur lesquels sont écrits les noms des douze Apôtres. Ces fondements sont ornés de pierres précieuses : le premier est de jaspe, le second de saphir, le troisième de calcédoine, le quatrième d'émeraude, le cinquième de sardonyx, le sixième de sardoine, le septième de chrysolithe, le huitième de béryl, le neuvième de topaze, le dixième de chrysoprase, le onzième d'hyacinthe, le douzième d'améthyste. Les douze portes sont douze perles. E. BEURLIER.

FORTUNAT ou **FORTUNÉ** (Φορτούνατος, *Fortunatus*, nom d'origine latine, « protégé par la déesse Fortune, » cf. EUTYQUE), chrétien de Corinthe, qui était à Éphèse, avec deux autres fidèles de cette ville, lorsque l'Apôtre écrivit sa première Épître aux Corinthiens. I Cor., XVI, 17. Ce nom était commun parmi les Latins. H. Dessau, *Prosopographia imperii Romani*, n°s 319-322, part. II, Berlin, 1897, p. 87; V. De-Vit, *Totius Latinitatis Onomasticon*, t. III, 1883, p. 143-144. On ne sait sur Fortunat de Corinthe que ce que nous en dit saint Paul. D'après la leçon de la Vulgate et d'un certain nombre de manuscrits (voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, edit. VIII major, t. II, 1872, p. 566), il avait été baptisé par l'Apôtre lui-même, I Cor., XVI, 15, et il mérita ainsi d'être compté parmi « les prémices (ἀπαρχή, *primitiæ*) de l'Achaïe », avec Stéphanas et Achaïque. I Cor., XVI, 15. Il est possible qu'il fit partie de la maison de Stéphanas. I Cor., I, 16. Dans la lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens, LIX (LXV), t. I, col. 328, écrite une quarantaine d'années après l'Épître, il est question d'un Fortunat chargé, avec Claude Éphèbe et Valère Biton, de porter aux destinataires la missive pontificale. C'est peut-être le Corinthien qu'avait baptisé saint Paul. Voir Cotelier, dans Migne, *Patr. gr.*, t. I, col. 328, note 99; J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, t. I, 1890, p. 27, 29; t. II, p. 187. Le *Chronicon paschale*, t. XCII, col. 521, nomme Fortunat parmi les disciples du Sauveur et le place au trente-quatrième rang. F. VIGOUROUX.

FORTUNE (*Fortuna*), nom, dans la Vulgate, Is., LXV, 11, d'une divinité araméenne que le texte hébreu appelle Gad. Voir GAD 4.

FORUM. Le *forum* chez les Latins, l'*agora* chez les Grecs, était une grande place, découverte au centre et entourée de bâtiments et de colonnades qui servaient de marché pour étaler et vendre. A Rome, il y avait des forums différents pour les différentes espèces de marchandises; le grand Forum était destiné principalement aux assemblées publiques et au règlement des affaires judiciaires et commerciales. — La Vulgate a traduit par *forum* dans l'Ancien Testament le mot *'izbônim*, dans le sens de « foire », Ezech., XXVII, 14 (voir FOIRE, col. 2298), et dans le Nouveau le mot ἀγορά, employé dans le sens de « place publique », lieu fréquenté. Matth., XI, 16; XX, 3; XXIII, 7; Marc., VII, 4 (voir sur ce passage AGORA, t. I, col. 275); XII, 38; Luc., VII, 32; XI, 43; XX, 46; Act., XVI, 19 (Marc., VI, 56, ἀγορά est traduit par *platea*, « grande rue ou place publique »). L'*agora* (*forum*) d'Athènes est mentionné Act., XVII, 17. Voir AGORA et ATHÈNES, t. I, col. 275 et 1215.

FORUM APPII, localité d'Italie. Act., XXVIII, 15. Voir APPIUS (FORUM D'), t. I, col. 794.

FOSSE (hébreu : *bôr*, mot qui désigne plus ordinairement la citerne; voir CITERNE, col. 787 : *gûmmâṣ*, du chaldéen *gammêṣ*, « creuser; » *paḥaṭ; šûḥâh, šîḥâh* et *šaḥaṭ*, de *šûaḥ*, « incliner; » chaldéen : *gob;* Septante : βόθρος, βόθυνος, λάκκος; Vulgate : *fovea, lacus*), trou large et profond creusé en terre. La fosse que l'on creuse pour prendre des animaux au piège est assez profonde pour que l'animal qui y est tombé ne puisse s'en tirer.

I. *Au sens littéral.* — 1° L'auteur de la Sagesse, X, 13, dit que la sagesse descendit avec Joseph dans la fosse, appelant ainsi la prison de Putiphar, dans laquelle le fils de Jacob fit preuve de sagesse en expliquant les songes de ses compagnons. — 2° Les *peḥâtîm* dans lesquelles on croit David en embuscade ne sont pas des fosses, mais des cavernes. II Reg., XVII, 9. Mais c'est bien dans une fosse qu'on jette le cadavre d'Absalom, II Reg., XVIII, 17, et que Raguel se dispose à inhumer le jeune Tobie, comme les précédents maris de Sara. Tob., VIII, 11, 13, 20. — 3° Le désert que traversèrent les Israélites au sortir de l'Égypte est appelé une terre pleine de fosses, c'est-à-dire sans chemin tracé et dangereuse par ses fondrières, *invia*, comme traduit la Vulgate. Jer., II, 6. — 4° La fosse aux lions dans laquelle on jeta Daniel, Dan., VI, 7, 16, était une espèce de cave ou de souterrain servant à garder les lions pris vivants à la chasse ou amenés au roi de Babylone par ses tributaires. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. IV, p. 359; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 379. Cette fosse n'avait qu'une ouverture à son sommet, et cette ouverture pouvait être fermée par une pierre. Dan., VI, 17. Il n'était probablement pas possible de voir ce qui se passait dans la fosse, car le roi fut obligé d'appeler Daniel pour savoir s'il vivait encore. IV, 20. La fosse contenait un certain nombre d'animaux. IV, 24. — 5° La fosse dans laquelle la brebis tombe le jour du sabbat, Matth., XII, 11, est probablement une citerne. — 6° Les *foveæ* des renards, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58, sont des φωλεοί, « des tanières. »

II. *Au sens métaphorique.* — Pour prendre les animaux dangereux, les lions, par exemple, on creusait des fosses assez profondes sur le chemin par lequel passaient habituellement ces animaux, et on en dissimulait l'ouverture au moyen de branchages entrelacés ou d'une légère couverture recouverte d'une mince couche de terre. L'animal sans défiance se précipitait sur ce fragile support, vers lequel l'attirait un appât ou bien le dirigeaient des filets tendus, et il tombait au fond de la fosse. Xénophon, *De venat.*, XI, 4; Oppien, *Cyneget.*, IV, 85. Les auteurs sacrés ne parlent pas directement de cette manière de chasser les animaux; mais ils en tirent des comparaisons dans lesquelles la fosse représente toujours la perdition et la mort. — 1° Le roi d'Israël est pris dans une fosse et conduit à Babylone. Ezech., XIX, 4, 8. Ici la comparaison reproduit exactement le procédé usité pour la chasse des animaux. La terreur et la fosse sont le partage des Israélites vaincus, Lam., III, 47; la terreur, la fosse et le filet menacent les Tyriens, Is. XXIV, 17, et les Moabites. Jer., XLVIII, 43. — 2° La femme de mauvaise vie est une fosse profonde. Prov., XXII, 14; XXIII, 27. — 3° Le méchant creuse une fosse pour y faire périr l'homme de bien. Ps. XXXIV, 7; CXVIII, 85; Eccli., XII, 15; Jer., XVIII, 20, 22. — 4° Dieu délivre de la fosse et en fait remonter vivant son serviteur. Job, XXXIII, 18, 22, 30; Ps. XXXVII, 17; XXXIX, 3; CII, 4; Jon., II, 7. — 5° Il y fait tomber le méchant, Ps. XCIII, 13, et il dispose les choses de façon que ce dernier périsse dans la fosse qu'il a creusée pour l'homme de bien. Ps. VII, 16; IX, 16; LVI, 7. — 6° De là le proverbe : « Qui creuse une fosse y tombera. » Eccle., X, 8; Prov., XXVI, 27; Eccli., XXVII, 29. — 7° Notre-Seigneur dit au sujet des pharisiens, aveugles docteurs du peuple juif : « Quand un aveugle conduit un aveugle, tous deux tombent dans la fosse. » Matth., XV, 14.

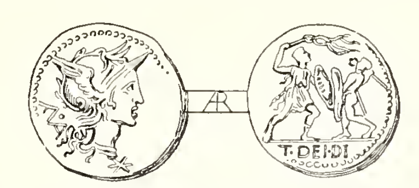
H. LESÊTRE.

FOU (hébreu : *nâbâl;* Septante : μωρός, ἄγρων, ἀσύνετος; Vulgate : *stultus, fatuus, insipiens*), celui qui est privé de raison. — 1° Dans le sens propre. Prov., XVII, 7, 21. David contrefit le fou à la cour d'Achis, roi de Geth, pour échapper au danger qui l'y menaçait, I Reg., XXI, 13, parce qu'on ne faisait aucun mal aux fous. Aujourd'hui, dans les pays musulmans, ils sont considérés comme des êtres sacrés. Leurs coreligionnaires « croient que la pensée de Dieu habite ces cerveaux laissés vides par la pensée humaine. Ils traitent les fous avec les plus grands égards, recueillent avidement leurs paroles, estiment que les toucher, recevoir leurs crachats ou leurs coups porte bonheur ». Éd. Cat, *L'islamisme et les confréries religieuses du Maroc*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1898, p. 381. — 2° Le plus souvent, « fou » signifie, au figuré, le méchant, I Reg., XXV, 23; Job, XXX, 8; Is., XXXII, 5, 6, etc.; l'impie. Ps. XIII (XIV), 1; LII (LIII), 2; Deut., XXXII, 21, etc. — Les Samaritains, à cause de leur schisme, sont appelés « un peuple fou » dans Eccli., L, 28. — C'est aussi dans le sens d'impie que Notre-Seigneur emploie le mot μωρός, *fatuus*, dans le Sermon sur la montagne. Matth., V, 22. Traiter son prochain de « fou », dans cette acception irreligieuse du mot, est une injure plus grave que *raca*, « vide, sans valeur, » parce que le « fou » méprise Dieu et néglige son salut. Voir FOLIE et RACA.

F. VIGOUROUX.

FOUDRE. Voir TONNERRE.

FOUET (hébreu : *šôṭ, šôṭit, 'aqrâb;* Septante : μάστιξ; Vulgate : *flagellum, flagrum*), instrument ordinairement composé d'un bâton portant à son extrémité une matière flexible, lanière, corde, etc., dont on se sert pour exciter



683. — Denier restitué de Trajan. — Tête de la déesse Rome, à droite; dessous * ROMA. (en monogramme.) — ℞. T. DEI.DI. Le préteur T. Didius frappant à coups de fouets un esclave armé.

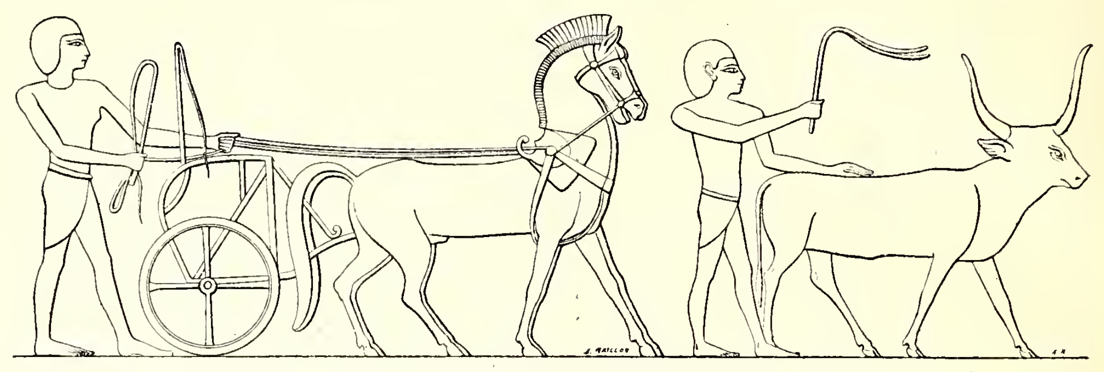
les animaux à la marche ou au travail, pour châtier l'homme, etc. (fig. 683).

1° *Fouet pour les animaux.* — On l'emploie pour mener le cheval. Prov., XXVI, 3. Voir fig. 684 et t. I, fig. 582, col. 1882; t. II, fig. 481, col. 1308; fig. 193, col. 565, le fouet servant à exciter le cheval. On s'en sert également pour conduire les bœufs, fig. 684 et t. I, fig. 71, 72, col. 325; t. II, fig. 214, col. 604; les chèvres, t. II, fig. 263, col. 693, et les brebis, t. I, fig. 613, col. 1914. — Dans sa prophétie contre Ninive, Nahum, III, 2, entend le bruit du fouet (fig. 685), des roues, des chevaux et des chars ennemis qui accourent contre la ville coupable.

2° *Fouet pour les hommes.* — Roboam déclare aux Israélites que, si son père les a frappés avec des fouets, *šôṭim*, lui les frappera avec des *'aqrabbim*. III Reg., XII, 11, 14; II Par., X, 11, 14. Le mot *'aqrâb* est le nom du scorpion. On admet que les *'aqrabbim* ne sont pas des scorpions proprement dits, pris d'ailleurs au figuré, mais des fouets terminés par des pointes qui ressemblent à des queues de scorpions. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 791; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1062.

Les versions traduisent littéralement par σκορπίος, *scorpio*. Saint Isidore, *Étymol.*, v, 27, n° 18, t. LXXXII, col. 221, dit qu'on donne en latin le nom de *scorpio* à une verge noueuse et épineuse qui produit sur le corps des déchirures. Les auteurs classiques connaissent sous ce nom une espèce de jonc épineux, le *spartium scorpio*. Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 18, 2; Pline, *H. N.*, XXII, 15, 17. Rien dans le texte ne permet de décider si l'auteur sacré entend par *'aqrâb* un fouet d'espèce particulière ou une plante épineuse. C'est en tous cas quelque chose de plus terrible que le simple *šôt*. — Le coup de fouet produit une meurtrissure. Eccli., XXVIII, 21. Cet instrument doit être employé dans l'éducation des enfants. Eccli., XXII, 6; XXIII, 2; XXX, 1. — On frappa avec le fouet les sept frères Machabées, qu'on voulait forcer à transgresser la loi. II Mach., VII, 1. — Notre-Seigneur fit un fouet avec des cordes, qui probablement attachaient les animaux, pour chasser les marchands du Temple. Joa., II, 15. — Lui-même fut flagellé à l'aide du *flagellum* romain. Marc., XV, 15. Le *flagrum* était un fouet de cordes ou de lanières assez grosses, quelquefois armées d'osselets ou de boules de métal. Plaute, *Amph.*, IV, 2, 10; Juvénal, *Sat.*, V, 173. Le *flagellum*, diminutif du *flagrum*, était cependant plus terrible, parce que, formé de lanières plus minces et plus tranchantes, quoique non muni d'osselets ni de plombs, il entrait dans la chair et la déchirait quand on le retirait brusquement. Horace, *Sat.*, I, III, 9, l'appelle « horrible » et déclare qu'on mourait sous ses coups. *Sat.*, I, II, 41. Les évangélistes ne nomment pas le *flagellum*. Saint Marc écrit seulement φραγελλώσας, « l'ayant flagellé, » et c'est dans la Vulgate seule qu'on lit *flagellis cæsum*, « battu avec le *flagellum*. » Comme il s'agit d'un supplice romain, le verbe grec ne fait que traduire le latin *flagello*, qui ne dit pas par lui-même si l'instrument employé est le *flagellum* ou le *flagrum*. On croit cependant qu'il s'agit plutôt du premier. Cf. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. Martin, Paris, 1897, p. 146; Ollivier, *La passion*, Paris, 1891, p. 275; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 504. Voir FLAGELLATION. — Saint Paul fut sur le point d'être soumis au supplice du fouet par le tribun de Jérusalem. Act., XXII, 24.

685. — Fouet assyrien. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 16.


684. — Fouet égyptien. XVIIe Dynastie. El kab. D'après Lepsius. *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 10.

3° *Fouet dans le sens métaphorique.* — En hébreu, comme en grec, *Iliad.*, XII, 37; XIII, 812; Eschyle, *Prometh.*, 682, et en latin, Lucrèce, III, 1032; Juvénal, *Sat.*, XIII, 195, le fouet prend la même acception que le mot « fléau » en français, et désigne une calamité quelconque. Si les Hébreux ne chassent pas les Chananéens de Palestine, ceux-ci deviendront pour eux « un fouet dans leur flanc », un *šôṭit*, mot qui n'apparaît qu'en cet endroit, et que les versions traduisent par ἧλος, « clou, » et *offendiculum*, obstacle, gêne. — Dieu agitera le fouet contre les Assyriens. Is., X, 26. Les Israélites incrédules se flattent en vain d'échapper au fouet du Seigneur. Is., XXVIII, 15, 18; Eccli., XL, 9. — La mauvaise langue est un fouet, un fléau. Job, V, 21; Eccli., XXVI, 9.

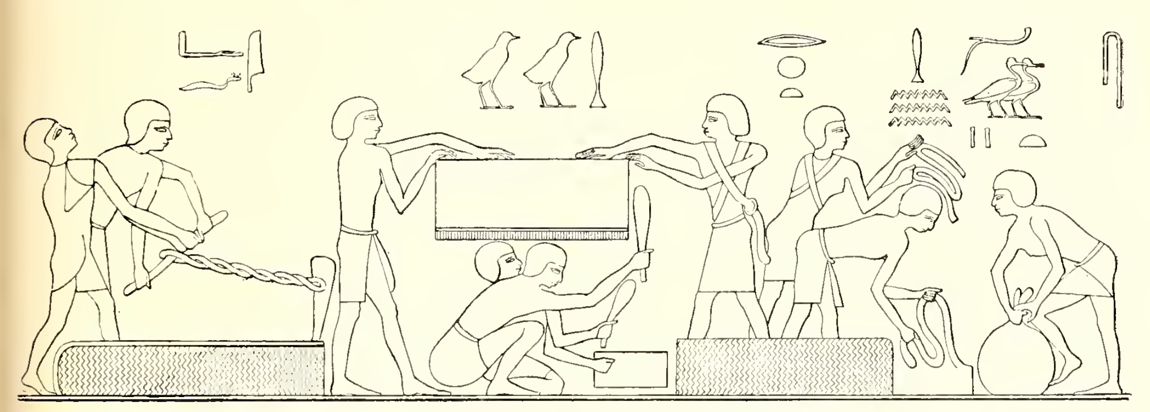
H. LESÊTRE.

FOULLON Jean Érard, jésuite belge, né à Liège le 6 janvier 1609, admis au noviciat le 4 octobre 1625, prêcha pendant quatorze ans à Liège, fut recteur du collège de Tournai et y mourut le 25 octobre 1668, en soignant les pestiférés. Il a laissé : *Commentarii historici et morales perpetui ad primum Machabæorum librum*, in-f°, Liège, 1660; — *ad secundum Machabæorum librum*, 1665. Il est plus connu par son histoire ecclésiastique de Liège.

C. SOMMERVOGEL.

1. FOULON (hébreu : *kôbês* ; Septante, γναφεύς, κναφεύς; Vulgate : *fullo*), ouvrier apprêtant les étoffes neuves ou nettoyant les anciennes. — 1° Les foulons sont nommés plusieurs fois dans la Bible. IV (II) Reg., XVIII, 17; Is. VII, 3; XXXVI, 2; Mal., III, 2; Marc., IX, 2. Nous n'avons pas de renseignements directs sur la façon dont opéraient les foulons chez les Juifs. Il semble que dans la première partie de l'opération ils foulaient les étoffes avec leurs pieds. C'est pourquoi la fontaine, appelée en hébreu *'Ên rôgêl* « la fontaine du foulant (du pied) », est, d'après la tradition rabbinique, la fontaine des foulons. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1019; Synésius, *Ep.* 44, t. LXVI, col. 1370. Ils devaient aussi battre l'étoffe avec des pièces de bois. Eusèbe, *H. E.*, II, 1, t. XX, col. 176. Les mauvaises odeurs que repandaient leurs ateliers, la nécessité où ils étaient d'avoir de grands espaces pour faire sécher leurs étoffes, avaient obligé à les reléguer hors des villes, comme cela se faisait partout. Martial, *Epig.*, VI, 93; Plaute, *Asin.*, V, II, 57. Le Talmud, *Midrash kohel*, XCI, 2, parle d'un atelier de foulon qu'il appelle *bêṭ ḥammišerah*, « la maison de macération. » Il semble que leur travail consistait surtout à nettoyer et à blanchir les vêtements. C'est pourquoi l'Évangile dit des vêtements de Notre-Seigneur, pendant sa transfiguration, qu'ils étaient

d'une telle blancheur qu'il n'est pas de foulon sur terre qui puisse blanchir ainsi. Marc., IX, 2. Les vêtements blancs étaient en usage chez les Juifs pour les fêtes et les cérémonies religieuses. Eccle., IX, 8; Dan., VII, 9; Is., LXIV, 6; Zach., III, 3, 5; II Reg. (Sam.), VI, 14; I Par., XV, 27; Apoc., IV, 4; VI, 11; VII, 9, etc. Il en était de même chez la plupart des peuples anciens. Ovid., *Fast.*, I, 79, etc. Le métier de foulon était exercé par



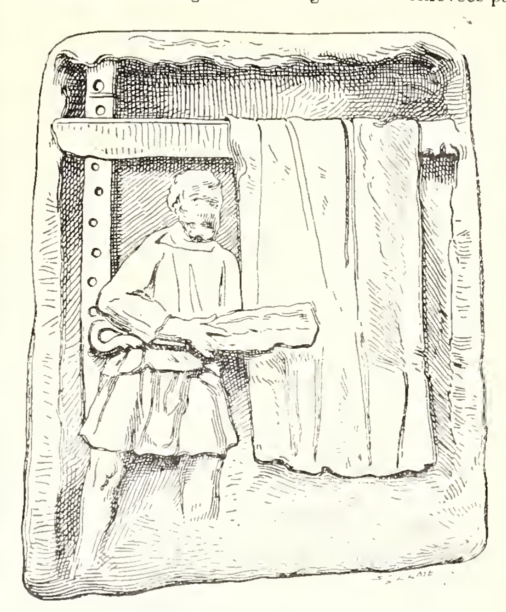
686. — Foulons égyptiens. XIIe dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 126.

d'autres que par ceux qui cardaient la laine et qui lissaient la toile après qu'elle était lavée. Mishna, *Baba Kama*, I, X, 10. En marquant les vêtements qu'ils avaient à nettoyer, les foulons devaient s'abstenir de mélanges défendus par la loi. Levit., XIX, 9; Deut., XXII, 11; *Kilaïm*, IX, 10. On foulait aussi les étoffes de couleurs,

687. — Foulon foulant l'étoffe dans une cuve. Bas-relief du Musée de Sens.

Sabb., XIX, 1; Isaïe, VII, 3; XXXVI, 2, mentionne un champ situé près de Jérusalem, appelé *šedêh kôbês*, « le champ du foulon »; cf. IV (II) Reg., XVIII, 17. La Vulgate traduit le mot hébreu *bôrîṭ* par *herba fullonum*, « herbe des foulons, » parce que ces artisans se servaient de cette plante pour nettoyer les étoffes. Voir BORITH, t. I, col. 1853.

2° Une peinture de Beni-Hassan représente les foulons occupés aux diverses opérations de leur métier. Les uns ont les pieds dans la cuve et sortent le linge, d'autres le tordent, d'autres le battent ou l'étendent (fig. 686). Cf. F. L. Griffith, *Beni-Hassan*, in-4°, Londres, 1893, part. I, tombe n° 3, pl. XXIX; A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, in-8°, Tubingue, p. 301. L'industrie des foulons existait aussi chez les Grecs et chez les Romains. Un passage d'Hippocrate, *Institut.*, IV, I, 15, décrit l'ensemble des opérations qu'ils pratiquaient de son temps. Ce sont les mêmes que celles qui étaient en usage chez les Juifs. Les laines étaient nettoyées avant d'être mises en œuvre. Les souillures contractées durant le filage et le tissage étaient enlevées par



688. — Foulon battant le drap. Autre bas-relief du Musée de Sens.

le lavage. Pour y parvenir on agitait les étoffes et on les foulait aux pieds dans de l'eau à laquelle on mêlait des substances alcalines. Puis on battait les tissus rincés et séchés. On cardait l'étoffe et on la soufrait après l'avoir étendue sur une sorte de cage ovoïde. On frottait les étoffes blanches avec du gypse ou de la pierre ponce.

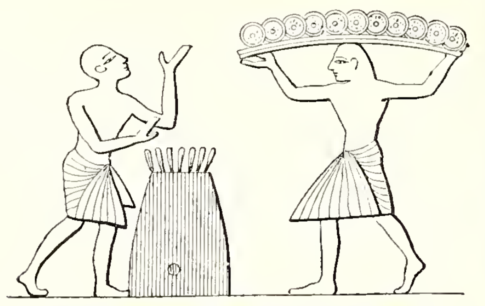
Enfin on les pliait et on les mettait sous presse. La plupart de ces opérations sont représentées sur deux bas-reliefs du Musée de Sens (fig. 687 et 688), et sur les peintures de la maison du foulon à Pompéi. A. Baumeister, *Denkmäler des classischen Altertums*, in-4°, Munich, 1888, p. 2084, fig. 2327-2331. E. Beurlier.

2. FOULON (CHAMP DU), à Jérusalem. Voir Champ 3, col. 529.

3. FOULON (HERBE DU). Voir Borith, t. i, col. 1853.

FOUR (hébreu : *kibšân, kûr, kîr, ṭannûr;* chaldéen : *'aṭṭûn;* Septante : κάμινος, κλίβανος; Vulgate : *fornax, caminus, clibanus*), appareil dans lequel on concentre une chaleur suffisante pour fondre les métaux, calciner la pierre, cuire l'argile et le pain, etc. La Sainte Écriture mentionne plusieurs espèces de fours ou fournaises.

I. *Le four à pain.* — Il porte toujours le nom de *ṭannûr*, κλίβανος. — 1° Le four du boulanger égyptien consistait en un grand vase conique ouvert à la base et au sommet, et posé à terre sur sa base la plus large. On allumait du feu à l'intérieur, et, quand le vase était chaud, on appliquait à l'extérieur les pains tout plats, qui cuisaient ainsi très vite. Une peinture du tombeau de Ramsès III (fig. 689) nous fait comprendre cette manière de procéder. Rosellini, *Monumenti civili*, pl. lxxxvi, 8.



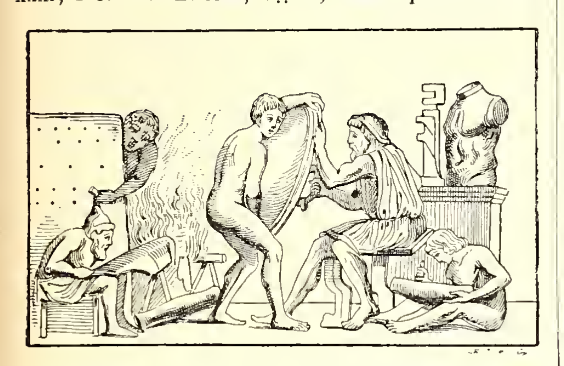
689. — Four égyptien. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners*, t. ii, p. 34.

Cf. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, Leipzig, 1868, p. 332. Dans d'autres fours, après avoir chauffé, on mettait les pains à l'intérieur, par l'orifice d'en haut, sur des plaques de terre cuite, sur des pierres chauffées ou même directement sur les cendres encore brûlantes. On comprend alors la plainte du boulanger : « Le boulanger pétrit, met les pains au feu; tandis que sa tête est dans l'intérieur du four, son fils le tient par les jambes; s'il échappe aux mains de son fils, il tombe dans les flammes. » *Papyrus Anastasi*, n° II, pl. vii. Pendant la deuxième plaie d'Égypte, les grenouilles se répandirent jusque dans les fours et les pétrins, rendant ainsi presque impossibles la fabrication et la cuisson du pain. Exod., viii, 3. — 2° Le four à pain des Hébreux avait la même forme que celui des Égyptiens, avec des dimensions plus ou moins grandes. Ce genre de fours est encore en usage en Palestine et en Arabie. On l'utilise de différentes manières. C'est parfois une simple cruche qu'on chauffe à l'intérieur, et à l'extérieur de laquelle on applique ensuite la pâte dont on fait le pain et les gâteaux généralement très plats. D'autres fois, le four est plus grand et atteint de quatre-vingts centimètres à un mètre de hauteur. Il peut être muni d'un couvercle qui empêche la déperdition de la chaleur. Quand il est bien chauffé, on met la pâte soit sur des cailloux disposés dans le fond, soit sur les parois intérieures du four. Assez ordinairement, on commence par allumer le feu, et c'est seulement quand il est à l'état de brasier ardent qu'on place le four par-dessus. « En Galilée, le four est une cloche de terre cuite, large de quatre-vingts centimètres, haute de quarante, dont le sommet s'ouvre en soulevant un gros tampon d'argile. Il se chauffe par le dehors; la braise et les cendres chaudes qui le recouvrent ne s'éteignent jamais. A l'intérieur est un lit de gravier, sur lequel on dépose le pain en introduisant dans l'ouverture la main entourée d'un linge mouillé. Dans les villages, chaque maison a son four sous une cahute de branchages et de boue. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 264. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 192-195; Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772, t. i, p. 74; Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec l'ancienne*, Paris, 1865, p. 211. — Les Hébreux chauffaient le four avec du bois, Is., xliv, 15; des bouses d'animaux, Ezech., iv, 15, et des herbes desséchées. Matth., vi, 30; Luc., xii, 28. — Jérémie dit que, par l'ardeur de la faim, la peau « est brûlante comme un four », Lam., v, 10, c'est-à-dire comme cette surface extérieure du four sur laquelle on appliquait le pain à cuire. Osée, vii, 4, 6, 7, compare les impies d'Israël à un four que chauffe le boulanger : « Il cesse d'attiser le feu depuis qu'il a pétri la pâte jusqu'à ce qu'elle lève... Toute la nuit le boulanger dort, et au matin le four brûle comme un brasier ardent. » Ainsi les méchants ont un cœur dans lequel couve sans cesse le feu des passions prêtes à tout dévorer. Le four servait pour cuire le pain et les gâteaux. Lev., ii, 4; vii, 9. Aussi, quand le four, *ṭannûr*, et le foyer, *kîrayîm*, étaient souillés par le contact d'un animal mort, il fallait les détruire l'un et l'autre. Lev., xi, 35. Chaque famille possédait son four. Pour faire comprendre ce que le peuple aura à souffrir de la famine, en punition de son infidélité, Moïse prédit que « dix femmes cuiront leur pain dans un seul four », Lev., xxvi, 26, le pain étant si rare qu'un seul four suffira pour dix familles. — Isaïe, xxxi, 9, dit que Jéhovah « a son feu dans Sion et son *ṭannûr* dans Jérusalem », pour signifier qu'il est là chez lui, dans sa demeure particulière, et qu'il saura la défendre contre l'Assyrien.

II. *Le four à chaux.* — C'est une construction cylindrique ou conique, ouverte par le haut, dans laquelle on entasse du combustible et de la pierre calcaire. Celle-ci, sous l'action de la chaleur, donne de la chaux qui servira à faire des enduits, à cimenter des matériaux, etc. Voir col. 642. Isaïe, xxxiii, 12, dit que les peuples ennemis seront comme des « fournaises de chaux », c'est-à-dire consumés par la colère divine semblable au feu du four à chaux. — Les auteurs sacrés prennent plusieurs fois comme terme de comparaison le feu des grandes fournaises, sans qu'on puisse déterminer s'ils ont en vue le four à chaux ou les fours à métaux et à briques. Dans l'un et l'autre cas, la signification est la même. Ils comparent donc au feu et à la fumée qui s'échappent de la fournaise le feu céleste qui apparut entre les victimes offertes par Abraham, Gen., xv, 17; les flammes qui s'élevèrent au-dessus des villes maudites, Gen., xix, 28; les nuées ardentes qui couvrirent le Sinaï, Exod., xix, 18; la vengeance divine qui doit consumer les méchants, Ps. xx (xxi), 10; Mal., iv, 1; le lieu du supplice éternel, Matth., xiii, 42, et le puits de l'abîme. Apoc., ix, 2.

III. *Le four à métaux.* — On y réduit par la chaleur les oxydes métalliques pour en dégager le métal, ou l'on y fond le métal précieux afin de l'épurer. Quand l'opération se fait en petit, on se sert du creuset. Voir Creuset, col. 1117. — 1° Dans le four, on opère sur de plus grandes quantités. On fond l'or et l'argent. Prov., xvii, 3; xxvii, 21; Sap., iii, 6; Ezech., xxii, 18, 20, 22. On prépare le bronze, Apoc., i, 15, et le fer. Ezech., xxii, 18. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxxviii, 29, dit du forgeron : « Assis près de son enclume, il examine le fer qu'il

travaille; la vapeur du feu lui brûle les chairs, et il tient bon contre la chaleur du four. » (Fig. 690.) Le papyrus Sallier, nº II, pl. IV, représente aussi « l'ouvrier en métal à ses travaux, à la gueule du four de sa forge. » Voir FORGERON, col. 2312. Les Hébreux eurent à se servir des fours à métaux (fig. 691), dès leur séjour au désert, pour la fabrication du veau d'or, Exod., XXXII, 4, et des objets de métal destinés au service du Tabernacle. Exod., XXXI, 4-9. — 2º Le four, *'aṭṭûn,* dans lequel Nabuchodonosor fait jeter les trois jeunes Hébreux, Dan., III, 21, est probablement un four à métaux. « Un bas-relief en bronze d'une des portes du palais de Balawat représente un de ces *'aṭṭûn* orientaux (fig. 692). Il paraît de forme rectangulaire et comme partagé en deux étages, à chacun desquels on remarque trois ouvertures, en forme de portes ou de fenêtres, les unes rectilignes, les autres cintrées. Des flammes s'échappent avec violence de plusieurs d'entre elles. Les têtes d'une dizaine de suppliciés sont figurées au-dessus et aux côtés de la fournaise. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. IV, p. 328. Cependant, comme le texte ne précise pas, il se pourrait aussi que le four en question fût un four à chaux ou à briques. — 3º Pour marquer la dureté de la servitude d'Égypte, les écrivains sacrés appellent ce pays la « fournaise de fer ». Deut., IV, 20; III Reg., VIII, 51; Jer., XI, 4. Le four dans lequel on réduit le minerai de fer est tellement ardent, qu'on ne peut rester dans son voisinage sans souffrir beaucoup. Le souvenir de l'Égyptien si implacable pour eux devait remplir d'effroi les Hébreux.

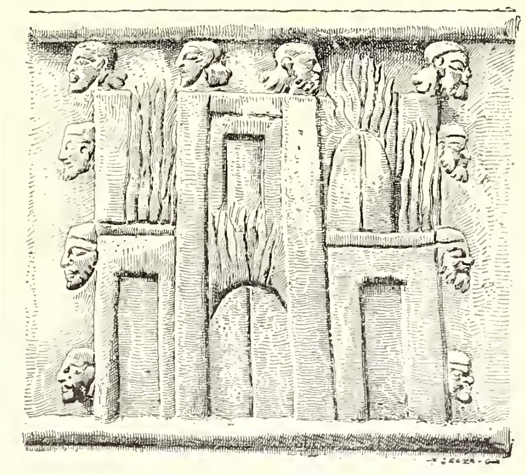


690. — Fournaise de forge. — Au milieu, Vulcain achève le bouclier de Mars. A gauche, le souffleur de la fournaise cherche à enlever sa coiffure, pour le taquiner, à un ouvrier qui travaille à une pièce de l'armure. La forme de cette coiffure indique un ouvrier juif ou phénicien. La fournaise devait avoir environ 1m50 de haut et 0m75 de large. D'après Beck *Geschichte des Eisens,* t. I, 1884, pl. 74, p. 461.



691. — Petit fourneau égyptien. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 235.

IV. *Le four à briques.* — 1º En Égypte et en Chaldée, on employait souvent les briques crues et seulement séchées au soleil. D'autres fois, on les faisait cuire dans des fours. Voir BRIQUE, t. I, col. 1930-1932. Le four à briques se composait de quatre murs de briques crues élevées en carré, avec une ouverture au bas d'un des côtés pour introduire le combustible. — La sixième plaie d'Égypte consista en ulcères que Moïse et Aaron répandirent sur les Égyptiens en jetant vers le ciel « de la cendre de fournaise », Exod., IX, 8, 10, c'est-à-dire de la cendre prise dans un four, soit à chaux, soit à métaux, soit à briques. — 2º Dans trois passages de la Sainte Écriture, il est question d'un appareil appelé *malbên,* dans lequel on a cru reconnaître un « four à briques ». Un examen plus attentif de ces textes a fait penser récemment à plusieurs exégètes que le *malbên* serait bien plutôt un « moule à briques ». Le mot vient de *lebênâh,* « brique, » et ne désigne pas plus nécessairement un four qu'un moule à briques. — 1. Le premier passage, II Reg., XII, 31, raconte que David prit la ville de Rabbath, et qu'ensuite il fit sortir les Ammonites de leurs villes et « les plaça sous des scies, des roues de fer, des haches de fer, et les fit passer par des fours à briques ». On en conclut que David fit déchiqueter en morceaux ou brûler vifs les habitants de toutes les villes des Ammonites, et l'on explique cette cruauté en disant que tel était alors le droit de guerre et que les ennemis en avaient bien mérité l'application. Voir t. I, col. 497; t. II, col. 1316. Mais



692. — Fournaise assyrienne. Portes de Balawat. D'après *The Bronze Ornaments of the Palace Gates of Balawat.*

le texte hébreu peut se traduire plus littéralement : « Il les plaça sur (ב) les scies, et sur (ב) les haches de fer, et sur (ב) les instruments de fer, et il les fit passer aux (ב) *malbên.* » En hébreu, la préposition ב ne veut pas dire « sous », mais « à, vers, sur ». Le texte, ainsi expliqué, signifie que David a simplement assujetti les Ammonites à la corvée, en faisant d'eux des scieurs de pierre, comme ceux qu'il avait fait venir de Tyr, II Reg., V, 11, des ouvriers maniant la hache ou appliqués à la fabrication des briques. Le texte serait encore plus clair si, en supposant le changement fautif d'un ד en un ר, on lisait *hé'ĕbid,* « il fit travailler » au *malbên,* au lieu de *hé'ĕbir,* « il fit passer. » Ces sortes de corvées étaient habituellement imposées par les Hébreux aux peuples vaincus. Voir col. 1031. Quant au mot *malbên,* les Septante le traduisent par πλινθίον, « petite brique, » et la Vulgate par *typus laterum,* qui veut dire « figure » ou « moule de briques ». — 2. Le Seigneur dit à Jérémie, XLIII, 9 : « Prends de grandes pierres et cache-les, en présence des Juifs, dans l'argile du *malbên.* » Les Septante ne traduisent pas ce mot. Symmaque le rend par κρύφιον, « cachette, » et la Vulgate par *crypta,* « souterrain. »

L'argile du *malbên* n'est autre chose que la masse d'argile délayée et pétrie dont l'ouvrier prenait une certaine quantité pour remplir le moule à briques. Sur cette opération et sur le moule, voir t. I, col. 1932. Sur le registre supérieur de la planche coloriée, on aperçoit deux esclaves qui prennent à deux tas d'argile, et deux autres qui ont le moule en main. — 3. Dans Nahum, III, 14, l'approche des ennemis est annoncée, et Ninive est invitée à réparer ses fortifications : « Entre dans la boue, foule l'argile, rétablis le *malbên,* » Septante : πλίνθος, « la brique ; » Vulgate : *subigens tene laterem,* « baisse-toi pour prendre la brique. » — Comme on le voit, dans aucun de ces trois passages les versions n'ont fait du *malbên* un four à briques. Le *malbên* est le premier instrument dont on se sert après avoir pétri le tas d'argile, par conséquent le moule dont on ne se passait jamais, tandis que très souvent l'on se dispensait de cuire la brique dans un four. Cf. A. Condamin, *Notes critiques,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1898, p. 253-258.

V. *Le four à poterie.* — Les vases d'argile ne pouvaient servir qu'après avoir passé par le four. Voir POTIER. « Le four éprouve les vases du potier. » Eccli., XXVII, 6. C'est seulement quand ils sortent du four qu'on peut juger de la forme, de la beauté, de la solidité des vases. Aussi, quand le potier a tourné son vase et l'a bien verni, « il ne songe qu'à nettoyer son four, » Eccli., XXXVIII, 34, pour empêcher les restes de charbon ou les débris de terre cuite de déformer son œuvre.

H. LESÊTRE.

FOURBE (hébreu : *kîlay* et *kêlay*, de *nâkal,* « agir frauduleusement; » *'iqqêš*, de *'âqaš,* « contourner; » Septante : δόλιος, πονηρός, σκολιός, στρεβλός; Vulgate : *dolosus, fraudulentus*), celui qui use de fourberie dans ses rapports avec le prochain. — Le fourbe est comparé à un rasoir effilé. Ps. LI, 4. Moïse reproche à son peuple d'être devenu fourbe par sa faute. Deut., XXXII, 5. Malheur au fourbe, Eccli., II, 14; il sera perdu. Ps. LIV, 24. Car Dieu le déteste, Ps. V, 7, le maudit, Mal., I, 14, l'exclut de son royaume, Is., XXXII, 5, 7, et se conduit en fourbe avec lui, c'est-à-dire le traite comme lui-même traite Dieu et le prochain. Ps. XVII, 27. — Il faut donc s'écarter de lui, Eccli., I, 36, et demander à Dieu d'en être délivré. Ps. XLII, 1. — Saint Jacques, I, 8; IV, 8, appelle le fourbe δίψυχος, *duplex animo*, et l'engage à se corriger. — La « langue fourbe » désigne le fourbe lui-même. Ps. XI, 3; CXIX, 2, etc. H. LESÊTRE.

FOURBERIE (hébreu : *ḥălaqlâq*, de *ḥâlaq,* « diviser, » Dan., XI, 21, 34; *nékél*, de *nâkal,* « agir frauduleusement, » Num., XXV, 18; *'armâh*, de *'âram,* « être rusé, » Exod., XXI, 4; Jos., IX, 4; *remiyyâh* et *mirmâh,* de *râmâh,* « tromper; » *tarmîṭ* et *tarmûṭ ;* Septante : ὀλίσθημα, δολιότης, δόλος, ψεῦδος, ῥᾳδιουργία; Vulgate : *dolus, fallacia, fraudulentia*), disposition à tromper le prochain en abusant de sa confiance. La fourberie diffère de la fraude, qui trompe pour réaliser un gain illicite, et de la ruse, qui cherche à tromper quelqu'un dont le devoir est de se tenir sur la défiance, par exemple un ennemi. Voir FRAUDE et RUSE. La fourberie s'exerce contre tous, même contre les amis. — 1° Les auteurs sacrés constatent la fourberie dans la conduite des fils de Jacob vis-à-vis de Sichem et de Hémor, Gen., XXXIV, 13; chez les Madianites à l'égard des Israélites, Num., XXV, 18; chez les Gabaonites qui trompent Josué pour avoir la vie sauve, Jos., IX, 4; chez les méchants en général, Ps. X, 7; XXXVII, 17; Prov., XII, 5, 17, 20; XIV, 8; XXVI, 24; Eccli., I, 40; XIX, 23; Marc., VII, 22; chez les puissants et les faux prophètes de Jérusalem, Ps. LIV, 12; Mich., VI, 12; Jer., VIII, 5; XIV, 14; XXIII, 26; chez les pharisiens, Luc., XX, 23; chez le mage Élymas, Act., XIII, 10, etc. — 2° La fourberie mérite la mort quand on s'en sert pour faire périr son semblable. Exod., XXI, 14. Elle est maudite de Dieu, Ps. CXVIII, 118, incompatible avec la sagesse, Eccli., XV, 17, et une cause de ruine pour les grands. Eccli., X, 8. — 3° Heureux celui qui est étranger à la fourberie. Ps. XXXI, 2; CXIX, 2, 3. Elle est ignorée du juste, Ps. XXIII, 4; XXXI, 2; de Nathanaël, Joa., I, 47; de Jésus-Christ. I Petr., II, 22. — 4° Dieu ne la souffrira pas dans son peuple régénéré. Soph., III, 13. Le chrétien doit donc s'en défaire avec soin. I Petr., II, 1, 2.

H. LESÊTRE.

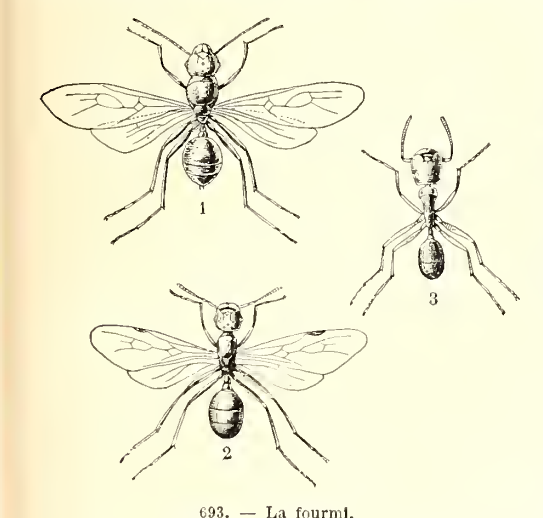
FOURCHETTE POUR LE SACRIFICE (hébreu, *mazelêg;* Septante : κρεάγρα; Vulgate : *fuscinula*), instrument à plusieurs dents, destiné à piquer les morceaux de la chair des animaux offerts en sacrifice. La fourchette est nommée plusieurs fois parmi les instruments dont se servaient les prêtres dans les sacrifices. Dieu ordonna de fabriquer des fourchettes d'airain pour servir aux sacrifices offerts sur l'autel des holocaustes. Exod., XXVII, 3; XXVIII, 3. David donna à Salomon le modèle de celles qui devaient servir au Temple de Jérusalem. I Par., XVIII, 17; II Par., IV, 16. Parmi les abus que commettaient les fils du grand prêtre Héli, la Sainte Écriture signale le suivant. Quand on offrait un sacrifice, leur serviteur venait avec une fourchette à trois dents, qu'il tenait à la main; il piquait dans la chaudière ou dans la marmite, et tout ce que la fourchette amenait, le prêtre le prenait pour lui. I Reg. (Sam.), II, 13, 14. Dans III (I) Reg., VII, 50, et dans IV (II) Reg., XII, 13 (hébreu, 14), la Vulgate traduit par *fuscinulæ* le mot hébreu *mezammeroṭ,* que les Septante rendent par ἧλοι, « clous ». Les monuments égyptiens et assyriens ne nous donnent aucun renseignement sur cet instrument. Nous savons, au contraire, qu'il était usité chez les Grecs. Eustathe, *In Iliad.,* I, 463, p. 145, 40, nous apprend que les Grecs se servaient de fourchettes à trois dents, et que celles des Cyméens éoliens en avaient cinq. Un vase du Musée de Berlin représente Médée rajeunissant par la cuisson, en présence d'une fille de Pélée, un bélier haché en morceaux. Médée tient de la main gauche une fourchette à cinq dents. Furtwængler, *Beschreibung der Berliner Vasensammlung,* p. 510, n° 2188. Homère, *Iliad.,* I, 463; *Odys.,* III, 460, appelle cette fourchette πεμπώβολον. On a trouvé un grand nombre de ces fourchettes dans les fouilles faites dans les nécropoles étrusques. W. Helbig, *L'épopée homérique,* trad. franç., in-8°, Paris, 1894, p. 454-460. Ces fourchettes sont en bronze et à plus de trois dents. Cf. J. Martha, *L'art étrusque,* in-4°, Paris.

Les fourchettes de table n'étaient pas connues des anciens, et l'usage en est relativement récent. Il s'introduisit en Italie vers la fin du XV[e] siècle, et passa de là en France au XVI[e]. J. Beckmann, *History of Inventions,* trad. W. Johnston, 4[e] édit., 2 in-12, Londres, 1846, t. II, p. 411-412. E. BEURLIER.

FOURMI (hébreu : *nemâlâh*, et collectivement *nemâlîm ;* Septante : μύρμηξ; Vulgate : *formica*).

I. HISTOIRE NATURELLE. — La fourmi est un insecte hyménoptère, ayant la tête triangulaire, le corps svelte porté sur de longues jambes, l'abdomen ovulaire et réuni au thorax par un pédoncule fort court. La tête est munie de fortes mandibules, qui servent à la fois d'armes et d'outils, et d'antennes coudées après le premier article. Les yeux sont gros et saillants chez les mâles, plus faibles chez les autres. Les pattes sont au nombre de six, les deux postérieures plus longues que celles de devant. Les fourmis se divisent en mâles, femelles et neutres. Les mâles et les femelles sont pourvus de quatre ailes assez grandes, mais inégales et veinées. Les neutres, plus trapues et plus petites que les mâles et surtout que les femelles, sont des ouvrières (fig. 693). Les fourmis vivent en sociétés très nombreuses et remarquablement ordonnées. Aux ouvrières incombe tout le travail nécessaire à la vie de la société : construction du nid, soin des larves, recherche des approvisionnements et enfin stratégie défensive et offensive. — 1° Les nids de fourmis ou fourmilières

varient beaucoup quant à la forme et aux matériaux employés. Ils sont énormes, proportionnellement à la taille de l'insecte. Ils se composent de galeries souterraines, formant de vastes labyrinthes, avec réduits disposés par étages, corridors de toutes sortes, et une excavation plus vaste où se tiennent la plupart des fourmis. La terre enlevée aux galeries est rejetée au dehors et forme, avec les débris apportés de tous les alentours, un monticule qui sert de toit au nid tout entier. Dans ce monticule sont percées des ouvertures pour l'entrée et la sortie. A l'approche de la nuit, les ouvrières barricadent ces issues avec soin, pour ne les dégager que le lendemain matin, sauf les jours où la pluie tombe. — 2° Les larves, une fois pondues, sortent de leur coquille au bout de quinze jours et commencent leur transformation. Aux premiers rayons du soleil, les ouvrières les montent au sommet de la fourmilière pour les réchauffer, les placent ensuite dans des loges peu profondes et les y nourrissent des sucs qu'elles ont recueillis. Au bout



693. — La fourmi.
1. Fourmi mâle. — 2. Fourmi femelle. — 3. Fourmi ouvrière.

d'un certain temps, les larves se filent une coque soyeuse, dans laquelle elles passent à l'état de nymphes. Quand leur transformation est terminée, les ouvrières percent la coque, en débarrassent les jeunes fourmis, et nourrissent celles-ci jusqu'à ce qu'elles soient capables de sortir. — 3° La nourriture des fourmis se compose de viande fraîche ou corrompue, d'insectes dont elles réussissent à se saisir et de toutes les matières sucrées qu'elles peuvent rencontrer soit dans les végétaux, soit chez les animaux. Elles s'emparent même des pucerons, insectes de la famille des aphidiens, qui se nourrissent de la sève des végétaux et sécrètent un suc particulier dans une poche de leur abdomen. Elles les gardent soigneusement, comme un troupeau qu'elles vont traire de temps à autre. Elles mettent également à contribution la cochenille et un petit coléoptère appelé clavigère. Les fourmis savent du reste déployer mille industries pour amener au nid les proies qu'elles ont trouvées. Les chemins qu'elles tracent à travers la campagne vont parfois très loin. On y voit les fourmis s'y hâter à l'aller et au retour, s'avertir les unes les autres à l'aide de leurs antennes, rapporter avec un courage étonnant des fardeaux très lourds ou très embarrassants, et s'entr'aider mutuellement. Tout d'ailleurs se passe avec le plus grand ordre. L'une d'entre elles est-elle blessée, fatiguée par sa charge, les autres accourent pour la panser, la soulager, et au besoin la transporter à la fourmilière. Les mâles et les femelles sont cantonnés dans le nid et nourris libéralement par les ouvrières. Vers la fin de l'été, les fourmis pourvues d'ailes s'envolent dans les airs pour la fécondation; puis les mâles périssent, les femelles reviennent à la fourmilière, où on leur coupe les ailes, et où elles sont surveillées, étroitement gardées et entourées des soins les plus délicats jusqu'à l'époque de la ponte. Au moindre danger, les ouvrières les saisissent et les transportent en lieu sûr. — 4° Les fourmis ont beaucoup d'ennemis. A la première alerte, elles s'avertissent mutuellement, se rassemblent contre l'agresseur, cherchent à le mettre en fuite et s'efforcent au moins de sauver les larves, espoir de la colonie. Parfois l'attaque vient des habitantes d'une autre fourmilière; les nymphes et les larves d'ouvrières sont l'enjeu de la bataille. Si la tribu agressive est la plus forte, elle les ravit et les emporte dans sa propre fourmilière, où les captives, même d'une espèce différente, s'accommodent aisément de leur sort et travaillent ensuite pour le compte de la colonie victorieuse. Les naturalistes qui ont observé les mœurs des fourmis relatent mille traits surprenants, qui tendent à montrer l'ingéniosité, l'activité, le courage, l'instinct merveilleux de ces petits insectes et l'étroite union qui règne entre les membres d'une même fourmilière. La fourmi du genre *Atta* se trouve abondamment en Palestine. On y rencontre aussi le genre *Formica,* qui n'a pas d'aiguillon, et le genre *Myrmica,* avec aiguillon. La fourmi *formica* est bien connue dans nos contrées. La myrmice creuse ses galeries de préférence dans les vieux arbres et cause des piqûres assez vives. On compte en Palestine plus d'une douzaine d'espèces de fourmis, de mœurs, de couleur et de taille différentes. Cf. Latreille, *Histoire naturelle des fourmis,* Paris, 1802; P. Huber, *Histoire des mœurs des fourmis,* 1810; Lespès, *Les fourmis,* dans la *Revue des cours scientifiques,* Paris, 1866, p. 257-265.

II. Les fourmis d'après la Bible. — 1° Au livre des Proverbes, xxx, 24, 25, il est dit :

> Il y a sur terre quatre petits êtres,
> Mais qui sont sages entre tous :
> Les fourmis, peuple faible,
> Préparent leur nourriture en été.

Les trois autres animaux pourvus de sagesse sont les lapins, les sauterelles et les lézards. La sagesse à un degré peu commun est donc attribuée aux fourmis. Tout ce que nous avons dit de leurs mœurs justifie cet éloge. La grandeur de leurs entreprises paraît plus saillante encore quand on la compare à leur petitesse et à leur faiblesse. Le Sage donne comme exemple de la sagesse, chez les fourmis, le soin qu'elles ont de ramasser leurs provisions durant l'été. — 2° L'éloge de la fourmi est plus circonstancié dans cet autre passage des Proverbes, vi, 6-8 :

> Va à la fourmi, paresseux,
> Observe ses mœurs et deviens sage.
> Elle n'a point de chef,
> Point d'inspecteur ni de maître,
> Mais elle prépare sa nourriture en été
> Et amasse ses aliments pendant la moisson.

La fourmi est représentée comme travaillant sans chefs. Ces insectes, en effet, n'ont d'autre guide que leur instinct. Aucun d'eux n'exerce d'autorité dans la fourmilière. On a même remarqué que, quand une armée de fourmis se met en mouvement pour une expédition, celles qui marchent en tête de la colonne se replient tour à tour sur les derniers rangs, de telle façon que celles qui paraissent diriger la marche ne la dirigent nullement et changent à chaque instant. Dans les deux passages, l'écrivain sacré dit que la fourmi amasse des provisions pendant l'été ou pendant la moisson, ce qui est la même chose. Voir Été, col. 1996. Ces provisions sont destinées naturellement à être consommées pendant l'hiver. Le même fait a été remarqué par d'autres auteurs, qui ont également signalé cette prévoyance de la fourmi. Horace,

Sat., I, I, 35, dit que la fourmi est *haud ignara ac non incauta futuri*, « ni ignorante ni imprévoyante de l'avenir. » Virgile, *Æneid.*, IV, 403, appelle ces insectes *hiemis memores*, « songeant à l'hiver, » et c'est en cette prévision que *ingentem farris acervum populant tectoque reponunt*, « elles pillent un grand tas de froment et le recueillent dans leur nid. » Saint Ambroise, *Hexæmer.*, VI, IV, 16, t. XIV, col. 247, ajoute que « la fourmi toute petite ose entreprendre ce qui dépasse ses forces et, sans être astreinte au travail par aucune sujétion, obéit à une prévoyance spontanée et s'amasse des provisions de vivres ». Saint Jérôme, *Vita Malchi monachi*, 7, t. XXIII, col. 46, décrit les travaux d'une colonie de fourmis en Syrie, qui *venturæ hiemis memores*, « songeant à l'hiver qui va venir, » amassent des grains et les coupent avec leurs mandibules pour les empêcher de germer dans la terre humide de leur nid. Cf. Elien, *De nat. anim.*, II, 25; VI, 43; Plaute, *Trinum.*, II, 4. — La manière dont la Sainte Écriture parle des fourmis a été taxée d'erreur au nom des sciences naturelles. La fourmi est un animal hibernant, en sorte que chez elle la vie est suspendue par un profond engourdissement pendant tout l'hiver. L'insecte n'a donc pas besoin de nourriture durant ce temps, et c'est à tort que l'auteur sacré lui fait un mérite de préparer pendant l'été ses provisions d'hiver. — On pouvait répondre que le Sage parle de la fourmi selon les apparences : elle déploie une grande activité pour apporter à son nid toutes sortes de provisions, comme si elle avait à prendre ses garanties contre l'hiver. C'est cette activité qu'on propose en exemple au paresseux. Mais des observations plus attentives ont permis d'établir que le texte doit être entendu ici littéralement et que l'ignorance est attribuable non pas à l'auteur sacré, mais à ses contradicteurs. On compte cent quatre espèces de fourmis habitant l'Europe. Sur ces cent quatre espèces, il en est trois, l'*Atta barbara*, l'*Atta structor* et le *Pheidole megacephala*, qui font des provisions pour l'hiver. Mais ces espèces ne sont connues que dans la région méditerranéenne et n'existent pas dans les climats plus septentrionaux. En Palestine, les deux espèces les plus communes sont justement l'*Atta barbara*, qui est une fourmi noire, et l'*Atta structor*, une fourmi brune. Ces fourmis sont à la lettre des mangeuses de grains ; n'étant pas hibernantes, elles font des provisions pendant l'été en vue des jours d'hiver où la pluie ou le froid les empêcheront de sortir. On sait que les grains renferment toujours de la fécule d'où provient du glucose dont les fourmis sont si friandes. Le naturaliste Tristram a observé par lui-même les fourmis de Palestine. Il les a vues activement occupées à transporter quantité de grains d'orge dans leurs galeries. Il a trouvé leurs nids pleins de grains mélangés avec de la paille, de l'herbe, des cosses de toute nature. En plein mois de janvier, il a pu constater que les fourmis étaient au travail, parmi les tamaris des bords de la mer Morte, passant et repassant en longues files, et recueillant les pucerons et les exsudations sucrées des végétaux. Ce que le naturaliste anglais a observé, l'auteur sacré le connaissait bien, et les anciens, Horace, Virgile, saint Ambroise, saint Jérôme, etc., qui vivaient dans la région méditerranéenne, l'avaient également constaté. De notre temps, on a trouvé d'autres espèces de fourmis qui amassent des grains pour l'hiver, aux Indes, dans l'Amérique méridionale, etc. On a même eu à déplorer, à Hyères, des ravages considérables exercés par ces sortes de fourmis sur les grains des récoltes. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 319-321, 496-498.

2° Au Psaume LXXVII (LXXVIII), 47, on lit :

> Il a fait périr leurs vignes par la grêle,
> Et leurs sycomores par le *ḥănâmal*.

Comme ce mot hébreu ne se rencontre qu'en cet endroit, le sens en est discuté. Septante : πάχνη; Vulgate : *pruina*; Aquila : κρύει; S. Jérôme : *frigore*; Targum : « des sauterelles; » Symmaque : « des vers, » etc. D'après J. D. Michaëlis et Gesenius, *Thesaurus*, p. 499, *ḥănâmal* aurait le même sens que *nemâlâh* et désignerait les fourmis. Cette étymologie n'est pas acceptable; car, dans tout ce passage du psaume, le parallélisme est très régulier. Le mot *ḥănâmal* désigne donc quelque chose de correspondant à la grêle, ainsi que l'ont pensé les plus anciens traducteurs. D'ailleurs l'histoire ne parle pas de ravages causés par les fourmis pendant les plaies d'Égypte. Frz. Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1874, t. II, p. 46, pense que le mot en question désigne la grêle, comme *bârâd* du vers précédent. H. LESÊTRE.

FOURMONT Étienne, littérateur français, né à Heberlay, près Saint-Denis, le 23 juin 1683, mort à Paris le 18 septembre 1745. Son éducation terminée au collège Mazarin, Étienne Fourmont se donna tout entier à l'étude des langues orientales. Il fut professeur au collège d'Harcourt et précepteur des fils du duc d'Antin. En 1713, il fut reçu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et deux ans plus tard devenait professeur d'arabe au collège de France. Un lettré chinois, Arcadio Hoang, venu à Paris en 1711, avec un missionnaire, lui apprit la langue de son pays, et Étienne Fourmont fut bientôt en mesure de publier des ouvrages sur cette langue presque entièrement inconnue, faisant graver les caractères qui lui étaient nécessaires. En 1721, le roi le chargea de faire faire des poinçons hébreux et d'inspecter tous les caractères orientaux de l'imprimerie royale. Étienne Fourmont publia lui-même, en 1731, le catalogue de ses ouvrages; mais il eut soin d'y faire entrer tous ceux qu'il avait formé le projet d'écrire. Parmi ceux qui ont été imprimés, nous devons mentionner : *Lettres à M*** sur le commentaire du P. Calmet sur la Genèse : où l'on trouvera des dissertations critiques contre les notes de ce bénédictin, des explications nouvelles sur un grand nombre de passages, et la solution de plusieurs difficultés de l'Écriture Sainte. Première lettre sur l'autorité du Pentateuque et l'autorité des rabbins*; *2e lettre sur la manière de prouver la création par la Genèse*, in-12, Paris, 1709; *Mouaacah, ceinture de douleurs, ou Réfutation du livre intitulé : Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures, composées par Rabbi Ismaël ben Abraham*, in-12, Paris, 1723; *Réflexions critiques sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples chaldéens, hébreux, phéniciens, égyptiens, grecs, jusqu'au temps de Cyrus*, 2 in-4°, Paris, 1742, ouvrage plein d'idées bizarres et paradoxales. Étienne Fourmont avait en outre composé une *Critique sacrée*, un *Commentaire sur les Psaumes*, et traduit en latin le *Commentaire d'Aben-Esra sur l'Ecclésiastique*; mais ces divers écrits sont restés manuscrits. Dans les *Mémoires de l'Académie* se rencontrent plusieurs dissertations de cet auteur : *Sur l'art poétique et les vers des anciens Hébreux*, t. IV, p. 467; *Sur l'époque de la ponctuation hébraïque de la Massora, telle qu'elle est aujourd'hui, dont l'auteur jusqu'ici inconnu est désigné par un manuscrit de la Bibliothèque du roi*, t. XIII, p. 491; *Que les Septante n'ont pu faire leur traduction que sur un texte hébreu ponctué*, t. XIV, p. 179; *Sur les manuscrits hébreux ponctués et les anciennes éditions de la Bible*, t. XIX, p. 229. — Voir *Catalogue des ouvrages de M. Fourmont l'aîné*, in-8°, Amsterdam, 1731; Guignes et Deshauterayes, *Abrégé de la vie et des ouvrages de M. Fourmont*, in-4°, Paris, 1746; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 180. B. HEURTEBIZE.

FOURNAISE. Voir FOUR, col. 2336.

FOURNEAUX ou des **FOURS (TOUR DES)** (hébreu : *migdal hat-Tannûrîm*; Septante : πύργος τῶν θανουρίμ; Vulgate : *turris furnorum*), tour de l'enceinte

de Jérusalem, au nord-ouest, entre le Mur large, II Esdr., III, 8, et la porte de la Vallée. II Esdr., III, 13. Elle est mentionnée II Esdr., III, 11. Elle fut réparée du temps de Néhémie par Melchias, fils d'Hérem, et Hasub, fils de Phahat Moab. Elle pouvait tirer son nom de la rue des Boulangers, Jer., XXXVII, 21 (hébreu), qui était probablement dans le voisinage. Voir t. I, BOULANGERS (RUE DES) 2, col. 1893.

FOYER (hébreu : *'âḥ,* Jer., XXXVI, 22, 23; *kiyôr,* Zach., XII, 6; *maheṭâh,* Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 4; Septante : ἐσχάρα, Jer., XXXVI, 22, 23; δάλος, Zach., XII, 6; πυρεῖον, Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3, 4 [23, 24]; Vulgate : *arula,* Jer., XXXVI, 22, 23; *fax,* Zach., XII, 6; *ignium receptacula,* Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3), vase destiné à contenir des charbons allumés. Les Septante, en parlant de l'autel, traduisent par ἐσχάρα, et la Vulgate par *arula,* « foyer, » le mot hébreu *ṭaḥaṭ,* la partie inférieure. Ritsch, *Priscæ latinitatis monumenta epigraphica,* pl. CXI, F, p. 80. Voir AUTEL, t. I, col. 1270, fig. 370; col. 1175, fig. 374; col. 1276, fig. 276 et 377, et HOLOCAUSTE. — Les Hébreux n'avaient pas de cheminées dans les maisons pour se chauffer. Elles étaient inutiles sous un climat sec et généralement doux. Voir CHEMINÉE, col. 650. Quand ils avaient froid, ils se réchauffaient autour d'un brasier établi en plein air ou, quand c'était dans une chambre, placé dans un bassin, comme le *brasero* des Italiens ou des Espagnols. C'est du reste encore aujourd'hui l'usage dans tout l'Orient. Il est question de foyers établis en plein air dans Marc., XIV, 54, 67; Joa., XXI, 9; XVIII, 18, 25. Il n'est parlé qu'une seule fois dans la Bible d'un foyer destiné à chauffer quelqu'un à l'intérieur d'une maison. Le roi Joakim se chauffe ainsi. Jer., XXXVI, 22, 23. On se servait pour les sacrifices de foyers de ce genre. Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3. Zacharie, XII, 6, compare les chefs d'Israël à un foyer placé au milieu du bois. — Les musées renferment des foyers portatifs grecs ou romains qui peuvent donner quelque idée de ceux dont se servaient les Hébreux, car aujourd'hui encore la forme est la même dans les pays où il en est fait usage. *Museo Borbonico,* t. VI, pl. XLV; *Gazette archéologique,* 1876, pl. XVII, p. 52; *Museo Gregoriano,* t. I, pl. XIV; Conze, *Jahrbuch der Kaiserl. deutsch, archäolog. Instit.,* t. V, 1890, p. 118. E. BEURLIER.

FRACTION DU PAIN (κλάσις τοῦ ἄρτου; Vulgate : *fractio panis*). Les pains chez les Juifs étaient faits en forme de galette mince, ronde et plate, de sorte qu'on les rompait avec les doigts, au lieu de les couper avec un instrument tranchant. De là la locution : κλάω τὸν ἄρτον, *frangere panem.* Matth., XIV, 19, etc. Notre-Seigneur, quand il institua le sacrement de l'Eucharistie, « prit du pain, rendit grâces et ἔκλασε, *fregit,* le rompit. » Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24. A cause de cet usage, les termes « fraction du pain » sont employés dans le Nouveau Testament pour désigner le grand sacrement de la loi nouvelle, Luc., XXIV, 35; Act., II, 42, et κλάσαι ἄρτον, *ad frangendum panem,* « rompre le pain, » signifie consacrer le corps et le sang du Sauveur et communier. Act., XX, 7; I Cor., X, 16. Voir CÈNE, col. 416. Cf. J. Felten, *Die Apostelgeschichte,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 94, 374.

FRANCKE Auguste Hermann, littérateur et philanthrope allemand, luthérien, né à Lubeck le 12 mars 1663, mort à Halle le 8 juin 1727. Il étudia dans diverses villes d'Allemagne et se fit recevoir maître ès arts à Leipzig. Après divers voyages, il revint dans cette ville et y fit sur l'Écriture Sainte des conférences qui lui attirèrent de nombreux élèves. Pasteur à Erfurt, il fut accusé de piétisme; obligé de quitter ce poste, il se retira à l'université de Halle, où il professa les langues grecque et orientales. Il devint ministre à Glaucha, dans un faubourg de cette ville, puis à Saint-Ulrich de Halle. Ce fut alors qu'il fonda l'œuvre philanthropique connue sous le nom de Maison des orphelins de Halle. Nous citerons parmi ses nombreux ouvrages: *Manuductio ad lectionem Scripturæ Sacræ,* in-12, Halle, 1693, désigné assez souvent sous le titre : *Commentatio de scopo librorum Veteris ac Novi Testamenti; Observationes biblicæ,* in-12, Halle, 1695: Francke indique les corrections qu'il faudrait apporter à la Bible de Luther; *De emphasibus Sacræ Scripturæ,* in-4°, Halle, 1698; *Christus der Kern heiliger Schrift,* in-12, Halle, 1702; *Prælectiones hermeneuticæ,* in-12, Halle, 1712; *Introductio ad lectionem prophetarum,* in-8°, Halle, 1724. De plus, Francke est l'auteur d'une préface à une édition grecque du Nouveau Testament: *Novum Testamentum græce nunc denuo ad exemplar Oxonii impressum cum præfatione nova Augusti Hermanni Franckii,* in-8°, Francfort, 1697. Après sa mort furent publiés : *Erklärung der Psalmen Davids,* 2 in-4°, Halle, 1730; *Introductio in psalterium generalis et specialis,* in-4°, Halle, 1734. — Voir J. G. Francke, *Leichen-Predigt auf A. H. Francke,* in-f°, Halle, 1727; *Biographie A. H. Francke's, Stifters des Waisenhauses zu Halle,* in-8°, Chemnitz, 1823; Guerike, *Auguste Hermann Francke, eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes,* in-8°, Halle, 1827; Walch, *Bibliotheca theologica,* t. IV, p. 204, 211, 497, 793.

B. HEURTEBIZE.

FRANÇAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. PREMIERS ESSAIS; VERSIONS PARTIELLES. — Quoique les versions françaises de la Bible ne soient pas les plus anciens monuments de notre langue, la Bible est cependant un des premiers livres qu'on ait essayé de traduire en français. Ces essais datent du commencement du XIIe siècle, et ils appartiennent ainsi à l'âge d'or de l'ancienne littérature française. Il n'y en a pas eu à une époque antérieure, et il est démontré que Charlemagne et Louis le Débonnaire n'ont pas ordonné de composer pour leurs sujets une version de la Bible en langue romane. Les glossaires ou vocabulaires bibliques en deux langues, latine et française, qui sont du VIIIe et du IXe siècle, A. Brachet, *Grammaire historique de la langue française,* 12e édit., Introduction, p. 33-34, ne démontrent pas, comme on l'a prétendu, l'existence antécédente d'une version. Ils prouvent plutôt le contraire, puisqu'ils devaient servir à des lecteurs de la Vulgate latine, qui avaient besoin de ce secours pour comprendre certains mots difficiles. Or un vocabulaire de cette sorte leur eût été inutile, s'ils avaient eu à leur disposition une version de la Bible. E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française,* dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne,* Strasbourg, t. II, 1851, p. 5-21. — Nous ne parlerons que des essais de traduction biblique du XIIe siècle qui ont été faits en prose, et encore en langue d'oïl seulement. Pour les versions rimées, voir J. Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge,* in-8°, Paris, 1884, et pour les traductions en langue d'oc, voir PROVENÇALES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

1° *Le Psautier normand.* — Il existe une double traduction des Psaumes faite dans le dialecte normand aux environs de l'an 1100. Ces deux versions ne dérivent pas directement du texte hébreu ou du grec des Septante; elles ont été faites sur deux textes latins du Psautier. La plus ancienne correspond au *Psalterium hebraicum* de saint Jérôme. Elle ne se trouve que dans deux manuscrits. Le premier, le seul complet, est à la bibliothèque de *Trinity College,* à Cambridge, et a été transcrit à l'abbaye de *Christ Church,* à Cantorbéry, vers 1120, par le moine Eadwin. Le second est à la Bibliothèque Nationale, à Paris, fonds latin, n° 8846. A en juger d'après l'écriture, il date du commencement du XIIIe siècle; il ne contient que les Psaumes I-XCVIII, 6 (Vulgate). Ces deux

manuscrits n'ont pas été copiés l'un sur l'autre. Leur original commun était un Psautier triple, dont on avait glosé en français le *Psalterium hebraicum*. Des comparaisons critiques ont permis à M. Samuel Berger, *La Bible française au moyen âge,* in-8°, Paris, 1884, p. 5-7, de déterminer la famille de ce texte latin. Il ressemble à celui qu'a édité Martianay, *Opera S. Hieronymi, Prolegomena, Patr. lat.,* t. XXVIII, col. 90-102, et il contient des scolies provenant d'un chrétien instruit dans la langue hébraïque et contemporain de Raban Maur, *ibid.,* col. 1127-1128, et introduites dans trois manuscrits de la recension de Théodulfe. On peut penser que cet original latin est le produit d'une correction du Psautier faite en Normandie, peut-être dans l'école de Lanfranc. Le texte français a été édité par F. Michel, *Le livre des Psaumes, ancienne traduction française publiée d'après les manuscrits de Cambridge et de Paris,* dans les *Documents inédits sur l'histoire de France,* in-4°, Paris, 1876. Voici comme spécimen le verset Ier du Psaume Ier : « Beoneuret li heom ki ne alat el cunseil de feluns, e en la veie des pécheurs ne stout e en la chaere des escharniseurs ne sist. »

La seconde version française des Psaumes a été faite vers le même temps sur le *Psalterium gallicanum* de saint Jérôme. Les manuscrits qui la contiennent (Psautier de Corbie, B. N. fonds latin, n° 768, du commencement du XIIIe siècle; Psautier de Munich, bibliothèque royale, n° 16, du XIVe siècle; mss. de la bibliothèque Cottonienne, *Nero,* C. IV, de la fin du XIIe ou du commencement du XIIIe siècle, qui provient peut-être de l'abbaye de Shaftesbury; fragment de la même bibliothèque, *Vitellius,* E. IX, de la même époque que le précédent; Psautier *Arundel* 230, au *British Museum,* du XIIe siècle; mss. Harléien 1770, du XIVe siècle, et Harléien 5102; Bible, B. N. fonds français, n° 5; Psautier du duc de Berry, B. N., *fr.* 13091; petit mss. *fr.* 2431; Psautier de Ludlow, *Harl.* 273; Psautier glosé de la Mazarine, et celui qu'accompagne la glose de Pierre Lombard, *fr.* 22892; ms. latin 1670 des nouvelles acquisitions de la Bibliothèque Nationale) se groupent autour du Psautier de Montebourg, conservé à Oxford, dans la bibliothèque Bodléienne, fonds Douce, n° 320, et écrit au plus tard aux environs de l'an 1200. Il a été publié avec les variantes de quelques autres par F. Michel, *Libri Psalmorum versio antiqua gallica e cod. ms. in bibl. Bodleiana asservato,* etc., in-8°, Oxford, 1860. Citons encore comme exemple le verset 1er du Ps. Ier : « Beneurez li huem chi ne alat el conseil des feluns, et en la veie des peccheurs ne stout, et en la chaere de pestilence ne sist. » Cf. J. H. Meister, *Die Flexion im Oxforder Psalter,* in-8°, Halle, 1877; L. Delisle, *Notice sur un Psautier latin-français du XIIe siècle,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. XXXIV, Ire partie, 1891, p. 259-272.

En comparant ces deux traductions françaises du Psautier, M. S. Berger, *op. cit.,* p. 30-34, a conclu que la langue est la même, qu'il n'y a aucune différence de vocabulaire ni de grammaire, et que les exceptions à cette identité de langage sont insignifiantes et ne portent que sur la prononciation et l'orthographe. La langue commune aux deux versions est le dialecte normand, plus récent que celui du *Saint-Alexis* et à peu près contemporain de la *Chanson de Roland.* Cette ressemblance de langage fait présumer à M. Berger que ces deux versions sont l'œuvre du même traducteur. Il est probable aussi que l'unique traducteur travaillait sur un Psautier latin à triple colonne, qui contenait les trois Psautiers *hébraïque, gallican* et *romain* de saint Jérôme. Enfin ce devait être un disciple de Lanfranc, qui vivait dans une abbaye, non pas de Normandie, mais de la Grande-Bretagne, et sans doute non loin de Cantorbéry. Une partie de son œuvre, la traduction du Psautier gallican, a eu une influence considérable; elle est devenue le Psautier français de tout le moyen âge. Elle fut si populaire, que jusqu'au XVIe siècle on ne fit pas de nouvelle version des Psaumes. Les manuscrits glosés, dont nous parlerons plus loin, et le Psautier lorrain lui-même, ne sont que des remaniements de l'ancienne version de l'an 1100.

Tous les Psautiers qui ont été précédemment énumérés contiennent aussi la traduction des cantiques qui font partie des offices de l'Église et qui sont pour la plupart tirés de l'Écriture, à savoir les cantiques d'Isaïe, XII; d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 10-20; d'Anne, I Reg., II; de Moïse, Exod., XV; d'Habacuc, III, 2-19; de Moïse, Deut., XXXII, 1-43; des trois jeunes gens, Dan., III, 57-90; de Zacharie, Luc., I, 68-79; de Marie, Luc., I, 46-55; de Siméon, Luc., II, 29-32, et l'oraison dominicale. Matth., VI, 9-13. La traduction des six premiers cantiques est identique dans les deux séries de manuscrits, sauf pour Isaïe, XII, dont les textes varient en français aussi bien qu'en latin; elle est faite sur la traduction latine de saint Jérôme. Pour les autres cantiques, dont le texte n'existe pas en hébreu, la traduction est la même dans les manuscrits d'Eadwin et de Corbie; le Psautier Cottonien en diffère à tous égards et contient la version d'un mauvais texte latin. Quant au *Notre Père,* il est traduit selon la formule traditionnelle, qui ne correspond exactement ni au texte de saint Matthieu ni au texte de saint Luc. Cette version normande du XIIe siècle était reproduite en Angleterre au XIIIe siècle et en France au XIVe. Les variétés qu'on y remarque sont le fait de la transmission orale de l'oraison dominicale. Cf. G. Peignot, *Quelques recherches sur d'anciennes traductions françaises de l'oraison dominicale,* in-8°, Dijon, 1839, p. 22-31.

2° *L'Apocalypse.* — Cinquante ans après le Psautier, dans la seconde moitié du XIIe siècle, l'Apocalypse fut traduite à son tour dans les États normands et dans le dialecte qu'on y parlait. On la trouve dans un groupe de manuscrits ornés avec soin qui forment famille pour la décoration aussi bien que pour le texte. L'original normand est reproduit dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale *fr.* 403, du commencement du XIIIe siècle qui a appartenu à Charles V, roi de France; il a été publié par P. Mayer en 1900. Cette version a joui au moyen âge d'une grande faveur; elle est reproduite dans quatre-vingts manuscrits et en différents dialectes, en français et en anglo-normand. Malgré ses imperfections, elle a été imprimée bien des fois aux XVe et XVIe siècles, soit à la fin de la Bible historiale, dont il sera question plus loin, soit à part, in-4°, Paris, chez Michel Lenoir, 1502. Deux versions de l'Apocalypse un peu divergentes, celle qui est contenue dans un manuscrit de 1313, *fr.* 13096, et celle du manuscrit *fr.* 1036, du XIIIe siècle, se ramènent facilement à la source normande. La première reproduit à peu près exactement le texte original, et la seconde n'est qu'une paraphrase du même texte faite dans le dialecte de l'Ile-de-France. Un autre texte de l'Apocalypse qui est transcrit dans deux manuscrits, l'un à Cambridge, *Trinity College,* en dialecte anglo-normand assez corrompu, et l'autre à la Bibliothèque Nationale, *fr.* 1768, en dialecte wallon, présente, il est vrai, des divergences évidentes, mais une parenté plus évidente encore avec la version normande, de laquelle dérivent donc toutes les traductions françaises de l'Apocalypse.

3° *Les livres des Rois.* — Au même temps que paraissait la version normande de l'Apocalypse, un homme de goût composait, dans l'Ile-de-France ou la Normandie, une traduction poétique des quatre livres des Rois, qui est un des plus beaux monuments de notre ancienne langue. On n'en a connu d'abord que deux manuscrits. Le plus important, dit des Cordeliers, est à la bibliothèque Mazarine, n° 70, et date du milieu du XIIe siècle. Le texte a été publié par Leroux de Lincy, *Les quatre livres des Rois traduits en français du XIIe siècle,* dans la *Collection des documents inédits sur l'histoire de France,* in-4°, Paris, 1841, p. 1-438. L'autre manuscrit est à la bibliothèque de l'Arsenal, n° 5211, à Paris; il est du milieu

du XIIIe siècle; le texte est en mauvais état et reproduit dans un langage inférieur à celui de l'original. « On en connaît maintenant trois autres copies, à savoir : Arsenal, 5211; Bibl. Nat., *fr.* 6447, et Nouv. acq., *fr.* 1404. Mais le manuscrit de la Mazarine l'emporte sur les trois autres en ancienneté et en correction, et les trois nouvelles copies ne fournissent qu'un nombre infiniment restreint de variantes acceptables. » P. Meyer, *Notice du ms. Bibl. Nat. fr. 6447,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. XXXV, 2e partie, Paris, 1896, p. 457. Cf. *Romania,* t. XVII, p. 126-128. La version est peu littérale, et elle est mélangée de gloses assez nombreuses et assez étendues. On a même cru y distinguer des morceaux de prose rimée. Barbazan, *Fabliaux et contes des poètes français,* 1756, in-18, t. I, p. VII; 3e édit., Méon, 1808, t. III, p. IV. Les rimes ne se rencontrent que dans le récit, jamais dans la traduction des commentaires qui l'accompagnent. Le style est en général des plus élégants et aussi remarquable par la finesse du sentiment qu'il exprime que par la pureté du langage. Leroux de Lincy, *op. cit.,* p. LVII, pensait que cette traduction a été composée dans le dialecte de l'Ile-de-France, tel qu'il se parlait dans la première moitié du XIIe siècle; mais Suchier, dans la *Zeitschrift für romanische Philologie,* t. IV, 1880, p. 568, a affirmé que le langage du traducteur, ou du moins du copiste, était le dialecte anglo-normand. On n'en peut conclure toutefois que ce texte ait été écrit pour la première fois en Angleterre, car les dialectes français et normand avaient alors si peu de différences, qu'il est difficile de les distinguer. Le texte latin traduit semble n'être pas très éloigné, sauf pour la division des chapitres, de la revision d'Alcuin.

4° *Livres Saints traduits en roman par les Vaudois.* — La légende de la Bible complète des Vaudois n'est plus à détruire. Dans la persuasion que Pierre Valdus, le chef de cette secte, avait composé ou fait composer une version française de l'Écriture, « la perle de grand prix, » que les colporteurs vaudois portaient en tous lieux, cachée sous leurs vêtements grossiers, beaucoup de critiques l'ont cherchée longtemps soit dans la grande version anonyme du moyen âge, à laquelle le souvenir des « pauvres de Lyon » avait fait donner le nom de Bible des Pauvres, soit dans les traductions provençales. E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française,* dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne,* t. II, 1851, p. 1-23, a démontré que les preuves d'une version vaudoise, antérieure à l'an 1170, étaient purement imaginaires, et que les premières traces certaines d'une traduction partielle de la Bible faite par les Vaudois remontent au dernier quart du XIIe siècle. Quelques textes peu clairs et en partie incompréhensibles en attestent l'existence. Étienne de Bourbon ou de Belleville rapporte, peu après l'an 1250, dans son livre *De septem donis Spiritus sancti,* dans d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1728, t. I, p. 87 (cf. Lecoy de la Marche, *Anecdotes d'Étienne de Bourbon,* 1877, p. 291-293), que Pierre Valdus avait demandé au prêtre Étienne d'Anse de lui traduire en langue vulgaire les Évangiles, plusieurs livres de la Bible et de nombreuses citations des Saints réunies par titres et qu'ils appelaient Sentences. D'autre part, le frère Walter Map, *De nugis Curialium,* dist. 1, c. XXXI, édit. Th. Wright, 1850, p. 64, raconte avoir vu au concile de Latran, en 1179, des Vaudois présenter à Alexandre III un livre écrit en langue française, dans lequel étaient contenus le texte et la glose du Psautier et d'un grand nombre de livres des deux Testaments. Quelle que soit l'obscurité de ces renseignements, il est clair qu'il n'y est pas question d'une traduction complète de la Bible, ni même du Nouveau Testament, mais seulement de celle de livres isolés, le plus souvent accompagnée d'un commentaire ou d'une glose et faite vraisemblablement dans le dialecte de Lyon. On n'en a pas encore retrouvé de manuscrits.

Deux bulles d'Innocent III, adressées le 12 juillet 1199 à l'évêque et au chapitre de Metz, *Epist.,* l. II, ep. CXLI et CXLII, *Patr. lat.,* t. CCXIV, col. 695-699, nous apprennent que dans cette ville « une multitude nombreuse de laïques et de femmes, entraînée par une sorte de passion pour l'Écriture Sainte, s'est fait traduire en langue française les Évangiles, les Épîtres de saint Paul, le Psautier, les Moralités sur Job et plusieurs autres livres ». Le 9 décembre suivant, le même pape chargeait les abbés de Cîteaux, de Morimond et de la Crête, *Epist.,* l. II, ep. CCXXXV, t. CCXIV, col. 793-795, de s'enquérir de ces traductions bibliques en langue vulgaire, qui étaient en usage à Metz. Dans sa Chronique, *Monumenta Germaniæ, Scriptores,* t. XXIII, p. 878, Albéric des Trois-Fontaines relate que ces trois abbés cisterciens livrèrent aux flammes les exemplaires de ces versions qu'ils trouvèrent entre les mains des Vaudois messins. Néanmoins une partie est parvenue jusqu'à nous. Les « Moralités sur Job », extraites du célèbre commentaire de saint Grégoire le Grand, avaient été publiées par Le Roux de Lincy, *Les quatre livres des Rois,* in-4°, Paris, 1841, p. 439-518, d'après le manuscrit *fr.* 24764, qui provient de Notre-Dame de Paris et qui est des dernières années du XIIe siècle. L'éditeur, *op. cit.,* introduction, p. CXXIII-CXXVIII, avait cru y reconnaître les caractères du dialecte de la Bourgogne; mais P. Meyer, dans la *Revue des sociétés savantes,* 5e série, t. VI, 1874, p. 236, a rapproché la langue du dialecte liégeois. Les Évangiles et les Épîtres de saint Paul n'étaient vraisemblablement pas une traduction des quatre Évangiles et des quatorze Épîtres de l'Apôtre, mais seulement la version des Évangiles et des Épîtres des dimanches et fêtes, accompagnée d'un commentaire étendu. Or un manuscrit de la bibliothèque du cardinal de Rohan, maintenant à l'Arsenal, n° 2083, du commencement du XIIIe siècle et ayant appartenu à la famille messine d'Esch, contient les Évangiles de la quinzaine d'avant Pâques, avec quelques Épîtres du même temps et la paraphrase attribuée à Haimon, moine de Savigny en Normandie. Cet évangéliaire en langue lorraine présente tous les traits de l'orthographe messine dans ses plus anciens monuments; son langage est plus archaïque que celui des chartes ducales. Quant au Psautier, il est certain qu'il est différent du Psautier messin du XIVe siècle; il n'a pas encore été retrouvé au milieu des nombreux Psautiers, glosés et non glosés, de la fin du XIIe siècle.

D'après Gilles d'Orval, *Chronic. episc. Leodens,* l. III, § 43, dans les *Monumenta Germaniæ, Scriptores,* t. XXV, p. 112, et Albéric des Trois-Fontaines, *Chronic., ibid.,* t. XXIII, p. 855, Lambert le Bègue, fondateur de la secte des Béghards, a traduit du latin en roman beaucoup de livres et particulièrement les Vies des Saints et les Actes des Apôtres. Ce renseignement dérive de la Vie, aujourd'hui inconnue, de sainte Odile, qui vivait à Liège dans les premières années du XIIIe siècle. Des versions des Actes des Apôtres que nous possédons, aucune ne paraît avoir été écrite primitivement en dialecte wallon. La traduction de Lambert de Liège serait donc perdue. Sur les versions vaudoises de la Bible composées plus tard dans le dialecte des vallées des Alpes, voir PROVENÇALES (VERSIONS).

5° *Psautiers glosés.* — Le Psautier, nous l'avons dit plus haut, est le premier livre de la Bible qui ait été traduit en français. Bientôt une simple traduction des Psaumes ne suffit plus au peuple chrétien, et on joignit des commentaires au Psautier. M. S. Berger, *La Bible française au moyen âge,* p. 64-79 et 384, a collationné et classé ces Psautiers glosés. Ils appartiennent tous de près ou de loin à la même famille, et ils reproduisent plus ou moins fidèlement le vieux texte *gallican* du Psautier normand. On ne peut donc les distinguer que par la glose qui accompagne la version française. — 1. Un commentaire français des Psaumes, conservé dans trois manuscrits anglais du commencement du XIIIe siècle (biblio-

thèque du chapitre de Durham, A. II, 11, British Museum, 19 C v, et bibliothèque de M. Lecaron de Troussures) et à peu près exactement traduit, ou du moins imité de saint Augustin, emprunte la traduction normande. — 2. Trois autres manuscrits de la même époque, B. N., *fr.* 22892, *fr.* 963 et bibliothèque de M. Lecaron de Troussures, dont le premier est une œuvre française et parisienne, reproduisent le Psautier français, encadré dans la glose de Pierre Lombard, évêque de Paris. Le dialecte est celui de l'Ile-de-France; c'est pourquoi le texte est un peu différent du Psautier de Montebourg. — 3. Le manuscrit 258 de la bibliothèque Mazarine, qui est du commencement du XIVe siècle, contient un texte français qui ressemble beaucoup à celui qu'accompagne le commentaire

LEUUANGILE SELON SAINT MATHIEU

Cy commẽce le nouueau
testament Et premieremẽt
leuuangile nostre seigneur
ihũcrist selon saint mahieu



E liure
de lage
neraciõ
ihũcrist
filz de
dauid
filz de a
braham Abraham engẽdra
ysaac ysaac engendra iacob
Jacob engẽdra iudam ⁊ ses
freres Judas engendra pha
res et zarã de thamar Pha
res engendra esrom Esrom
engendra aram Aram engẽ
dra aminadab Aminadab
engẽdra naason Naason en
gendra salmon Salmon en
gẽdra booz de rab Booz en
gendra obeth de ruth Obeth
engendra iesse Jesse engẽdra
dauid le roy Dauid le roy en
gendra salomon de celle qui
fut femme de vrie ce fut ber
sabee Salomon engẽdra ro
boam Roboam engendra a
biã Abias engẽdra asa Asa
engẽdra iosaphat Josaphat
engendra ioram Joras engẽ
dra osiam Osias engendra
ioatham Joathas engendra
achas Achas engendra eze
chie Ezechie engẽdra manas
ses Manasses engẽdra amõ
Amon engendra iosie Josie
engendra iechonie et ses fre
res en la transmigracion de
babilone Cest adire en icelui
temps que nabugodonosor
mena les enffans disrael en
captiuite en babilone ce fut
au temps que iechonie q̃ fut
appelle ioachĩ fut roy en ihe
rusalẽ Et apres la transmi
gracion de babilone iechonie
engendra salathiel Salathi
el engẽdra zorobabel zoroba
bel engẽdra abiuth Abiuth
engẽdra eliachim Eliachim
engẽdra azor Azor engẽdra
sadoch Sadoch engẽdra achĩ
Achim engẽdra eliud Eliud
engendra eleazar Eleazar en
gendra matham Mathã en

694. — Fac-similé de la première édition de la version française du XIIIe siècle du Nouveau Testament, imprimée à Lyon en 1477, feuillet I, recto (Matth., I, 1-15). Petit in-f°. Bibliothèque Nationale. A 539. Réserve.

de Pierre Lombard. — 4. Le manuscrit *fr.* 1761, qui est de la même époque que le précédent, est le Psautier de Pierre de Paris. Ce traducteur, qui ne peut être l'évêque de Paris, Pierre de Nemours (1208-1219), a fait une paraphrase plutôt qu'une traduction du Psautier. Sa version, qui ressemble par intermittence au texte du manuscrit 258, est mêlée à des extraits peu intéressants de la *glose ordinaire* et *interlinéaire.* — 5. Les derniers manuscrits, qui appartiennent plus ou moins au même groupe, sont le Psautier du duc de Berry (*fr.* 13091) et le manuscrit 2431 du fonds français, qui n'est pas glosé. Leur texte n'est pas meilleur que celui du Psautier de Pierre de Paris.

6° *Recueils de fragments distincts.* — Nous connaissons trois manuscrits de cette sorte : le manuscrit 5211 de l'Arsenal, qui ne paraît pas postérieur au milieu du XIIIe siècle, S. Berger, *La Bible française au moyen âge,* p. 100-108; le manuscrit Nouv. acq. *fr.* 1404 de la Bibliothèque Nationale, qui date de la seconde moitié du XIIIe siècle, H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens,* Berlin, 1888, p. 116-125 et 317-323, et P. Meyer, dans la *Romania,* t. XVII, p. 126-129 et 132-135; le manuscrit *fr.* 6447 de la même bibliothèque, copié entre le XIIIe et le XIVe siècle. P. Meyer, *Notice du ms. Bibl. Nat. fr. 6447,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. XXXV, 2e partie, 1896, p. 435-467. Les textes copiés dans ces trois manuscrits sont inégalement anciens et différent d'origine. La Genèse n'est pas une traduction complète du premier livre du Pentateuque; elle n'en comprend que des extraits tantôt abrégés, tantôt allongés et développés, avec une histoire de Moïse qui est le résumé des quatre autres livres du Pentateuque. On remarque dans la prose des phrases rythmées et souvent des rimes. Grâce à ces indices, M. P. Meyer y a découvert l'emploi successif de deux poèmes aussi différents par l'esprit que par la métrique. Le commencement dérive d'un poème en vers de huit syllabes, dont l'auteur appartient à la race de ces jongleurs qui cherchaient à provoquer le rire et qui, sans crainte de scandaliser leurs auditeurs, développaient en termes à la fois naïfs et grossiers les récits les moins réservés de la Bible. A partir de la naissance de Joseph, on trouve des emprunts faits au poème, en vers alexandrins, d'Herman de Valenciennes, dont le ton est grave et tend à l'édification. Cf. J. Bonnard, *Les traductions en vers français au moyen âge,* Paris, 1884, p. 11-41. Cette traduction de la Genèse présente donc une choquante disparate. La version du livre des Juges a été faite par un chevalier d'un ordre militaire, templier ou hospitalier, sur la demande d'un dignitaire de son ordre, « maistre Richart, » et de « frère Othon ». Elle n'est pas littérale, et en plusieurs endroits elle est plutôt une adaptation qu'une traduction du texte; mais elle est claire et d'un tour bien français. Celle des quatre livres des Rois est le texte publié par Leroux de Lincy, mais déjà un peu déformé et altéré. Les histoires de Judith et d'Esther ne sont pas traduites littéralement, tandis que la traduction de Job est textuelle. Le livre de Tobie est suivi d'extraits des œuvres de Salomon. La version des Machabées, qui se trouve à la suite des livres des Rois dans le manuscrit des Cordeliers, est fort libre; elle semble être, dans une partie du moins, la mise en prose d'une chanson de geste en vers alexandrins. Les exemples de vertu proposés par Mathathias sont longuement paraphrasés d'après les autres parties de l'histoire sainte. Certains passages sont la traduction assez exacte du texte latin de la Vulgate ou l'imitation d'un poème dont l'auteur a fait des emprunts à l'*Histoire des Juifs* de Josèphe. Le langage de cette traduction des Machabées ne paraît pas différer beaucoup de celui de l'Ile-de-France. H. Breymann, *Introduction aux deux livres des Machabées, traduction française du XIIIe siècle.* in-8°, Gœttingue, 1868, pensait y reconnaître le dialecte de Bourgogne et estimait que la version a été composée entre 1230 et 1250. E. Gœrlich, *Die beiden Bücher der Makkabäer. Ein altfranzösische Uebersetzung aus dem 13. Jahrhundert,* dans la *Romanische Bibliothek* de W. Fœrster, in-8°, Halle, 1888, en a édité le texte. L'éditeur pense qu'elle a été faite au XIIe siècle, dans le sud-est du pays où l'on parlait le français, et qu'elle a été copiée au XIIIe par un Anglo-Normand; mais le directeur de la publication, W. Fœrster, qui a changé plusieurs fois d'avis, la tient pour une traduction d'origine vaudoise, qu'un Français du sud-ouest aurait accommodée à son dialecte. Le manuscrit 5211 se termine par la traduction du livre de Ruth. Cette compilation d'éléments très divers n'a pas eu d'influence sur les versions françaises postérieures; mais elle a été en partie traduite en provençal au XVe siècle. S. Berger, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes,* dans la *Romania,* t. XIX, 1890, p. 548-557.

II. La Bible complète du XIIIe siècle. — Jusqu'alors on n'avait vu paraître en France que des traductions isolées et fragmentaires des livres bibliques, et il ne s'était pas produit d'œuvre d'ensemble. Sous le règne de saint Louis, il y eut enfin une Bible française complète, grâce à la centralisation que la royauté avait apportée dans l'administration et l'Université de Paris dans les études. Deux manuscrits seulement contiennent cette version dans son entier. L'un, fragmentaire et mutilé, est le meilleur pour le texte et pour le langage; il a appartenu au président de Thou, et il porte à la Bibliothèque Nationale le n° 899 du fonds français. Comme il ressemble à la grande Bible des Jacobins, B. N., *latin* 16719-16722, on peut dire qu'il a été copié aux environs de 1250, dans l'Université de Paris. L'autre, complet, mais de basse époque, est le manuscrit *français* 6 et 7 de la Bibliothèque Nationale, de la fin du XIVe siècle. Trois ou quatre volumes nous ont conservé la première partie de cette version : le manuscrit 5056 de la bibliothèque de l'Arsenal, de la seconde moitié du XIIIe siècle; le manuscrit Harléien 616, au *British Museum,* qui est le frère jumeau du précédent; la Bible de Norwich, écrite au XIVe siècle, en Angleterre, et gardée à l'*University Library* de Cambridge; enfin le manuscrit de Strasbourg, qui a été détruit par l'incendie de 1870, mais qui avait été heureusement décrit et étudié par E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques,* dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne,* t. IV, 1852, p. 5-26. (Le Psaume CIII de la Vulgate avait été reproduit par Fritz, *Commentatio in Psalmum CIV,* in-8°, Strasbourg, 1821, p. 79-83, et le LXVIIe par Reuss, *Der LXVIII Psalm, ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst,* dans ses *Beiträge zu den theologischen Wissenchaften,* Iéna, 1851, p. 93. Reuss avait pris aussi une copie manuscrite de tout le Psautier.) Les manuscrits qui contiennent le second volume de cette traduction sont très nombreux. Les plus anciens sont le manuscrit 684 de la bibliothèque Mazarine, du XIIIe siècle; le manuscrit *fr.* 398 de la Bibliothèque Nationale, de la même époque; le n° 26 de la Bibliothèque de la reine Christine, au Vatican, du règne de Philippe le Bel; le manuscrit 10516 de Bruxelles, de la fin du XIIIe siècle; le manuscrit de la bibliothèque publique de Rouen, A 211, de la seconde moitié du XIIIe siècle; enfin le manuscrit des Évangiles *fr.* 12581, daté de 1284.

La valeur de cette traduction est inégale dans les différents livres de la Bible; dans plusieurs, le texte français est accompagné de gloses plus ou moins nombreuses. Ainsi la version de la Genèse, qui est claire, brève, exacte et énergique, est suivie d'un commentaire emprunté à la Glose ordinaire et à la Glose interlinéaire. Les autres livres du Pentateuque ne sont pas glosés; mais le livre de Josué l'est, notamment d'après la Glose ordinaire. Le procédé de traduction est le même que dans la Genèse, et bien que les auteurs des gloses ne soient plus nommés, on peut y reconnaître la même main. La version des Juges a des gloses très longues et très nom-

breuses, mais toujours sans les noms des auteurs. Les Rois, les Paralipoménes, Esdras et Néhémie, le second (troisième) livre (apocryphe) d'Esdras, Tobie, Judith et Esther ne sont pas glosés; Job l'est brièvement. Le Psautier est la version gallicane normande du manuscrit de Montebourg; les gloses qui l'accompagnent sont l'œuvre, fort médiocre, du nouveau traducteur. Les livres de Salomon sont suivis de ceux des Machabées. La version des Prophètes, qui n'est pas glosée, est bien faite, et l'histoire de Susanne est particulièrement bien traduite. La traduction des Évangiles, qui est accompagnée de très courtes gloses, est excellente de précision et de brièveté. Celle des Épîtres de saint Paul, qui est brièvement glosée, est généralement d'autant meilleure qu'elle est plus libre. Elle est de valeur trés inégale, et le traducteur n'a pas toujours compris l'original. Dans l'Épître aux Romains, elle est excellente. Les Actes et les Épîtres catholiques sont rendus avec lourdeur. Le traducteur ne cherche pas á comprendre, et il emploie l'équivalent plus ou moins exact du mot latin, sans se demander s'il est à sa place et sans le choisir. L'Apocalyse est textuellement empruntée á l'ancienne version normande, que les copistes ont tellement défigurée, qu'elle est absolument inintelligible.

La Bible du XIIIe siécle est donc une œuvre mêlée et inégale. Certaines parties, d'un fort bon style, proviennent d'un homme de talent; d'autres ont été travaillées par un scribe sans mérite, par un vulgaire *latinier,* selon l'expression de la version elle-même. D'autre part, on remarque entre certains groupes de livres une sorte de parenté; les mots y sont traduits de la même façon. Ainsi on trouve un égal mérite dans la traduction des Prophétes et des Évangiles; les Actes et les Épîtres catholiques sont au-dessous du médiocre. Ces remarques sont des indices de la diversité des traducteurs. Plusieurs manuscrits contiennent deux versions de l'Épître á Tite, qui sont copiées bout á bout. On peut en conclure que l'entrepreneur de la traduction, mécontent de son *latinier,* a fait recommencer la besogne par un meilleur traducteur. Il est probable, en effet, que les traducteurs travaillaient sous une même direction et peut-être dans l'atelier d'un libraire, sur plusieurs manuscrits latins, dont le principal était un exemplaire de la Vulgate éditée au début du XIIIe siècle par les libraires de l'Université de Paris. Voir col. 1022. Cette Université n'a pas pris à cette traduction une part officielle; ses étudiants se sont contentés de recevoir, avant le milieu du XIIIe siécle, la version française exécutée, non par les Fréres-Prêcheurs, voir col. 1468, mais par des libraires attitrés. Si on veut préciser la date de son exécution, on peut dire qu'elle a été faite après 1226, époque de la revision de la Bible latine sur laquelle elle a été opérée, et peut-être avant 1239, puisqu'il n'y est pas question de la sainte Couronne d'épines, transférée à Paris par saint Louis en cette année. La langue employée y est appelée « le françois »; c'est en réalité un très beau français, tel sans doute qu'on le parlait á Paris et dans l'Ile-de-France. — Le Nouveau Testament de cette version est le premier texte français de la Bible qui ait été imprimé. Il le fut à Lyon, par Barthòlomieu Buyer, sous la direction de deux religieux augustins, Julien Macho et Pierre Farget. Les rares exemplaires connus, qui n'ont pas de titre, sont d'éditions différentes, dont la première est rapportée par les bibliographes á l'année 1477 (fig. 694). Elle est informe, sans gravures et sans ponctuation. Elle est la reproduction servile d'un manuscrit contemporain, dont la famille n'est pas déterminée. L'Apocalypse n'a pas de gloses. Cf. E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques,* dans la *Revue de théologie,* t. XIV, Strasbourg, 1857, p. 129-141.

III. LA BIBLE HISTORIALE. — Elle se présente à nous en deux états différents, telle qu'elle sortit des mains de son auteur et telle qu'elle fut complétée par l'insertion de versions textuelles. — 1° La Bible *historiaulx* est la traduction libre de l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, faite par Guyart Desmoulins, chanoine d'Aire en Artois. L'*Hystoire escolâtre* du « Mangeur » était un résumé de toute l'histoire biblique avec quelques synchronismes de l'histoire profane. La phrase originale de la Bible y était librement traduite, et elle était souvent surchargée de notes ou d'explications exégétiques qui faisaient de l'*Historia scolastica* une compilation en elle-même assez indigeste, mais parfaitement appropriée au goût du temps. C'est cette œuvre, introduite dans les écoles, que Guyart entreprit de traduire en français, comme étant plus populaire que la Bible du XIIIe siècle. Il commença son travail au mois de juin 1291, et il l'acheva en février 1294 (ancien style). Le traducteur ne s'était pas proposé de reproduire intégralement les « histoires escolâtres », et s'il a parfois abrégé son modèle, il l'a d'autres fois complété en insérant dans l'histoire la traduction du texte biblique. Il choisit donc, il change et il ajoute. Ainsi entre le quatriéme livre des Rois et l'histoire de Tobie, il a placé « les Paraboles Salemon molt abregies et le commenchement et le fin de Job, qui molt est beaus ». L'histoire de Tobie est suivie d'un résumé de Jérémie; celle d'Esther l'est de diverses histoires dont la première est celle du roi Ochus. Le premier livre des Machabées est une traduction libre de la Vulgate, dans laquelle sont insérées des gloses tirées du Maître en histoires. Le deuxiéme est suivi d'extraits de récits en partie empruntés á Josèphe et inexactement intitulés « Histoire évangélique ». L'Harmonie évangélique n'est pas la simple traduction de l'œuvre de Comestor; Guyart a mêlé aux récits de son modèle la reproduction littérale de certains passages des Évangiles. La traduction des Actes est la version du XIIIe siécle mise en dialecte picard. Elle est suivie de morceaux de l'Ancien et du Nouveau Testament pris dans la même version du XIIIe siècle, et dont le langage est mélangé de français et de picard. Guyart écrivait dans le dialecte de sa province, et sa traduction n'est pas sans une certaine saveur originale et personnelle.

Cette traduction se trouve dans les manuscrits avec ou sans préfaces, parce qu'elle a eu deux éditions. La première, qui n'a pas les préfaces, date de 1295. On pense la reconnaître dans le manuscrit 532 de la bibliothéque Mazarine. Bien que l'écriture paraisse de la seconde moitié seulement du XIVe siécle, c'est le seul bon manuscrit picard de la Bible historiale. Le manuscrit *fr.* 152 et la Bible d'Iéna, qui contiennent des morceaux français et picards, ne sont peut-être que des débris altérés de cette première édition sans préfaces. La seconde édition avec préfaces est de 1297. Elle est représentée par trois manuscrits. Le manuscrit *fr.* 155, tout entier en langue française, contient cette seconde édition, refaite en français, mais conservée dans sa forme primitive. La Bible 19 D III du *British Museum* est, au point de vue du texte, la perle des manuscrits de Guyart; elle est datée de 1411, et il n'y manque que quelques appendices insignifiants. La Bible d'Édouard IV (15 D I et 18 D IX et X au *British Museum*) a été faite á Bruges, en 1470; mais, quoique récente, elle contient un texte ancien, l'œuvre de Guyart sans aucune addition. La valeur de ces trois manuscrits est considérable, parce qu'ils sont le type d'une famille innombrable, qui comprend toutes les *Bibles historiales complétées.*

2° La *Bible historiale complétée* est l'édition de l'œuvre de Guyart, augmentée de la traduction textuelle d'une partie de la Bible. Guyart avait déjà introduit à propos, dans l'*Histoire escolâtre,* le texte de quelques livres bibliques. Ce mélange ne fut pas jugé suffisant, et il fut diversement retouché et complété dés l'origine. Chaque lecteur voulait, semble-t-il, une part plus grande de version littérale, et nous ne possédons pas un seul manuscrit qui ne contienne quelque addition à l'ouvrage primitif. Sans parler ici des essais partiels de développement de la Bible historiale, le premier complément

important, qui l'augmenta du second volume tout entier de la Bible du XIIIe siècle, eut lieu du vivant même du chanoine d'Aire, puisque le plus ancien manuscrit à date certaine de la *Bible historiale complétée* est de 1312. Ce manuscrit, conservé aujourd'hui au *British Museum,* I A XX, a été écrit dans une prison de Paris. Mais cette *Bible du prisonnier* n'est qu'un deuxième volume, qui reproduit le même texte que la seconde Bible historiale, datée de 1317 et copiée à Paris, rue des Écrivains (maintenant à la bibliothèque de l'Arsenal, nº 5059). Selon toute probabilité, le travail de fusion de la Bible historiale avec la Bible du XIIIe siècle a été exécuté à Paris; car tous les manuscrits de cette famille, à l'exception de trois du XVe siècle, sont écrits dans la langue de l'Ile-de-France. De plus, l'étude des variantes montre qu'ils représentent un même texte. Enfin ils contiennent une litanie en vers évidemment parisienne. Ces manuscrits, qu'on peut appeler *Petites Bibles historiales,* n'ont pas la traduction textuelle des Paralipomènes, des livres d'Esdras et de Néhémie et du livre de Job.

On en a distingué deux autres familles dont les manuscrits reproduisent une litanie en prose d'origine normande. Leur contenu est différent. Les *Bibles moyennes* ajoutent le *Grand Job,* ou traduction littérale du livre de Job, au texte des premiers manuscrits. Les *Grandes Bibles historiales* contiennent en plus les Paralipomènes et les livres d'Esdras et de Néhémie d'après la version du XIIIe siècle. De ce qu'elles ont une litanie des Saints normands, on ne peut conclure que les additions ont été faites en Normandie; il en résulte simplement que le reviseur avait entre les mains un Psautier du diocèse de Rouen. Les Bibles de ces trois familles ont toutes, en effet, avec quelques diversités cependant, la version normande du Psautier gallican. Voir le chapitre : *L'unité du Psautier,* dans S. Berger, *La Bible française au moyen âge,* p. 200-209. Une centaine de Psautiers gallicans, isolés ou insérés dans les Bibles, ont au fond le même texte. Un anonyme (Madden) a publié: *Les Psaumes de David et les Cantiques d'après un manuscrit du XVe siècle,* in-8º, Paris, 1872. Ce texte est identique à celui de la grande famille des Psautiers qui contiennent les Prologues de Jean de Blois. La dernière addition qui ait été faite à la *Bible historiale* est celle des Prologues de saint Jérôme; elle se rencontre dans des *Grandes Bibles historiées.* Les manuscrits de la *Bible historiale complétée* sous ses différentes formes sont innombrables, et il est très difficile de les classer rigoureusement, à cause des modifications de détails qu'ils présentent. On peut déjà cependant établir de petits groupes dans les trois grandes familles précédemment mentionnées. Cf. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge,* in-8º, Paris, 1878, *passim;* E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques,* dans la *Revue de théologie,* t. XIV, Strasbourg, 1857, p. 1-48 et 73-104; S. Berger, *La Bible française au moyen âge,* p. 157-199 et 210-220.

La *Bible historiale complétée* jouissait au XIVe siècle d'une popularité si grande, que son autorité s'imposait même dans les pays où le français n'était pas parlé. La version catalane de la Bible, faite au XIVe siècle, dépend, sinon uniquement, du moins d'une façon incontestable, de la traduction française, dont elle reproduit les gloses les plus caractéristiques. Une histoire sainte, conservée dans un manuscrit du XVe siècle, est traduite mot à mot du français. La traduction catalane du XVe siècle dépend de celle du siècle précédent et ainsi indirectement de la Bible française. Des trois versions catalanes du Psautier, qui sont différentes, l'une, qui est probablement la plus ancienne, a été traduite sur le français, et l'autre, attribuée à Sabruguera, semble avoir subi l'influence du Psautier français, que l'auteur avait sous les yeux ou dans la mémoire. S. Berger, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes,* dans la *Romania,* t. XIX, 1890, p. 505-523. Voir CATALANES (VERSIONS), col. 345-346.

La *Bible historiale complétée* est la première version

¶ De la benediction iacob selon la bible.



Isaac enuieillit et ses yeulx aueu
glerent/si ne pouoit plus veoir.
Adonc appella il esau son ainsne filz et
luy dist. Mon filz. Et il respondit. Je
suis icy mon pere. Le pere lui dist. Mon
filz tu voys que ie suis enueilly/ Si ne
scay mye le iour de ma mort pres donc
ques tes armes et ton arc si ten va chas
ser. Et quant tu auras aucune chose
prins faiz moy vng menger / ainsi que
tu scays que ie le vueil auoir. Et puis
le me apportes a mẽger. Si te beniray
deuant q̃ ie meure. ¶ Quant rebecque
ouyt ce et esau sen fut alle aux champs
pour accomplir la voulẽte de son pere.

695. — Fac-similé du *Premier volume de la Bible historiée,* imprimée à Paris vers 1487, feuillet XXXIII, verso, bas de la première colonne de gauche. In-fº. Bibliothèque Nationale. A 270. Réserve.

française de la Bible entière qui ait été imprimée. Elle le fut par les soins de Jean de Rély, chanoine de Notre-Dame de Paris et confesseur du roi Charles VIII, en 2 volumes in-folio, chez Antoine Vérard. Elle n'est pas datée; mais elle parut vers l'an 1487 (fig. 695). Comme le titre

des deux volumes l'indique, c'est une *Bible historiée* avec ses gloses, à laquelle on a joint le Psautier et le second volume de la Bible du XIIIe siècle. Le texte est fort rapproché de celui des manuscrits du duc de Berry, et en particulier du manuscrit *fr.* 159. On peut admettre que ce manuscrit ou un autre semblable, appartenant à la bibliothèque du roi Charles VIII, a fourni pour la plus grande partie le modèle de cette édition. L'Apocalypse n'est glosée qu'à partir du chapitre XI. Jean de Rély semble avoir rédigé le Psautier d'après d'autres sources, qui le rapprochent du Psautier *fr.* 13091 et de la traduction de Raoul de Presles. Ce Psautier est contenu dans le Psautier dédié à Charles VIII, *Le Psaultier avecques l'exposition sur de Lira en françoys,* 2 in-4°, Paris, s. d. Cette édition imprimée est appelée la *Grant Bible,* pour la distinguer de la *Bible pour les simples gens,* qui n'était qu'une sorte d'histoire sommaire de l'Ancien Testament. E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques,* dans la *Revue de théologie,* t. XIV, Strasbourg, 1857, p. 141-160, en a signalé seize éditions faites à Paris ou à Lyon, de 1496 à 1545. Elles reproduisent le même texte, à part quelques différences accessoires; aucune n'a été l'objet d'une revision critique et complète du texte original. La bibliothèque du grand séminaire de Nancy possède un exemplaire in-folio d'une édition qui n'a pas encore été mentionnée. Elle n'est pas datée; mais elle porte la marque du libraire Guillaume Le Bret. Elle reproduit les prologues et compte 263 feuillets dans le premier volume et 237 dans le second, indépendamment des tables dont les feuillets ne sont pas numérotés. Le texte est imprimé en deux colonnes ayant 55 lignes, en caractères gothiques, avec quelques gravures. La même bibliothèque possède encore un exemplaire petit in-folio, non paginé, contenant « les epistres de saint Paul apostre » avec la glose, translatées de latin en français « nouvellement à Paris », par un docteur en théologie de l'ordre de Saint-Augustin, et achevées d'imprimer pour Anthoine Vérard, le 17 janvier 1507. Comme la version est celle de Jean de Rély, le religieux augustin n'a dû traduire « nouvellement » que la glose qui l'accompagne.

IV. VERSIONS DU XIVe ET DU XVe SIÈCLE. — *I. BIBLES COMPLÈTES.* — 1° La Bible anglo-normande nous a été conservée par trois manuscrits, dont un seul est à peu près complet. Celui-ci est le n° 1 du fonds français de la Bibliothèque Nationale, à Paris; il a été écrit pour une famille anglaise, avant 1361, et il s'arrête au milieu du chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux. Le manuscrit 1 C III du *British Museum,* qui est du XVe siècle, va de la Genèse à Tobie; le texte est plus correct et d'un meilleur langage que celui du manuscrit précédent. Le livre des Actes se lit avec quelques différences dans une *Histoire de la Bible,* manuscrit *fr.* 9562, de la seconde moitié du XIVe siècle. Le Psautier de la Bible anglo-normande paraît descendre du texte de Montebourg par l'intermédiaire de recensions telles que celles des manuscrits *fr.* 2431 et 22892. Les cantiques qui le suivent semblent également se rattacher de loin à la traduction usuelle. Mais le texte des autres livres n'est certainement pas, sinon pour la division des chapitres, et encore avec quelques légères divergences, le texte de la Bible du XIIIe siècle; peut-être se rapprocherait-il en quelques endroits de la Bible de Raoul de Presles, dont il va être question. Le manuscrit de Paris, tout incorrect qu'il soit, n'est guère éloigné de l'original; les autres copistes ont pu corriger certaines fautes qui provenaient du traducteur lui-même. Cette traduction, faite en Angleterre, au XIVe siècle (le Psautier excepté), est déplorable tant pour la fidélité que pour la pureté du langage; elle rend le sens inexactement et dans un style qui, tout grossier qu'il soit, n'est pas dénué de force. Son influence ne s'est guère étendue en France, sinon peut-être sur la Bible suivante. — 2° La Bible du roi Jean, ainsi désignée parce qu'elle a été exécutée par l'ordre et sous les yeux de Jean le Bon, se trouve fragmentairement dans le manuscrit *fr.* 15397 de la Bibliothèque Nationale, grand volume, dont les premiers feuillets sont décorés de très belles miniatures inachevées. Ce manuscrit contient le Pentateuque, du chapitre VIII de la Genèse à la fin du Deutéronome. Le texte est encadré d'une glose très développée. Ce fragment est daté de 1355, et on peut le regarder à bon droit comme l'original dont l'ornementation a été interrompue par la captivité du roi Jean. Le traducteur est Jean de Sy, frère prêcheur, originaire du diocèse de Reims. Voir la *Romania,* t. XXI, 1892, p. 612-615. En 1373, son œuvre s'étendait jusqu'au chapitre XVIII de Jérémie. Elle fut continuée par une pléiade de traducteurs, d'écrivains et de peintres, au nombre desquels sont nommés les trois dominicains mentionnés col. 1468. Le Roux de Lincy, *Les quatre livres des Rois, Introduction,* p. XX-XXI. Bien qu'elle soit restée inachevée, elle est tout à fait remarquable; c'est une œuvre de science et de goût, dont le texte est indépendant de la célèbre version du XIIIe siècle, mais pourrait bien être, au jugement de M. S. Berger, « une excellente revision de la Bible anglo-normande. » — 3° La Bible de Charles V fut traduite par Raoul de Presles, maître des requêtes. Elle est conservée dans les manuscrits suivants: *Lansdowne* 1175 du *British Museum,* qui s'arrête après le Psautier; ms. 76 de Grenoble, de la fin du XIVe siècle, qui va jusqu'au Ps. CXVIII; Bible de l'archevêque de Reims, B. N., *fr.* 153, du XVe siècle, qui s'arrête aussi après le Psautier; ms. *fr.* 158, du XIVe siècle, qui contient tout l'Ancien Testament; ms. *fr.* 22885 et 22886, qui s'arrête à la fin de l'Ecclésiastique; ms. *fr.* 20065 et 20066, de la fin du XVe siècle, qui s'étend jusqu'à saint Matthieu, XIX, 27. La version est donc incomplète. Presque tous les livres, à partir de l'Exode, sont précédés de prologues qui doivent leur servir d'introduction. Sauf quelques mots relatifs aux ordres qu'il a reçus de Charles V, le traducteur n'a mis dans ces prologues qu'un résumé des notes de Nicolas de Lyre. Le Psautier, qui est reproduit séparément dans plusieurs manuscrits, a été compilé d'après plusieurs textes, dont l'un était fort rapproché du texte de la version du XIIIe siècle, et l'autre n'était pas éloigné du Psautier lorrain. Le reste de la traduction n'est pas absolument une œuvre nouvelle; elle a pour base la version du XIIIe siècle, au moins dans certaines parties. C'est un ouvrage de seconde main, qui rentre dans la catégorie des textes revisés, retouchés et compilés.

II. TRADUCTIONS PARTIELLES. — 1° *Deux versions des Épîtres et des Évangiles des dimanches et des fêtes.* — La première a été exécutée par ordre de la reine de France, Jeanne de Bourgogne, femme de Philippe VI de Valois. Elle a été faite selon l'ordonnance du missel de Paris, par Jean du Vignay, hospitalier de Saint-Jacques et traducteur de beaucoup d'ouvrages. Elle se lit dans deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, tous deux du XVe siècle, *fr.* 22890 et 22936. Un troisième exemplaire forme aujourd'hui le n° 195 du fonds *Barrois,* à la bibliothèque d'Ashburnham-Place. La seconde suit l'ordre du missel de Cambrai et se trouve dans le beau manuscrit *fr.* 1765, du XIVe siècle. Ces deux versions se ressemblent entre elles, et elles ne diffèrent par endroits de la version du XIIIe siècle que par l'orthographe ou la construction des phrases. Dans d'autres passages, il y a une différence absolue. Il semble donc que Jean du Vignay n'a été parfois qu'un modeste reviseur d'un texte antérieur. — 2° *Fragments picards.* — 1. Un tiers de la Bible seulement, des Paralipomènes à la fin de Daniel, se trouve dans le manuscrit 2035 de la bibliothèque de l'Arsenal, qui est de la fin du XIVe siècle ou des premières années du XVe. Le titre, *Partie de la Bible en wallon,* est fautif, car la langue est le dialecte picard. La version est généralement textuelle; elle est pourtant fort abrégée par endroits, par exemple dans le livre de Job, qui est simplement résumé, et quelquefois, au contraire, déve-

loppée et allongée. La copie est pleine de fautes grossières. Le Psautier, qui représente un texte très corrompu et plusieurs fois retouché, se place parmi les dérivés de la Bible du XIIIe siècle. Le texte de la version est nouveau et indépendant de la tradition courante. Il est impossible d'en déterminer l'âge et la provenance. — 2° Un autre fragment de Bible picarde existe dans le manuscrit n° 29 de la bibliothèque communale d'Amiens, qui est du XVe siècle; il contient les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse. Le Nouveau Testament tout entier se retrouve dans le petit manuscrit C 175 de Zurich; mais le texte est moins pur. Il n'est peut-être pas antérieur au XVe siècle. L'Apocalypse, dont toutes les notes sont empruntées à la *Glose ordinaire* et à la *Glose interlinéaire,* pourrait bien être en rapport avec l'ancienne version normande telle qu'elle se trouve dans le manuscrit de *Trinity College.* — 3° *Le Psautier lorrain.* — Il est représenté par quatre manuscrits : le premier, qui est incomplet, porte le n° 798 à la bibliothèque Mazarine; le deuxième, *Harléien* 4327, date de 1365 et présente quelques différences de langage; le troisième, *fr.* 9572, du XIVe siècle, contient un texte plus bref et sensiblement divergent; le quatrième, n° 189 de la bibliothèque d'Épinal, du XVe siècle, n'a que les Psaumes de la pénitence, et son dialecte est beaucoup plus populaire et se rapproche davantage du patois lorrain. Même dans sa forme la plus simple, ce Psautier est une œuvre composite, qui se rattache tour à tour à un texte ou à un autre et souvent en juxtapose plusieurs sans choisir. En général, il ressemble fort au Psautier de Raoul de Presles, et, comme celui-ci, il se place à côté de la souche commune de la plus grande famille des Psautiers français. Aucun des manuscrits connus ne représente la forme primitive de cette compilation. Celle-ci, qui n'est pas déterminée, est à chercher en dehors de la Lorraine et semble n'avoir rien de commun avec le Psautier messin du XIIe siècle. La ressemblance frappante avec le Psautier de Raoul de Presles permet de chercher en France la source du Psautier lorrain, dont l'auteur n'aurait fait que changer le dialecte. Ce Psautier, avec les cantiques et les prières qui le suivent, a été édité deux fois, par F. Apfelstedt, *Lothringischer Psalter,* dans W. Fœrster, *Altfranzösische Bibliothek,* t. IV, in-12, Heilbronn, 1881, et par F. Bonnardot, *Le Psautier de Metz,* t. I, in-12, Paris, 1885. — 4° Une *version du Nouveau Testament,* faite au XVe siècle, nous a été conservée par un manuscrit de Louis de Bruges, *fr.* 907. C'est à peine un texte nouveau, car on constate à toutes les pages l'influence de la version du XIIIe siècle, qui s'entrevoit, pour ainsi dire, par transparence à travers le style du rédacteur. — 5° Une *traduction des Épîtres de saint Paul,* de la même époque, nous est parvenue dans un petit manuscrit de la fin du XVe siècle, provenant de Mons et gardé à la bibliothèque royale de Bruxelles, n° 4619. Elle n'a rien de commun avec les anciens textes. — 6° Une dernière version picarde a peu d'intérêt; elle s'étend de la Genèse à la fin des livres des Rois et date de 1462. Elle existait en deux volumes à la bibliothèque du collège de Navarre, R. Simon, *Critique de la Bibliothèque de Du Pin,* t. I, 1730, p. 392-397, maintenant à la bibliothèque Mazarine, nos 630 et 631. Sur tout ce qui précède, voir S. Berger, *La Bible française au moyen âge,* in-8°, Paris, 1884.

V. VERSIONS DU XVIe SIÈCLE. — 1° *Traduction de Le Fèvre d'Étaples.* — En 1523, l'imprimeur parisien Simon de Colines publia, d'abord par parties, puis en un volume petit in-8°, une traduction anonyme du Nouveau Testament. On ne peut douter que Jacques Le Fèvre d'Étaples n'en soit l'auteur. Il l'avait entreprise à l'instigation de deux princesses de France, Louise de Savoie et Marguerite d'Angoulême, et pour leur édification. Il ne s'était proposé que de revoir et de conférer avec le texte latin la Bible de Jean de Rély. De fait, il a traduit cependant quelques passages directement sur le texte grec. Néanmoins il reste, en somme, fidèle à la Vulgate. La faculté de théologie de Paris avait censuré dès le 26 août 1523 la traduction des Évangiles, qui avait été imprimée le 8 juin précédent. Mais, grâce à la protection de François Ier, la version des autres livres du Nouveau Testament put être publiée avant la fin de la même année. Elle fut réimprimée souvent, et de 1524 à 1543 il en parut douze rééditions, tant à Bâle et à Anvers qu'à Paris même. En 1525, Le Fèvre d'Étaples travaillait à traduire les Psaumes, et malgré bien des traverses il terminait en 1528 sa version de tout l'Ancien Testament. Elle parut à Anvers en sept parties successives, de 1528 à 1530, et en un volume in-folio, en 1530. Le Fèvre d'Étaples a traduit directement sur la Vulgate les livres historiques de l'Ancien Testament, qui n'avaient encore été imprimés que d'après la *Bible historiée;* mais pour le Psautier et les autres livres, il dépend dans une certaine mesure de la Bible de Jean de Rély, qu'il n'a fait que revoir. Ainsi donc Le Fèvre a fait disparaître le premier les gloses qui étaient restées jusqu'alors dans le texte des versions françaises de la Bible; il a cherché à éclaircir le sens de beaucoup de passages, et à la fidélité de l'interprétation il a joint une certaine élégance de style. Une troisième et une quatrième éditions parurent en 1534 et en 1541, avec d'importantes corrections. Le texte y était revisé en plusieurs passages sur les originaux; quelques phrases propres à la Vulgate étaient supprimées ou mises entre crochets. Comme certaines notes favorisaient le protestantisme, ces deux éditions furent mises à l'Index en 1546, et recherchées par ordre du duc d'Albe pour être détruites avec tant de soin, qu'il en reste à peine quelques exemplaires. Le Nouveau Testament fut plusieurs fois imprimé à part. R. Simon, *Lettres choisies,* 2e édit., in-12, Amsterdam, 1730, t. IV, p. 95-101; Id., *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 332-333, et *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1690, p. 325-329; Id., *Critique de la Bibliothèque de Du Pin,* Paris, 1730, t. I, p. 570-576, 726-729; E. Pétavel, *La Bible en France,* Paris, 1864, p. 66-83, 119-123; S. Berger, *La Bible au XVIe siècle,* Paris, 1879, p. 35-37; A. Laune, *La traduction de l'Ancien Testament de Le Fèvre d'Étaples,* Paris, 1895; P. Quiévreux, *La traduction du Nouveau Testament de Le Fèvre d'Étaples,* Paris, 1894; H. Graf, *Jacobus Faber Stapulensis. Ein Beitrag für Geschichte der Reformation in Frankreich,* dans *Niedner's Zeitschrift für hist. Theologie,* t. XXII, 1852.

Deux théologiens de Louvain, Nicolas de Leuze et François van Larben, corrigèrent la version de Le Fèvre, la mirent d'accord avec la Vulgate et l'éditèrent in-folio, à Louvain, en 1550. Cependant quelques-unes de leurs corrections étaient empruntées à la Bible protestante d'Olivetan. La deuxième édition, faite en 1572, reproduit la première, sauf quelques améliorations de style et de nouveaux emprunts à Olivetan. Une troisième édition parut en 1578, avec une épître dédicatoire de Jacques de Bay, dans laquelle il déclare avoir mis le plus grand soin à donner une version fidèle de la Vulgate. La Bible de Louvain fut réimprimée très souvent, à Anvers, à Louvain même, à Paris, à Rouen et à Lyon, et elle a eu de la vogue pendant plus d'un siècle dans tous les pays de langue française. Comme la Bible protestante de Genève, dont nous allons parler, dépend de la version de Le Fèvre d'Étaples, on a cru longtemps que les docteurs de Louvain n'avaient fait que la reviser. On ne connaissait pas alors les relations qui existent entre la Bible de Louvain et la version de Le Fèvre. La Bible éditée à Paris, en 1608, par Pierre de Besse (voir t. I, col. 1642), et dédiée à Henri IV; celle de Jean-Claude Deville, publiée en 1613, et celle de 1620, faite par Pierre Frizon, chanoine de Reims, aussi bien que le Nouveau Testament, édité par François Véron, Paris, 1647, ne sont que des revisions de la Bible de Louvain. R. Simon, *Histoire critique des*

versions du N. T., p. 339-342 et 349-359; E. Pétavel, *La Bible en France,* p. 123-128 et 131-135.

2° *Traduction d'Olivetan.* — C'est la première version protestante en langue française. On l'appelle la *Bible d'Olivetan* du nom de son auteur, Pierre-Robert Olivetan, parent et compatriote de Calvin, ou *Bible de Serrières,* du nom de la localité où elle a été imprimée, en 1535, par Pierre de Wingle, dit Pirot Picard, aux frais des Vaudois du Piémont. Elle est intitulée : *La Bible, qui est toute la Saincte escripture, en laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en Francoys; le Vieil, de Lébrieu, et le Nouveau, du Grec.* Elle est accompagnée de nombreuses notes marginales, qui ont permis de se rendre un compte exact du travail du traducteur. Pour les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, Olivetan a fait une œuvre nouvelle et indépendante. Il avait sans doute sous les yeux la version de Le Fèvre d'Étaples, dont on retrouve quelques traces; mais il n'y a pas trois versets consécutifs où il n'ait changé, contrôlé et corrigé quelque chose. Il se servait de la version latine de Sante Pagnino, imprimée à Lyon, en 1527; toutefois il ne la suit pas toujours et traduit lui-même directement l'hébreu avec une fidélité plus scrupuleuse encore que celle de son modèle. Les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament n'ont pas été traduits à nouveau. Olivetan s'est borné à reproduire, en la corrigeant très légèrement et très superficiellement, la version de Le Fèvre, d'après l'édition de 1530. Les différences sont peu nombreuses et peu importantes; elles portent pour la plupart sur le choix de l'expression française et sur l'emploi des conjonctions; un petit nombre de corrections critiques ont été faites d'après la Vulgate. De même, pour le Nouveau Testament, Olivetan n'a fait à la traduction de Le Fèvre que de rares corrections, non pas d'après le grec, mais seulement suivant la version latine d'Érasme. E. Reuss, *Fragments littéraires et critiques,* dans la *Revue de théologie*, 3e série, t. III, Strasbourg, 1865, p. 217-252; t. IV, 1866, p. 1-48 et 281-322; H. Graf, *A qui l'Église réformée doit-elle sa première traduction française de la Bible?* dans *Le Lien,* n° du 15 juillet 1843.

On a prétendu longtemps que Calvin avait collaboré à la version d'Olivetan. Il paraît démontré maintenant qu'il est seulement l'auteur des deux préfaces qui portent son nom, et que ce ne fut qu'après l'impression de la Bible qu'Olivetan pria Calvin, plus savant que lui en grec, de retoucher le Nouveau Testament. Calvin n'a donné suite à ce projet que plus tard. En attendant, Olivetan revit lui-même le Nouveau Testament, qui parut in-8°, en 1536; les Psaumes, publiés à Genève, in-8°, 1537, sous le pseudonyme hébraïque de Belisem de Belimakom, c'est-à-dire « anonyme d'utopie », et les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, imprimés en 1538, par Jean Gérard. Une édition du Nouveau Testament parut encore à Genève, en 1538. Celle de l'année suivante, qu'on croit publiée à Zurich, et qui a pour marque l'épée flamboyante, est attribuée à des Gallards. Le Nouveau Testament et la Bible entière, dite de l'Épée, qui ont paru à Lyon, en 1540, ont été revus et corrigés par les prédicants de Genève. L'édition faite à Genève, en 1545, est la première à laquelle Calvin ait mis la main. On ne sait pas au juste la part qu'il a prise personnellement à cette œuvre de revision, qui en tout cas a été très rapide et peu approfondie. Voir col. 88. L'édition de 1553 contient une retouche plus foncière. Louis Budé avait revisé Job, les Psaumes et les livres de Salomon; Théodore de Bèze, les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et Calvin, les autres livres de la Bible. Th. de Bèze et Calvin travaillèrent aussi au Nouveau Testament de 1560, dont on fit deux éditions ou tirages presque simultanés. Les Bibles de 1561 et de 1563 sont enrichies de notes plus ou moins abondantes, extraites des commentaires de Calvin par Nicolas des Gallards et Augustin Marlorat. *La Bible française de Calvin* a eu une édition critique dans les *Opera Calvini,* t. LVI et LVII (*Corpus reformatorum,* in-4°, Brunswick, 1897, t. LXXXIV et LXXXV), et à part.

Les pasteurs et les professeurs de Genève publièrent, en 1588, une revision de la Bible d'Olivetan, qu'ils avaient préparée en corps et à laquelle ils donnèrent une approbation officielle. Le principal reviseur était Bertram, voir t. I, col. 1636; ses collaborateurs se nommaient Th. de Bèze, Antoine de la Faye, Jacquemot, Rotan et Simon Goulart. Ils corrigèrent le texte d'Olivetan en beaucoup d'endroits, mais ils accordèrent trop de crédit aux interprétations rabbiniques. Ils introduisirent le nom de « l'Éternel » partout où ils lisaient Jéhovah dans l'original. Ils firent quelques emprunts à la Bible de Castalion. L'œuvre de la « Vénérable Compagnie » de Genève eut une grande vogue parmi les protestants français, et elle fut souvent réimprimée à Lyon, à Caen, à Paris, à la Rochelle, à Saumur, à Sedan, à Charenton et à Niort. D'autres éditions, en plus grand nombre encore, parurent en Hollande et dans la Suisse française, notamment à Bâle. A noter celle d'Amsterdam, in-f° 1669, par les Des Marets, père et fils, à cause de sa beauté typographique et de ses notes nombreuses. Après la révocation de l'édit de Nantes, les réfugiés français publièrent la Bible de Genève dans plusieurs villes de l'Allemagne du Nord. R. Simon, *Hist. critique du Vieux Test.*, p. 342-349; Id., *Hist. critiq. des versions du N. T.*, p. 329-338 et 345-349; P. Coton, *Genève plagiaire, ou vérification des dépravations de la parole de Dieu qui se trouvent es Bibles de Genève,* in-f°, Paris, 1618; B. Turretin, *Défense de la fidélité des traductions de la Bible faite à Genève,* in-4°, Genève, 1619. La « Vénérable Compagnie » fit de nouvelles revisions de la Bible de Genève en 1693 et en 1712; mais les reviseurs se bornaient à remplacer quelques mots anciens par les mots nouveaux correspondants, et à remanier quelques phrases. Cédant aux instances du synode des Églises wallonnes, David Martin, pasteur à Utrecht, avait publié, en 1696, la traduction revisée du Nouveau Testament, et la Bible entière avec des notes et des préfaces, 2 in-f°, Amsterdam, 1707. Ses corrections portaient surtout sur le style. Cette revision fut adoptée par Charles Chaix dans son commentaire littéral, 1742-1777. Voir col. 503. Retouchée en 1736 par Pierre Roques, pasteur français à Bâle, elle est distribuée de nos jours encore sous le nom de Martin par les Sociétés bibliques, mais sans notes ni préfaces. En 1750, D. Durand, pasteur à Londres, revoyait encore le Nouveau Testament de Martin. Malgré ces retouches continuelles, la Bible d'Olivetan restait foncièrement la même et les divergences des éditions étaient purement extérieures. Son style demeurait toujours obscur, incorrect, terne et sans grâce. En 1721, la « Vénérable Compagnie » chargeait une nouvelle fois une commission de revoir la Bible de Genève. La refonte du Nouveau Testament parut en 1726; les changements apportés au style sont assez notables pour que cette édition puisse passer pour une nouvelle version. Pendant tout le XVIIIe siècle, le texte genevois fut le plus usuel et garda la prépondérance parmi les protestants français.

La Bible d'Olivetan subit une revision plus complète que toutes les précédentes de la main d'Ostervald, pasteur à Neufchâtel. En 1724, Ostervald avait publié à Amsterdam *La sainte Bible*, accompagnée d'*Arguments* et de *Réflexions*, avec quelques modifications apportées au texte de Genève, 2 in-f°. Mais vingt ans plus tard, en 1744, il fit paraître une correction plus profonde du même texte. D'un bout à l'autre le style est remanié, mais il a perdu de sa force première, sans gagner en élégance. Les retouches portèrent aussi sur le sens et elles trahissent assez fréquemment une étude préalable soit de l'original soit surtout des commentateurs. Ostervald a retranché de la Bible de Martin ce qu'elle avait de dur, d'obscur et d'erroné. En 1771, la revision d'Ostervald était

revisée à son tour, mais subrepticement. Pour concilier les suffrages du plus grand nombre, on imprima le texte d'Ostervald, qui était plus clair que celui de Martin, avec les sommaires de ce dernier qu'on tenait comme plus conformes à la stricte orthodoxie protestante.

Cependant les pasteurs et professeurs de Genève variaient d'opinion au sujet de la nature des traductions de la Bible. Continuant d'appliquer les principes suivis dans la revision du Nouveau Testament de 1726, ils voulurent avoir une Bible digne des esprits cultivés, et ils s'efforcèrent de changer « le patois de Chanaan », comme ils disaient, en un langage plus conforme au dictionnaire de l'Académie. La pureté du style et l'élégance de la forme devinrent pour eux l'essentiel, et ils corrigèrent sous ce rapport la Bible de Genève. Le Nouveau Testament parut en 1802 et l'Ancien en 1805. Mais la clarté du texte et l'élégance furent obtenues au détriment de l'exactitude et de la fidélité. Ces défauts nuisirent à la diffusion de cette nouvelle édition, et les protestants orthodoxes lui préférèrent constamment la Bible d'Ostervald. Le succès de celle-ci alla croissant au début du XIX[e] siècle. Tandis qu'à Montauban on revisait Martin et Roques sans le dire, en 1819, les Sociétés bibliques de Lausanne et de Neufchâtel publiaient, en 1822, une édition d'Ostervald « revue avec soin ». Elles la répandirent dès lors aussi bien que la réédition faite en 1836. Bonnet et Baup revisaient encore, en 1846, le Nouveau Testament d'Ostervald. En 1834, il se forma à Paris, sous le patronage de l'évêque anglican Luscombe, un comité dirigé par Matter et chargé de faire une bonne traduction française de la Bible. Les membres, qui étaient Rodolphe Cuvier, Sardinoux, Munk, Kreiss, Bartholmess, Pichard, Gerock, etc., se proposèrent de combiner Martin avec Ostervald, gardant l'exactitude de l'un et la clarté de l'autre. Après avoir corrigé et recorrigé leur texte, ils firent paraître, en 1842, un Nouveau Testament gigantesque, en même temps qu'une édition plus portative. Les frais de la publication étaient supportés par la *Society for promoting christian Knowledge* de Londres. L'Ancien Testament parut en 1849. Bien qu'elle présentât de notables améliorations sur les revisions précédentes, la Bible de Matter n'a pas eu de succès. Une nouvelle édition in-16 a cependant été imprimée à Londres en 1864. Les Sociétés bibliques de France gardaient la Bible d'Ostervald, revue par l'une d'elles en 1824, et tenaient pour suspect tout essai de correction. Quand, en 1863, la majorité des membres résolut de répandre d'autres Bibles, la minorité opposante forma une nouvelle société qui conserverait exclusivement l'édition de 1824, réunissant le texte d'Ostervald aux sommaires de Martin. Or celle-ci a changé d'avis et a publié, en 1881, une revision d'Ostervald, faite sous ses auspices. Le Nouveau Testament a été revu à part. On a fait pour l'Ancien de nombreux emprunts à la version de Segond. Les corrections sont fort inégales et varient d'un livre à l'autre. Bien des fautes de français, reprochées à Ostervald, ont été conservées. Une autre Société biblique française publiait en 1861 une édition revue par M. Mackensie. Charles Frossard publiait en 1869 d'abord une revision du Nouveau Testement, réimprimée avec quelques nouvelles corrections, in-4°, Paris, 1880. Enfin, un synode réformé, sous la direction de Bersier, a commencé une revision scientifique du texte traditionnel. Les Psaumes ont paru en 1893, et le Nouveau Testament en 1894. E. Pétavel, *La Bible en France,* 1864, passim; O. Douen, *Coup d'œil sur l'histoire du texte de la Bible d'Olivetain,* 1535-1560, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, 1889.

3° *Traduction de Castalion.* — Sébastien Castalion ou Chateillon, étant à Genève, travaillait dès 1544 à un Nouveau Testament français. En 1550, lorsqu'il eut terminé sa traduction latine de la Bible, il reprit sa version française intitulée : *La Bible nouvellement translatée avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras jusqu'aux Maccabées, et depuis les Maccabées jusqu'à Christ : item avec des Annotations sur les passages difficiles,* in-f°, Bâle, 1555. Pour combler la lacune historique qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Castalion a inséré dans sa version des extraits de Josèphe. La version française des livres bibliques n'est pas, comme il est dit, col. 341, une simple traduction de la version latine, publiée par Castalion en 1551; elle a été faite directement sur l'hébreu et sur le grec. Les deux versions diffèrent l'une de l'autre dans un certain nombre de passages. Castalion avait aussi sous les yeux la traduction d'Olivetan et sa revision de 1553; mais il en est à peu près complètement indépendant. Ayant principalement en vue les « idiots », c'est-à-dire les ignorants, il a usé « d'un langage commun et simple, et le plus *entendible* » qui lui a été possible. Il s'est donc attaché plus au sens qu'aux mots de l'original, et pour l'exprimer, il a choisi le terme populaire, usuel, employé alors par les gens du commun. Toutes les fois qu'il n'a pas trouvé de mot propre, il a recouru à des équivalents qu'il forgeait de toute pièce. Ainsi il a remplacé *holocauste,* qu'un « idiot » n'entend ni ne peut entendre, par *brulage, cène* par *soupper,* etc. Ces néologismes sont groupés à la fin de sa Bible dans une *Déclaration de certains mots,* rangés alphabétiquement. Le souci de rendre exactement la pensée biblique dans un français intelligible donne à la phrase une tournure dégagée, claire et vive. Castalion construit des périodes entières, en liant les membres de phrase qui sont isolés dans le texte. Le style est bref, précis, nerveux et vibrant. Malheureusement l'auteur est tombé souvent dans un réalisme grotesque; il habille les vieux patriarches des costumes de son temps et altère ainsi la physionomie de l'original, et la langue ne vaut pas le style. Castalion a employé le patois de la Bresse et a mêlé le trivial au populaire, les mots hors d'usage à ceux du dialecte courant. Henri Estienne lui a reproché de parler le « jargon des gueux », et les éditeurs du Nouveau Testament de Genève de 1560 l'ont condamné comme un « instrument choisi de Satan pour amuser tous les esprits volages et indiscrets » et l'ont accusé d'ignorance et de témérité effrontée qui expose l'Écriture sainte en risée. La Bible de Castalion n'a pas exercé une grande influence, et les nombreux reviseurs de la Bible de Genève se sont contentés de lui faire quelques emprunts. Les protestants modernes l'apprécient davantage. Malgré ses lacunes, ses inégalités et ses hardiesses malheureuses, ils la proclament la première traduction vraiment française et vraiment moderne de l'Écriture Sainte. F. Buisson, *Sébastien Castellion,* Paris, 1892, t. I, p. 323-334 et 415-436.

4° *Version de René Benoist.* — Un docteur de Sorbonne, René Benoist, qui ne savait ni l'hébreu ni le grec, s'avisa de publier une version française de la Bible. Il se borna à changer quelques mots à la Bible de Genève; mais ses imprimeurs ne tinrent pas compte de toutes ses corrections et laissèrent des termes protestants, entre autres celui de *Cène,* qui trahirent l'origine de l'ouvrage. Imprimée en 1566, 3 in-f°, cette Bible fut censurée par la Sorbonne l'année suivante. Elle fut cependant réimprimée à Paris en 1568, et à Anvers en 1571, avec une *Apologie,* à laquelle Benoist déclara plus tard avoir été étranger. Il fut exclu de la Sorbonne, le 1[er] octobre 1572, et la censure de sa Bible fut approuvée par un bref apostolique de Grégoire XIII, le 3 octobre 1575. Benoist dut se soumettre en 1598 et signer sa rétractation, avant de commencer les fonctions de doyen, pour lesquelles il venait d'être désigné. Voir BENOIST 3, t. I, col. 1602. Cf. C. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1728, t. II, 1[a] pars, p. 392-398, 404-411, 425-442 et 533-535.

VI. VERSIONS DU XVII[e] SIÈCLE. — *I. CATHOLIQUES.* — 1° Jacques Corbin, avocat au Parlement de Paris, publia une version française qu'il avait entreprise sur la Vulgate par ordre de Louis XIII, 8 in-16, Paris, 1643 et 1661.

Les docteurs de la Faculté de Poitiers avaient concédé une approbation, refusée par ceux de Sorbonne. Ils déclarent la traduction « très élégante, très littérale et très conforme » à la Vulgate. R. Simon, *Hist. critiq. des versions du N. T.*, p. 353, dit au contraire qu'elle est « rude et barbare dans les expressions ». — 2° Michel de Marolles, abbé de Villeloin, fit imprimer : *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1649. Il avait fait sa traduction sur le grec, ou pour mieux dire sur la version latine d'Érasme. Il ne suit pas toujours son guide et se rapproche le plus qu'il peut de la Vulgate. Sa traduction a été rééditée en 1653 et en 1655 avec quelques corrections, et encore en 1660. L'abbé de Villeloin avait entrepris aussi une version de l'Ancien Testament et il était parvenu dans le travail de l'impression au chapitre XXIII du Lévitique, en 1671, lorsque le chancelier Seguier retira le privilège donné par Matthieu Molé, son prédécesseur. On reprochait surtout à Michel de Marolles d'avoir joint à sa traduction des notes d'Isaac de la Peyrère, son secrétaire. — 3° Le père Denis Amelote, de l'Oratoire, traduisit le Nouveau Testament sur la Vulgate, et sa version parut pour la première fois, 3 in-8°, Paris, 1666-1670. L'auteur, qui était bien préparé à ce travail par ses études critiques antérieures, recourut au texte grec afin de mieux rendre la Vulgate. Sa traduction est fidèle et assez élégante; les mots ajoutés pour éclaircir le sens sont imprimés entre crochets. Les éditeurs d'Arnauld prétendent « que sa traduction, du moins celle des quatre Évangiles, n'était autre que celle de Port-Royal, déguisée seulement par quelques légers changements, qui avaient peu coûté à leur auteur ». *Œuvres,* in-4°, Paris et Lausanne, 1776, t. VI, *préface historique et critique,* p. 5. Elle a été plusieurs fois réimprimée (voir t. I, col. 474), et Félix Neff la trouvait, vers 1820, entre les mains des protestants des Hautes-Alpes. — 4° Antoine Godeau, évêque de Vence, joignit au texte latin de la Vulgate une *Version expliquée du Nouveau Testament*, 2 in-8°, Paris, 1668. Elle tient le milieu entre une traduction littérale et une paraphrase. Godeau a traduit purement et simplement les passages faciles à comprendre; mais il a ajouté quelques mots d'éclaircissement aux endroits obscurs, et il a ménagé les liaisons. Il suit d'ordinaire et d'assez près la Vulgate, quoique parfois il donne la préférence au texte grec. Il a adopté le tutoiement en usage chez les protestants. Le texte français revu a paru dans une seconde édition, in-12, Paris, 1671. R. Simon. *Hist. critiq. des versions du N. T.,* p. 389-395. — 5° Le jésuite Dominique Bouhours, avec l'aide des PP. Besnier et le Tellier, a donné une traduction fidèle et élégante du Nouveau Testament, 2 in-12, Paris, 1697-1703. Voir t. I, col. 1891. D'autres éditions virent le jour à Paris en 1704, 1708 et 1709. Le P. Lallemant l'adopta dans ses *Réflexions spirituelles sur le Nouveau Testament,* 8 in-12, Paris, 1709-1712. Elle a été réimprimée avec les corrections de l'abbé Herbet, Paris, 1848, 1860 et 1866. L'abbé Rambouillet a revu et annoté la traduction des *Saints Évangiles*, in-12, Paris, 1888. — 6° *Le Nouveau Testament de Mons et la Bible de Sacy.* Les solitaires de Port-Royal voulurent donner au public une version de l'Écriture, plus exacte, plus claire et d'un meilleur style que celles qui existaient alors. Avant 1657, Antoine Le Maistre avait déjà traduit sur la Vulgate les Évangiles et l'Apocalypse. Son frère, Louis-Isaac Le Maistre, plus connu sous le nom de Sacy, et Antoine Arnauld avaient corrigé le manuscrit. Pour compléter ce travail, Arnauld traduisit sur le grec les autres livres du Nouveau Testament. Isaac revit d'après le texte original la traduction faite auparavant par son frère. Les autres solitaires, sous la direction d'Arnauld, confrontaient et revisaient le texte français sur l'original, les versions anciennes et les commentaires des Pères. Interrompue en 1660, cette version fut reprise en 1665. Quand elle fut achevée, on demanda la permission d'imprimer qui fut refusée par le chancelier Seguier. Avec l'autorisation de l'archevêque de Cambrai, la nouvelle version fut imprimée à Amsterdam, par les Elzévier pour le compte de Gaspard Migeot, libraire de Mons : *Le Nouveau Testament de Nostre-Seigneur Jésus-Christ traduit en françois selon l'édition Vulgate, avec les différences du grec,* 2 in-8°, 1667. Elle obtint un grand succès. A Paris, on en vendit cinq mille exemplaires en quelques mois. Il y en eut cinq éditions dans le cours de cette même année, et quatre l'année suivante. Elle fut violemment attaquée par plusieurs personnes, et Arnauld en prit plusieurs fois la défense. Voir t. I, col. 1018-1019. Elle fut condamnée, le 18 novembre 1667, par Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, et par les papes Clément IX en 1668, et Innocent XI en 1679. Ces condamnations étaient justifiées par la témérité de certaines interprétations et par les divergences d'avec la Vulgate. Néanmoins on continuait à l'imprimer et à la répandre. Le P. Quesnel y joignit ses *Réflexions morales,* qui furent condamnées par Clément XI, le 13 juillet 1708 et le 8 septembre 1713. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1736, t. III, 2a pars, p. 461-476. Les *Œuvres* d'Arnauld, Paris et Lausanne, 1776, t. VI, ont reproduit la vingt-cinquième édition, revue et corrigée par Arnauld et imprimée à Mons, en 1684. Cf. R. Simon, *Hist. critiq. des versions du N. T.,* p. 396-483. Une édition, corrigée par C. Huré, a paru avec notes, 4 in-12, ou sans notes, in-12, Paris, 1703. Isaac Le Maistre, enfermé à la Bastille, le 13 mai 1666, eut l'idée d'entreprendre la traduction de l'Ancien Testament. Quand il fut rendu à la liberté, le 1er novembre 1668, son œuvre était achevée. Le privilège nécessaire à l'impression ne lui fut accordé qu'à la condition qu'il joindrait des notes à la traduction. Commencée en 1672 par le livre des Proverbes, l'impression ne fut achevée qu'en 1695, après la mort de Sacy. La première édition compte trente volumes in-8°. Les explications ne sont pas toutes de la main du traducteur, elles furent continuées par Du Fossé et achevées par Huré et Thouret de Sainte-Catherine. Elles exposent le sens littéral et spirituel et sont tirées des saints Pères; mais elles sont sèches et froides comme tous les écrits des jansénistes. La traduction elle-même, qui est faite sur la Vulgate, n'est pas toujours assez littérale; elle vise plus à la clarté et à l'élégance qu'à la fidélité. De toutes les versions françaises, elle est la plus pure au point de vue du langage, et la mieux écrite. Pour le Nouveau Testament, ce n'est que la version de Mons, retouchée et corrigée dans la plupart des passages qui avaient été critiqués. La Bible de Sacy a été très souvent réimprimée avec ou sans notes, seule ou accompagnée du texte latin de la Vulgate. Dom Calmet l'a adoptée dans son *Commentaire littéral* (voir col. 73-74), et le P. de Carrières y a joint sa paraphrase reproduite dans la *Bible d'Avignon* et la *Bible de Vence* (voir col. 323-324) et dans les Bibles publiées au XIXe siècle par les abbés Sionnet et Drioux. L'abbé de Beaubrun donna une bonne édition de la version de Sacy, 3 in-f°, Paris, 1717. Elle a été revue et retouchée par Nicolas Legros dans la Bible dite *de Cologne,* dont la première édition date de 1739 et n'a point de notes. Cette revision a été complétée plus tard de telle sorte que tous les livres ont été traduits sur les originaux avec les différences de la Vulgate, 5 in-18, Cologne, 1753. La première édition a été reproduite, in-8°, Paris, 1819. Au XIXe siècle on a imprimé de belles éditions illustrées de la totalité ou d'une partie de la Bible de Sacy. Elle a été revue par l'abbé Jager, in-8°, Paris, 1840, par l'abbé Delaunay, 5 in-4°, Paris, 1860, par l'abbé Jacquet, 2 in-12, Paris, 1875, et pour les Évangiles par l'abbé L. Verret, in-12, Paris. Depuis 1816, les Sociétés bibliques elles-mêmes l'ont répandue dans des éditions de divers formats et de diverse étendue. Enfin M. Fillion l'a adoptée, en la retouchant, dans *La Sainte Bible commentée,* 6 in-8° pour l'Ancien Testament,

Paris, 1888-1898, et dans les *Saints Évangiles*, in-12, Paris, 1896. Voir Pozzy, *La Bible et la version de Le Maistre de Sacy;* E. Pétavel, *La Bible en France*, p. 139-161. Cf. *Analecta juris pontificii*, Rome, 1857, col. 38-70.

II. PROTESTANTES. — 1. Jean Diodati traduisit la *Sainte Bible* en italien et en français. La version française, in-f°, Genève, 1644, fut goûtée de quelques personnes, parce qu'elle était plus claire que la Bible de Genève; mais on lui reprocha de paraphraser le texte et d'être parfois incorrecte. Elle ne prévalut donc pas et ne fut qu'une tentative individuelle pour mieux interpréter l'Écriture. Voir col. 1438. — 2. Jean Daillé et Valentin Conrart publièrent, en 1669, une traduction française du Nouveau Testament, dans laquelle ils avaient mis à profit les versions de Mons et d'Amelote. Mais leur édition fut immédiatement censurée par le synode provincial tenu à Charenton au mois de mars 1669.

VII. VERSIONS DU XVIIIe SIÈCLE. — *I. CATHOLIQUES.* — 1° Richard Simon, qui, en 1676, avait communiqué à Claude, ministre de Charenton, un plan ou projet d'une nouvelle version de la Bible (*Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 352-371) et avait accepté de revoir sa traduction (*Lettres choisies*, 2e édit., Amsterdam, 1730, t. III, p. 267-291), publia à Trévoux, sous le voile de l'anonyme, en 1702, une traduction du Nouveau Testament. Le célèbre critique ne fut pas fidèle aux principes qu'il avait exposés et il ne rend pas toujours le texte avec exactitude. Sa version fut condamnée par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. Bossuet écrivit deux *Instructions pastorales,* dans lesquelles il accusait, non toutefois sans quelque exagération, Richard Simon de favoriser le socinianisme par ses interprétations et ses commentaires. *Œuvres complètes*, Besançon, 1836, t. VII, p. 90-187. Cf. R. Simon, *Lettres choisies*, t. III, p. 291-320; J. Denis, *Critique et controverse, ou Richard Simon et Bossuet,* Caen, 1870, p. 49-54. Le *Nouveau Testament de Trévoux* a été traduit en anglais par W. Webster, en 1730. — 2° Bossuet a été plus heureux que R. Simon dans ses essais de traductions bibliques, et il a mieux réussi à rendre exactement le texte sacré, *L'Apocalypse avec une explication*, in-8°, Paris, 1689, voir t. I, col. 1865, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, 1695. H. Wallon a mis en ordre *Les Saints Évangiles, traduction de Bossuet*, in-8°, Paris, 1855, 2 in-8°, Paris, 1863; édit. illustrée, 2 in-f°, Paris, 1873. Sur Bossuet, traducteur de la Bible, voir R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, in-8°, Paris, 1891, p. 1-37, et t. I, col. 1865. — 3° Dom Jean Martianay, de la Congrégation de Saint-Maur, publia *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français sur la Vulgate,* avec des explications littérales, 2 in-12, Paris, 1712. — 4° Matthieu de Barneville publia sous le voile de l'anonyme : *Le Nouveau Testament traduit en français sur la Vulgate*, in-12, Paris, 1719. Il y en eut plusieurs éditions que l'auteur distribuait à bas prix ou gratuitement, au moyen d'avances faites par des personnes aisées. Voir t. I, col. 1467. — 5° De Mésenguy nous avons *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français, avec des notes littérales pour en faciliter l'intelligence*, in-12, Paris, 1752, et 1754. Cette version est peut-être la plus remarquable de toutes celles qui ont été faites sur la Vulgate; elle est plus simple, plus littérale et en même temps plus élégante que celle de Sacy. Les notes sont généralement plus instructives. Silvestre de Saci l'a fait entrer, mais sans les notes, dans sa *Bibliothèque spirituelle*. — 6° Signalons enfin la traduction du Nouveau Testament par l'abbé Valart, imprimée en 1760 et réimprimée en 1860.

II. PROTESTANTES. — 1° Jean Le Clerc fit paraître un Nouveau Testament en français, in-4°, Amsterdam, 1703. Cette traduction, qui favorisait les erreurs arminiennes dont son auteur était infecté, ne fut pas employée en France; elle se répandit uniquement parmi les *Réfugiés* français en Hollande et en Allemagne. — 2° Charles Le Cène, publia un *Projet d'une nouvelle version française de la Bible,* in-8°, Rotterdam, 1696. Il y indiquait deux mille changements à faire à la Bible de Genève. *La Sainte Bible, nouvelle version française,* à laquelle il travailla toute sa vie, fut imprimée par son fils, libraire à Amsterdam, in-f°, 1741. Bizarre, inexacte et paraphrasée, cette traduction, qui n'avait pas même le mérite du style, favorisait les erreurs sociniennes et pélagiennes. L'auteur falsifiait les textes dans l'esprit de sa secte. Aussi sa Bible fut-elle condamnée dans un synode français de Hollande. O. Douen, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtemberger, t. VIII, Paris, 1880, p. 50-55. — 3° Isaac Beausobre et Jacques Lenfant collaborèrent au *Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français sur l'original grec, avec des notes littérales pour éclaircir le texte,* 2 in-4°, Amsterdam, 1718. Le premier volume, qui comprend les Évangiles et les Actes, est l'œuvre de Lenfant; le second, qui contient les autres livres, est l'œuvre de Beausobre, au moins pour les épîtres de saint Paul. La traduction est faite avec indépendance et une connaissance parfaite de la langue grecque; on lui a reproché de manquer de fraîcheur. Le texte sacré est divisé en paragraphes qui donnent un sens complet; les notes en expliquent toutes les difficultés. Cette version a été adoptée par les protestants français réfugiés à l'étranger; aussi a-t-elle été réimprimée en Allemagne et en Suisse, 1736, 1741, avec la traduction allemande de Luther, Bâle, 1746. Voir t. I, col. 1532.

VIII. VERSIONS DU XIXe SIÈCLE. — *I. CATHOLIQUES.* — 1° Versions complètes. — E. de Genoude, *Sainte Bible traduite d'après les textes sacrés, avec la Vulgate,* 20 in-8°, Paris, 1821-1822; 2e édit., 1828; 3e édit., 3 in-8°, 1841, revue par l'abbé Juste; 4e édit., 5 in-4°, 1858; édition diamant, in-12, Paris, sans date (n'a pas de notes). Cette traduction, qui est coulante et élégante, fourmille d'inexactitudes et de contresens. — J.-B. Glaire, après avoir traduit sur le texte hébreu la Genèse et l'Exode, *Thorath Mosché, le Pentateuque,* 2 in-8°, Paris, 1836-1837, a fait une version complète de la Bible sur la Vulgate. Le Nouveau Testament, qui a paru d'abord, a été approuvé le 22 janvier 1861 par la Congrégation de l'Index. La Bible entière a été imprimée pour la première fois, 4 in-18, Paris, 1871-1873. Les dernières éditions ont été enrichies de notes nouvelles par M. Vigouroux, qui reproduit aussi la version de Glaire dans *La Sainte Bible polyglotte*, commencée en 1898. On a publié à part *Le Nouveau Testament* et *Le livre des Psaumes*. Cette version est très exacte, mais trop littérale et par suite un peu lourde et obscure. — J.-J. Bourassé et P. Janvier, *La Sainte Bible, traduction nouvelle selon la Vulgate,* 2 in-f°, Tours, 1865; 5e édit., 1893. *Les Saints Évangiles* ont été imprimés à part, in-8°, Tours, 1868, et *Le Nouveau Testament,* 1885. Cette traduction se distingue par la clarté et la limpidité du style. Voir t. I, col. 1894-1895. — L'abbé Bayle avait entrepris une traduction nouvelle qui est restée inachevée. *La Sainte Bible avec commentaires,* éditée par Lethielleux, reproduit la version de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, des autres livres historiques de l'Ancien Testament, de Josué aux Paralipomènes, d'Isaïe et de Jérémie et du Nouveau Testament tout entier. Voir t. I, col. 1526. — L'abbé Arnaud, curé d'Ollioules, *La Sainte Bible, traduction française seule,* avec commentaire, 4 in-8°, Paris, 1881. Des livres ont été édités à part avec ou sans le texte latin. Cette version est simple et élégante. — F. P. Vivier, *La Bible, Ancien et Nouveau Testament, texte de la Vulgate, avec traduction et commentaires,* 6 in-8°, Paris, 1892-1893 (jusqu'à Ézéchiel inclusivement). — L'abbé Crampon, qui avait publié une traduction nouvelle des Évangiles, en 1864, des Actes, en 1872, de tout le Nouveau Testament, en 1885, et des Psaumes, en 1889, d'après la Vulgate, avait achevé, avant de mourir, une

version de l'Ancien Testament sur le texte original, dont le premier volume, comprenant le Pentateuque, a paru seul, in-8°, Tournai, 1894. En cherchant la correction du style, l'auteur détruit en partie la couleur de l'original. Voir col. 1100-1101. — 2° Versions partielles. — A. Garnier, supérieur de Saint-Sulpice, *Traduction des Épîtres de saint Paul,* in-4° de 266 pages, achevé le 30 mai 1824. Manuscrit de la Bibliothèque de Saint-Sulpice de Paris. — P. Giguet, *La Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante,* 4 in-12, Paris, 1872. — Fr. Lenormant, *Genèse,* traduction d'après l'hébreu avec la distinction des documents élohiste et jéhoviste, in-8°, Paris, 1883. — Bodin, *Les livres prophétiques,* 2 in-8°, Paris, 1855, traduits sur le texte hébreu. Voir t. I, col. 1825. — Dans la *Sainte Bible* de Lethielleux, traduction d'Ézéchiel, 1884, de Daniel, 1882, des petits prophètes, 1884, par l'abbé Trochon, de Job, 1886, des Psaumes (hébreu et Vulgate), 1883, des Proverbes, 1879, de la Sagesse, 1884, de l'Ecclésiastique, 1884, par l'abbé H. Lesêtre, du Cantique (sur l'hébreu), 1883, par A. Le Hir, de l'Ecclésiaste (sur l'hébreu), 1883, par l'abbé Motais, et des Machabées, 1884, par l'abbé Gillet. — H. Laurens, *Job et les Psaumes, traduction nouvelle d'après l'hébreu, les anciennes versions et les plus habiles interprètes,* in-8°, Paris, 1839. — A. Le Hir, *Le Livre de Job, traduction sur l'hébreu et commentaire,* in-8°, Paris, 1873. — A. Loisy, *Le Livre de Job,* introduction et traduction sur l'hébreu, dans *L'enseignement biblique,* Paris, 1892. — Danicourt, vicaire général de Tours, *Le livre des Psaumes,* 1828. — J.-L. Bondil, *Le livre des Psaumes, traduit sur l'hébreu et les anciennes versions, avec des arguments,* 2 in-8°, Paris, 1840. Voir t. I, col. 1845. — J.-M. Dargaud, *Psaumes de David,* in-8°, 1838. — A. Latouche, *Psaumes de David, traduction fidèle d'après le texte hébreu universellement admis,* in-12, Rennes, 1845. — Abbé Bascaus, *Nouvelle traduction des Psaumes de David,* in-8°, Toulouse, 1854. — Bertrand, *Les Psaumes disposés suivant le parallélisme, traduits de l'hébreu,* in-8°, Versailles et Paris, 1857. Voir t. I, col. 1636. — F. Claude, *Les Psaumes, traduction nouvelle,* in-12, Paris, 1858. — Crelier, *Les Psaumes traduits littéralement sur le texte hébreu avec un commentaire,* t. I, in-8°, Paris, 1858, ouvrage inachevé. Voir col. 1110. — Mabire, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu, avec une introduction, des arguments,* etc., in-8, 1868. — A. Girard, *Les Psaumes, traduction d'après le texte hébreu,* in-8°, Liège, 1880. — E.-S. de Neuilly, *Les Psaumes,* I-XLI, traduction sur le texte hébreu corrigé d'après les résultats de la critique moderne et disposé selon toute la rigueur du parallélisme et des strophes, in-8°, Paris, 1896. — R. Flament, lazariste, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu d'après les remarques critiques des principaux auteurs,* 2e édit., in-8°, Paris, 1898. — Dassance, vicaire général de Montpellier, *Les Saints Évangiles,* édit. illustrée, 2 in-8°, Paris, 1836; 2e édit., in-8°, 1841. L'auteur a pris Mésenguy comme modèle et s'est efforcé de donner à sa traduction une couleur plus originale encore. — F. Lamennais, *Les Évangiles, traduction nouvelle avec des notes et des réflexions à la fin de chaque chapitre,* 1846; 4e édit., in-12, Paris. L'auteur suit tantôt le latin de la Vulgate, tantôt le grec du *textus receptus.* Sa version, dans laquelle il a essayé de plier notre langue aux formes de l'original, a été mise à l'Index, le 17 août 1846. — A. Gaume, *Le Nouveau Testament,* 1864, in-18, Paris, 1875; *Les Actes des Apôtres, traduits et annotés,* 2e edit., in-12, Paris, 1890. — H. Lasserre, *Les Saints Évangiles, traduction nouvelle,* in-12, Paris, 1887; édit. illustrée, in-8°, Paris, 1887. Version mise à l'Index, le 20 décembre 1887. — J.-B. Mérit, *Les Épîtres de saint Paul, traduction nouvelle suivie d'une étude sur le grand Apôtre,* in-12, Paris, 1888.

II. VERSIONS PROTESTANTES. — En 1835, parut à Genève un Nouveau Testament qui fut sévèrement critiqué par un grand nombre de protestants en raison de son inexactitude et de son infidélité. Il a été néanmoins réimprimé en 1864 et répandu par la Société biblique protestante. Une autre traduction du Nouveau Testament fut faite à Lausanne en 1839. Elle est si littérale qu'elle aurait besoin elle-même d'une traduction en quelques endroits. Cependant ce littéralisme a été adouci dans la troisième édition. — Une autre Société, anonyme comme celle qui a édité le Nouveau Testament précédent, a publié *La Sainte Bible, Ancien Testament, nouvelle version du texte hébreu,* Lausanne, 1861-1872. Les auteurs ont tenu compte dans une certaine mesure des résultats de l'exégèse moderne. — H.-A. Perret-Gentil a publié *La seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes, traduction nouvelle d'après l'hébreu,* in-8°, Neufchâtel, 1847; *La première partie de l'Ancien Testament, comprenant le Pentateuque et les livres historiques,* in-8°, Neufchâtel, 1861. — E. Arnaud, en 1858, et A. Rilliet, en 1860, ont traduit le Nouveau Testament. Le travail de ce dernier, *Les livres du Nouveau Testament traduits pour la première fois d'après les textes les plus anciens,* est fait sur le manuscrit du Vatican. Cf. E. Scherer, *Une nouvelle traduction du Nouveau Testament,* dans ses *Mélanges d'histoire religieuse,* in-8°, Paris, 1864, p. 139-147. — E. Reuss a publié *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires,* 18 in-8°, Paris, 1874-1881. C'est un commentaire rationaliste, dont le style est défectueux. L'abbé Paulin Martin en a fait une critique sévère, mais justement méritée dans son *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque,* t. I, in-4°, Paris, 1886-1887, p. XI-C. — H. Oltramare a traduit le Nouveau Testament en 1872, et Segond l'Ancien, en 1874. La Société biblique française a réuni ces deux versions faites sur les textes originaux, 2 in-8°. Paris, 1882. L. Segond a continué sa traduction de la Bible par le Nouveau Testament, qui a paru pour la première fois en 1880. Cette version, qui n'a pas le mérite de celle d'Oltramare, a été adoptée par les Sociétés bibliques anglaise et française, qui en multiplient les éditions complètes ou partielles. — E. Stapfer a publié *Le Nouveau Testament traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques,* in-8°, Paris, 1889. — Signalons enfin la *Bible annotée,* commencée en 1878 à Neufchâtel sous la direction de M. Godet et dont la publication n'est pas encore achevée.

3° *Versions juives.* — S. Cahen, *La Bible, traduction nouvelle avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accents toniques, avec des notes philologiques, géographiques et littéraires et les variantes de la version des Septante et du texte samaritain,* 18 in-8°, 1831-1851. Voir col. 33. — L. Wogue, *Le Pentateuque,* 3 in-8°, 1860-1869. Cette traduction n'est ni élégante ni sûre; elle est remplie de subtilités rabbiniques. — A. Weill, *Les cinq livres (mosaïstes) de Moïse traduits textuellement sur l'hébreu. Le Lévitique,* 5 in-8°, Paris, 1890-1891. — Le rabbin B. Mossé a publié *Les Psaumes de David, traduction littéraire et juxtalinéaire,* Avignon, 1879. Le texte hébreu y est traduit mot à mot.

4° *Versions rationalistes.* — E. Renan, *Le livre de Job traduit de l'hébreu,* in-8°, Paris, 1859; *Le Cantique des cantiques,* in-8°, Paris, 1869; *L'Ecclésiaste,* in-8°, Paris, 1882. — E. Ledrain, *La Bible, traduction nouvelle d'après les textes hébreu et grec,* 10 in-8°, Paris, 1887-1898.

Bibliographie. — (A. Lalouette), *Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte,* in-18, Paris, 1692; Le Long, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Paris, 1723, t. I, p. 313-353; J. Lebœuf, *Recherches sur les plus anciennes traductions en langue française,* dans les *Memoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XVII, in-4°, 1751, p. 709; A. Archinard, *Notice sur les premières*

versions de la Bible en langue vulgaire, in-8°, Genève, 1839; J. Berger de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament,* in-8°, Paris, 1856; N. Indes (Denis Noblin), *Dissertation sur les Bibles françaises,* in-8°, Paris, 1710, et dans les *Mémoires de Trévoux,* 1711, p. 1251; *Realencyklopädie für protestantliche Theologie und Kirche,* 3e édit., de Hauck, Leipzig, 1897, p. 125-138. E. MANGENOT.

FRANCISCAINS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. — Sous le nom de Franciscains, on désigne indistinctement tous les religieux des ordres fondés par saint François d'Assise, et des branches qu'ils ont fournies. Il importe de distinguer ici les principales, obligés que nous sommes de spécifier, à côté du nom de chaque exégète, sa qualité franciscaine propre.

Saint François, né en l'an 1182, à Assise, y mourut le 4 octobre 1226. En 1209, il fonda l'ordre des Frères Mineurs, le destinant à la vie apostolique. Peu d'années après, en 1212, avec l'aide de sainte Claire, il établit l'ordre des Pauvres Dames ou Clarisses. Dès lors on les distingua en premier et second ordres. Plus tard encore, en 1221, sur le désir des populations chrétiennes qu'il évangélisait, il créa l'ordre de la Pénitence, pour les personnes retenues par leurs obligations dans la vie civile; il leur dressa une règle dont l'observance leur assurait une partie des avantages de la vie monastique. Cette institution fut appelée le Tiers Ordre.

Après la mort du fondateur et dans la suite, les Frères Mineurs gardèrent fidèlement la règle primitive; certains cependant ayant obtenu des adoucissements et dispenses, Léon X les sépara, en 1517, en deux familles: ceux qui observent la règle sans dispense sont appelés Frères Mineurs ou Franciscains de l'Observance (ils furent partagés, au XVIIe siècle, en quatre groupes : Observants, Récollets, Alcantarins et Réformés). Tous sont soumis au même général qui porte le titre de « ministre général de tout l'Ordre des Frères Mineurs, successeur de saint François », ayant aussi l'usage exclusif de l'antique sceau de l'Ordre ; ceux qui conservent les mitigations apportées à la règle sont désignés sous le nom de Frères Mineurs Conventuels et ont un général à part. — En 1528, trois siècles après la mort du séraphique Père, un Franciscain de l'Observance, Mathieu Baschi, fonda la branche des Capucins; il rentra plus tard dans l'Observance et y mourut saintement. Les Capucins eurent un général indépendant en 1619. Comme les Franciscains, ils font profession de suivre la règle sans dispenses ni mitigations. — Par la Constitution *Felicitate quadam,* du 4 octobre 1897, Léon XIII a supprimé les diverses dénominations d'Observants, Réformés, Alcantarins et Récollets; le corps de l'Ordre s'appelle simplement l'Ordre des Frères Mineurs ou Franciscains, et il y a actuellement dans le premier Ordre trois familles distinctes ayant chacune son général : les Frères Mineurs ou Franciscains, les Conventuels, les Capucins.

Le nombre des écrivains franciscains est d'environ six mille. Sur ce nombre, la moitié, pour le moins, ont commenté les livres sacrés. Nous allons réunir ici les principaux, en les classant par siècles et selon l'ordre alphabétique.

I. ÉCRIVAINS DU XIIIe SIÈCLE. — Adam de Marisco, franciscain anglais, mort vers 1257, auteur d'un commentaire des Saintes Écritures qui n'a pas été imprimé. — Alexandre de Halès, théologien célèbre, également anglais, mort en 1245, auteur de divers commentaires restés manuscrits et d'un *Commentarius in Apocalypsim,* in-f°, Paris, 1647. — Alexandre de Villedieu, docteur de Sorbonne, vers 1240. Son œuvre, très courte du reste, a été placée en-tête de plusieurs ouvrages d'autres auteurs, notamment de la *Biblia maxima* de Barth, de La Haye. — Saint Antoine de Padoue (1195-1231), Portugais, célèbre par ses *Concordantiæ morales SS. Bibliorum cum annotationibus,* in-4°, Rome, 1623 (t. I, col. 709). — Arlotto de Prato, Toscan, mort en 1286; on lui attribue des *Concordantiæ utriusque Testamenti,* Nuremberg, 1641; souvent réimprimées (t. I, col. 967). — Bacon Roger, Anglais, mort en 1284, composa divers travaux sur les Écritures (t. I, col. 1379). — S. Bonaventure, Italien (1221-1274), a expliqué l'Hexaméron, les Psaumes, l'Ecclésiaste, la Sagesse, saint Luc, saint Jean, etc. (t. I, col. 1844). — Carbonnel Pons, précepteur de saint Louis d'Anjou et gardien des Frères Mineurs de Barcelone, a commenté toute la Sainte Écriture. — Docking Thomas, docteur d'Oxford : *In Deuteron.; In Job; In Isaiam; In Lucam; In Epist. Pauli; In Apocalypsim.* — Gilbert de Tournai, docteur de Sorbonne : *In Epist. Pauli.* — Gilles Jean, dit de Zamora : *Prosodia, seu liber de accentu; Summa de correctione Bibliorum.* — Jacques de Rodo (Jacobus Anglus) : *Postilla super Evangelia dominicalia a 1a Adventus ad 17am post Pentecosten.* — Guillaume Breton (*Brito,* c'est-à-dire Anglais), mort vers 1240. On doit lui restituer la *Summa Britonis seu de difficilibus vocabulis in Biblia contentis,* qu'on a longtemps attribuée à Adam de Saint-Victor. Hauréau, dans l'*Histoire littéraire de la France,* t. XXIX, p. 584-591. — Jean de Galles, docteur de Sorbonne : *In Apocalypsim; In Evangelium Joannis; In Epistolas Pauli.* — Jean de la Rochelle, docteur de Sorbonne, mort en 1271: *In Matthæum; In Danielem; In Lucam; In Epistolas Pauli; In Apocalypsim.* — Le B. Jean de Parme, général des Frères Mineurs, mort en 1289, expliqua les Livres Saints à l'Université de Paris, et laissa des commentaires qui sont perdus. — Matthieu d'Aquasparta, docteur en théologie, évêque de Porto, cardinal, mort en 1302 : *In Job; In Psalterium; In Danielem; In XII Prophetas minores; In Matthæum; In Apocalypsim.* — Maurice d'Irlande, dit aussi de Belfort : *Summa distinctionum de his quæ in Scripturis Sacris continentur.* — Milton William, docteur de Sorbonne : *In Pentat.; In Cant.; In Eccli.; In Eccle.; In Sapient.; In XII Prophetas min.; In Epist. ad Hebr.; In Apocalypsim.* — Nicolas IV, pape, mort en 1292 : *In multos S. Scripturæ libros Postillæ valdeutiles.* — Nocylkaim Conrad, Bavarois : *In Apocalypsim.* — Olive Pierre Jean, né à Sérignan (diocèse de Béziers), en 1247, mort à Narbonne en 1297. Il avait commenté l'Écriture Sainte en entier et en particulier l'Apocalypse. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., 1899, t. I, p. 368-369. — Oriol Pierre, appelé en latin Aureolus, du diocèse de Senlis, mort en 1322: *Compendium litteralis sensus Bibliorum,* in-4°, Venise, 1607; souvent réimprimé. Voir ORIOL. — Palmerston, dit Thomas Hibernius, mort en 1270 : *Flores Bibliorum,* in-16, Paris, 1556, 1662; Lyon, 1678, 1679. — Peckam John, de Chichester, disciple de saint Bonaventure, professeur à Oxford et à Paris, archevêque de Cantorbéry, mort en 1292: *Collectaneum Bibliorum quinque libris sententias Scripturæ ad certos titulos seu locos communes redigens,* Paris, 1514; Cologne, 1541. — Pons, missionnaire en Arménie, archevêque de Séleucie, traduisit en langue arménienne quelques commentaires de la Sainte Écriture. — Richard de Middleton, docteur d'Oxford « solide, abondant, très fondé » : *In quatuor Evangelia; In Epist. Pauli.* — Rigaud Odon, docteur de Sorbonne, archevêque de Rouen, mort en 1275 : *In Psalter.; In Evangelia; In 4 (forsan 5) libros Moysis.* — Salimbene : *De prophetа Elisæo.* — Thomas d'York, mort en 1260 : *In Ecclesiasten.*

II. ÉCRIVAINS DU XIVe SIÈCLE. — Abbas François : *Postillæ in Evang. totius anni.* — Adam de Wodeham, docteur d'Oxford, mort en 1338 ou en 1358: *In Cant.; In Eccli.* — Albert de Milan, mort en 1308 : *Postilla super Biblia.* — Almoine Guillaume, docteur en théologie : *In Apocalypsim.* — André de Pérouse, mort en 1345, auteur de *Postilla super Genesim et super novem Psal-*

mos. — Astesan d'Asti : *Summa quæstionum S. Scripturæ de omni materia libri octo.* — Auger William, mort en 1404 : *In Lucam.* — Belengari Antoine, maître en théologie : *Figuræ totius Bibliæ.* — Blomendal Jean : *In Psalmos.* — Bonnet Nicolas, de Messine d'après les uns, de Tours d'après les autres, mort en 1360, auteur de *Postilla super Genesim,* Venise, 1505 (t. I, col. 1846). — Caracciolo Landolphe, de Naples, commenta les Évangiles, in-4°, Naples, 1637 (col. 241). — Careto (Henri de), évêque de Lucques, mort en 1330 : *Expositio visionum S. Scripturæ.* — Conington Richard, mort en 1330 : *In Psalmos Pœnitentiæ.* — Cossey ou Costsay, Henri, docteur d'Oxford, mort en 1336 : *In Psalterium; Explanationes mult. loc. S. Scripturæ; In Apocalypsim.* — Cugnières (Christophe de), docteur de Sorbonne, donna une édition de la Bible. — Donato Louis, général des Frères Mineurs, cardinal, mort en 1386 : *In Psalmos Pœnitentiales.* — Dufour Vital, frère mineur et cardinal, Français, mort en 1326 : *Speculum morale S. Scripturæ,* in-4°, Lyon, 1563, etc.; *In Proverbia; In Evangelia; In Apocalypsim.* Voir Dufour, col. 1509. — Élie de Nabinaux (Charente), ou peut-être de Nasbinals (Lozère), docteur de Sorbonne, archevêque de Nicosie, cardinal : *In Apocalypsim.* — Fortanerius Vasselli, général des Frères Mineurs, archevêque de Ravenne, patriarche de Venise, cardinal, mort en 1361 : *In fere omnes libros S. Scripturæ.* — Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, mort en 1307 : *Tabula originalium nominum super universam Scripturam.* — Ghisolfi Philippe : *In Apocalypsim.* — Glaunwill ou Graunwise Barthélemy, issu, d'après quelques bibliographes, des comtes de Suffolk, mort en 1360 : *Allegoriæ et tropologiæ in utrumque Testamentum,* Paris, 1574. — Gonzalve de Vallebona, général des Frères Mineurs, mort en 1313, écrivit beaucoup sur les Saintes Écritures. — Guillaume de Nottingham : *Expositio Evangeliorum; Quæstiones in Evangelia; Concordantiarum quatuor Evangeliorum libri XII.* — Henri de Mongiardino, maître en théologie : *In Apocalypsim; In Evang. Joannis.* — Herbert William, docteur d'Oxford : *In Deuteronomium; In Apocalypsim.* — Herbron Nicolas, mineur conventuel, Écossais d'après quelques-uns, mais plus probablement Allemand, de la province de Cologne : *Enarrationes latinæ Evangeliorum quadragesimalium,* Anvers, 1533, et Paris, 1593. — Jean d'Attigny, *Correctura Bibliæ Parisiensis.* — Jean d'Erfurth, docteur en théologie : *Vocabularium latin. vocum Bibliæ.* — Jean de Gascogne : *Biblia mellificata.* — Jean de Montecorvino, mort en 1332 : Traduction du Nouveau Testament et des Psaumes en langue chinoise. — La Barthe (Dominique de), mort en 1343 : *In Apocalypsim.* — Laurent d'Ariano, évêque d'Ariano, mort en 1342 : *Origo Christi et Mariæ; Collectio temporum Veteris Testamenti.* — Lissey William, *doctor eximius : In Jeremiam et Prophetas minores.* — Lombard Alexandre, général des Frères Mineurs, mort en 1314 : *In Ecclesiasticum; In Job; In Isaiam et Tobiam; In Joannem; In Epistolam ad Romanos.* — Longo Jean, maître en théologie, mort en 1363 : *Compilatio super tota Biblia.* — Lulle Raymond, du Tiers Ordre de Saint-François, tué à coups de pierres, en Mauritanie, le 29 mars 1315, à l'âge de quatre-vingt-neuf ans : *Liber super quatuor sensus S. Scripturæ; Commentaria in primordiale Evangelium Joannis, seu in caput primum Evangelii Joannis,* Amiens, 1511. — Manfred de Tortona, *Polylogium dictionum S. Scripturæ in Matthæum.* — Meyronnis (François de), de son nom patronymique Hospitalieri, Provençal, mort en 1325, laissa en manuscrit un commentaire sur la Genèse et sur le Cantique des cantiques, et des annotations sur toute l'Écriture. — Michel de Césène, général des Frères Mineurs, mort en 1343 : *In Ezechielem; In Psalterium.* — Nicolas de Lyre, mort en 1340, l'un des plus célèbres commentateurs du moyen âge : *Perpetuæ Postillæ in universa Biblia,* 5 in-f°, Rome, 1471; souvent réimprimé. Voir Nicolas de Lyre. — Odon Gérard, docteur de Sorbonne, dit « Docteur moral », général des Frères Mineurs, patriarche d'Antioche, mort en 1349 : *In Psalmos; In Sapientiam; De figuris Bibliorum.* — Oleari Barthélemy, évêque d'Ancône, archevêque de Florence, cardinal, mort en 1396 : *In Evangelia.* — Perruzzini André, maître en théologie : *In Evang. Joannis.* — Philippe de Florence, docteur de Sorbonne : *Concordantia Evangeliorum.* — Philippe de Moncalieri, dit aussi de Gênes, frère mineur de la province de Gênes et de la custodie de Piémont. Il était professeur de son ordre à Padoue, en 1330, et pénitencier pontifical à Rome, en 1336 : *Postilla super Evangelia dominicalia,* Lyon, 1541; *Postilla super Evangelia quadragesimalia,* Milan, 1498; Lyon, 1510, 1512; commentaires restés manuscrits sur la Genèse, etc. — Pierre de Lille, docteur de Sorbonne, dit *Doctor notabilis : In Psalmos; Principium Bibliæ.* — Ridewall Jean, docteur d'Oxford : *In Psalterium; In Canticum; In Evangelium Joannis; In Epistolas Pauli.* — Robert de Leicester, mort en 1348 : *Lecturæ in S. Scripturam; In Computum Hebræorum.* — Rodimpton Raoul, docteur d'Oxford : *In fere totam S. Scripturam.* — Rossi François, docteur de Sorbonne, *Doctor succinctus : In quatuor Evangelia.* — Royard Arnaud, maître en théologie, archevêque de Salerne, évêque de Sarlat, mort en 1334 : *Distinctiones super S. Scripturam.* — Scot Jean, dit Duns, « docteur subtil » de l'Université de Paris, mort en 1308 : *In Genesim; In Matthæum; In Epistolas Pauli; In Apocalypsim; In Canticum.* — Seymour Jean : *Biblia versibus compendiose.* — Stravesham Thomas, mort en 1346 : *In Isaiam; Job; Numeros; Deuteronomium; Josue; Judices; Ruth; Exodum; Leviticum; Lucam.* — Tederisi Jacques, docteur en théologie : *In Epistolam ad Romanos.* — Thomas Pierre : *In Canticum; In Danielem; In Apocalypsim.* — Thomas de Tolentino : *In Epistolas canonicas.* — Tour (Bertrand de la), maître en théologie de l'Université de Paris, archevêque de Salerne et cardinal, mort en 1334 : *In fere omnes S. Scripturæ libros.* — Ubertin de Casal, dont le nom de famille était « de Ilia » : *De septem visionibus Ecclesiæ juxta septem visiones Apocalypsis,* in-4°, Venise, 1516. — Uguccio de Pérouse : *In S. Scripturam.*

III. Écrivains du xve siècle. — Alexandre V, pape, mort en 1410 : *In Lucam versibus hexametris; In Canticum,* idem. — Alphonse de Palenzuola, observant, évêque de Ciudad, puis d'Oviédo, mort en 1470 : *Varia commentaria.* — Antoine d'Assise, mort en 1466, auteur de *Tabula Bibliæ* (t. I, col. 708). — Antoine de Bitonto, Napolitain, mort en 1459 : *Questiones scholasticæ theologicæ in Epistolas et Evangelia totius anni* (t. I, col. 708). — Antoine de Matelica : *Postilla ex Lyrano et quæstiunculæ ad omnes lectiones Veteris et Novi Testamenti quæ per totum annum recitantur.* — S. Bernardin de Sienne (1380-1444) : *Commentaria in Apocalypsim,* Lyon, 1636 (dans ses Œuvres, t. I, col. 1620). — Bruni Gabriel, mort en 1490 : *Index alphabeticus ex singulis libris utriusque Testamenti,* Bâle, 1514. Nouvelle édition de la Bible, précédée de l'histoire de toutes les éditions depuis le temps de Ptolémée Philadelphe. Venise, 1494, 1519; Lyon, 1513. — Busolini Jacques, général des Frères Mineurs, mort en 1457 : *Collationes in Psalmum CXVIII.* — Butler William, docteur d'Oxford : *Contra translationem anglicam.* — Calderoni Pierre, conventuel, évêque d'Antioche, mort en 1440 : *In Oseam.* — Dirleton Michel : *In Psalmos.* — Doring Mathias, général des Frères Mineurs, mort en 1450 : *Opus grande super Isaiam; Defensorium Postillæ N. de Lyra, videlicet additiones in Vetus et Novum Testamentum,* Bâle, 1507. — Gaultier Pierre ou Jean : *In Genesim; In Epistolas.* — S. Jean de Capestrano ou Capistran (1385-1446), disciple de saint Bernardin de Sienne, de l'Observance : *Tractatus seu concionatoriæ expositiones super : Ecce virgo con-*

cipiet, ouvrage imprimé, croit-on, à Halberstadt; *Tractatus super Apocalypsim,* ouvrage perdu. — Jean de Cologne, conventuel : *Postilla in Evangelia æstiva et hiemalia.* — Langham Reginald, docteur d'Oxford : *Lecturæ triginta Bibliorum.* — Lathbury Jean, docteur d'Oxford : *In Psalmos ; In Acta ; Lectiones in S. Scripturam ; In Threnos 115 capita.* — Marc d'Ulm : *Vocabula S. Scripturæ.* — Marchesini de Reggio, près de Modène, frère mineur : *Mammotrepton, Dictionarium vocabulorum Bibliorum, latinarum vocum prolatio, accentus et significatio, a Genesi usque ad Apocalypsim,* in-f°, Mayence, 1470; Venise, 1476, 1478, 1479, in-4°; Milan, 1481; Venise, 1482, 1483, 1485, etc. — Médicis (Antoine de), conventuel, évêque de Marsico, mort en 1485 : *Annotationes in universa Biblia.* — Le Menand, traduisit la Bible en français à la prière du roi Louis XI. — Nicolas André : *In Genesim.* — Ponzoni Dominique, frère mineur de la régulière observance, mort à Rome en 1499, fit imprimer à Venise, in-f°, en 1498, un commentaire des Psaumes, que les uns attribuent à Alexandre de Halès et d'autres au cardinal Hugo. — Regazzi ou Aregazzi François, docteur dans les deux droits, évêque de Bergame, mort en 1437 : *In Epistolas Pauli.* — Rossi Léonard, général des Frères Mineurs, cardinal, évêque d'Ostie, mort en 1405 : *In Cantica.* — Russel Pierre, docteur d'Oxford : *In Epistolas Petri.* — Ximénès François, conventuel, docteur en théologie, évêque d'Elne (Perpignan), mort en 1409 : *Vie de Jésus-Christ* (en langue espagnole), Grenade, 1496; *In septem Psalmos Pœnitentiales.*

IV. Écrivains du xvie siècle. — Agricola Daniel, appelé aussi Meyer, conventuel : *Postillæ super Epistolas et Evangelia,* Lyon, 1541. — Alphonse de Castro, né à Zamora, docteur de Salamanque, archevêque nommé de Compostelle, mort en 1558 : *In Psalmum* XXXI *; In Psalmum* L*; In XII Prophetas minores,* Mayence, 1617. — Amand de Ziriczée, Zélandais, mort en 1524 ou 1535, auteur de divers commentaires non publiés (t. I, col. 437). — Antoine de la Nativité, alcantarin portugais : *In Evang. festorum sex priorum anni mensium.* — Arnaud ou Ferdinand de Bazas, observant : Traduction en langue mexicaine des Évangiles et Épîtres de la liturgie. — Arola François, *Concordantiæ majores Bibliorum,* Lyon, 1551. — Assensio Michel, Aragonais, réédita *Copia, sive ratio accentuum omnium fere dictionum difficilium tam linguæ latinæ quam hebraicæ,* in-8°, Saragosse, 1621 (t. I, col. 1131). — Balagni Jean, de la Pouille, *In Acta Apostolorum poemata,* in-8°, Venise, 1628 (t. I, col. 1400). — Balthasar de Myriaca, observant belge, mort en 1573 : *In Cantica ; In Psalmos* LXXXIII, LXXXV, XC, CII, XLV. — Barahona Pierre, observant espagnol, *Expositio Epistolæ ad Galatas,* in-4°, Salamanque, 1590, etc. (t. I, col. 1448). — Barreiro François, Portugais, *Commentarius de regione Ophir,* in-4°, Coïmbre, 1561 (t. I, col. 1469). — Bernard Guillaume, Belge : *De sacrarum litterarum communicatione et sensu,* Paris, 1544. — Bernardin de Montecalvo : *Concordantiæ Bibliorum sacrorum.* — Bernardin de Sahagun, observant : *In Evangelia dominicalia.* — Billi Charles, conventuel, docteur en théologie, mort en 1580 : *De multiplici sensu S. Scripturæ.* — Blanchi Bonaventure, observant : *De illustribus viris Novi et Veteris Testamenti,* Bologne, 1534. — Bonardi François, évêque de Conserans, mort vers 1594 : *In Psalmum* L. — Bonaventure de Montereale, capucin : *Comment. paraphrast. in Psalmos.* — Bruich Antoine, gardien de Nimègue (non de Noyon), a commenté les Évangiles et les Épîtres (t. I, col. 1845). — Bucchi Jérémie, conventuel, mort en 1600 : *In orationem Jeremiæ,* Florence, 1573; *In Psalmum* XIV*; In Psalmum* XXI, Florence, 1572; *In Psalmum* XXII, XXIV, LXXXIV*; In canticum Zachariæ.* — Cailleau Jules : *Catalogue des veuves de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — Canova Jonselme, édita un abrégé des *Postilles* de Philippe de Moncalieri, Milan, 1498; Lyon, 1510, etc. — Caponsacci Pierre : *Observationes in Cantica canticorum,* in-4°, Florence, 1571, 1586. — Castillejo Pierre, observant espagnol, docteur d'Alcala : *In Isaiam, Jeremiam et Job ; Evangelica Harmonia.* — Cumiran Séraphin : *Conciliatio locorum communium S. Scripturæ qui inter se pugnare videntur,* Venise, 1555; Paris, 1556, etc. — Cursi Marc Antoine, conventuel, docteur en théologie, mort en 1572 : *In Psalmos.* — Delfini Jean Antoine, général des Frères Mineurs, mort en 1560 : *In Epistolam ad Hebræos,* Rome, 1587; *In Evangelium Joannis.* — Fantini Albert, conventuel, docteur en théologie, mort en 1516 : *Postilla super universa Biblia.* — Feri Jean, frère mineur allemand, mort en 1554, commenta une grande partie de la Bible (voir col. 2210). — Ferno Victor, mineur observant, de Grassana, dans le Milanais : *Vaga et fructuosa repræsentatio statuæ Nabuchodonosoris, diversis conceptibus scripturalibus adumbrata* (en italien), Alessandria, 1597. — Filicaja Ludovic, d'une famille patricienne de Florence, l'un des premiers religieux de l'ordre des Capucins : *La Vita del nostro Sig. J. C., ovvero sacra storia evangelica, tradotta non solo di latino in volgare, ma etiam in verso,* in-4°, Venise, 1548; *Gli Atti degli Apostoli secundo S. Luca, tradotti in lingua volgare in terza rima. La vita ancora e morte de' dodici Apostoli di Gesù in quarta rima,* in-f°, Venise, 1549. — Fontaine Simon, frère mineur de Sens ou de Sienne : *Commentaria in librum Ruth,* in-8°, Paris, 1560. — Fortis Jean Pierre, conventuel : *Psaumes de la Pénitence* (en vers italiens). — François de Castillo, frère mineur observant de la province de Carthagène : *Proverbia Salomonis cum glossis,* in-12, Conca, 1558. — François de Niewenhove, frère mineur flamand, mort en 1562 : *In Epistolam ad Ephesios ; De virginibus et viduis utriusque Testamenti.* — François d'Ossun, frère mineur de la Régulière Observance, mort vers 1540 : *Sanctuarium biblicum cum sermonibus* VIII *Deiparæ Virginis,* Toulouse, 1553; *Commentarius super Evangelium Missus est,* Anvers, 1535; *Expositionis super Missus est alter liber,* Anvers, 1535. — Fremin François, dit aussi Firmin, Firmain et *Firminus Capitis,* frère mineur, docteur de l'Université de Paris : *Commentaria in Genesim,* in-8°, Paris, 1567; *Expositio in Genesim ab Adami noxa ad natum Isaac usque,* in-8°, Paris, 1570; *Commentaria in Exodum,* in-8°, Paris, 1599. Ces commentaires sont en forme d'homélies pour le temps de l'Avent. — Frizoli Melchior, conventuel, maître en théologie, mort en 1520 : *In Psalmos.* — Fuente (Jean de la), frère mineur de la Régulière Observance, Castillan : *In Marcum,* in-f°, Alcala, 1582; *Super Psalmum* L, in-4°, Salamanque, 1576. — Galatin Pierre, frère mineur observant de la province de la Pouille, mort à Rome vers 1539, célèbre par son livre contre les Juifs : *De Arcanis catholicæ veritatis,* Francfort, 1516; Ortona a Mare, 1518; Bâle, 1550, 1561; Paris, 1602; Francfort, 1603, 1612. Il publia aussi : *Commentaria luculentissima in Apocalypsim.* — Gasco François, observant espagnol : *In Evangelia ad mentem SS. Patrum.* — Gaspard d'Uzeda, mineur alcantarin, docteur et professeur de l'université de Salamanque : *In Job et Psalmos Officii defunctorum ; In Epistolas ad Corinthios I, ad Romanos, ad Hebræos.* — Georgio François, frère mineur, d'une famille patricienne de Venise, mort vers 1540 : *Problematum in S. Scripturam libri sex,* Venise, 1536; 6 in-4°, Paris, 1574. Cet ouvrage renferme trois mille solutions d'autant de passages de la Sainte Écriture. Il fut condamné par Rome *donec corrigatur* à cause des idées cabbalistiques et autres de l'auteur. — Gustiniani Ange, frère mineur observant, évêque de Genève, mort en 1596 : *In plurima capita S. Joannis.* — Gonzaga Bonaventure, mineur conventuel, enseignait la théologie au couvent de Venise, en 1566 : *Parafrasi de' sette Salmi in verso lirico,* Venise, 1566; *Parafrasi prosaica de' medesimi,*

Venise, 1566; *Commentaria in canticum Magnificat,* Parme, 1585; *Psalmi Davidis variis rythmis cantionibusque italice explicatis,* in-8°, sans lieu, 1568. — Gotscalcan Marie Jean, du Tiers Ordre régulier : *In Epistolas Pauli.* — Gotto François, frère mineur : *Compendium biblicum* (analysant en une strophe ïambique de quatre vers, sans aucun soin du mètre, chaque chapitre de la Sainte Écriture), Lyon, 1529. — Grandis Nicolas, frère mineur, docteur de l'Université de Paris : *Commentaria in Epistolam ad Romanos,* in-8°, Paris, 1546; *Commentaria in Epistolam ad Hebræos,* in-8°, Paris, 1546, 1550. — Grassi Paduanus, frère mineur conventuel, né à Barletta: *Consilium Pauli per modum dialogi collectum ex Augustino et aliorum Patrum operibus per compendium locorum in omnibus epistolis Paulinis apparenter pugnantium,* in-4°, Venise, 1545. — Gray Jean, Écossais: *De figuris Bibliorum.* — Guevara (Antoine de), frère mineur, publia un commentaire d'Habacuc, in-4°, Madrid, 1585. — Hofstad Adrien, Hollandais, mort en 1598 : *In Epistolam ad Romanos.* — Ildephonse (Alphonse ou François) de Sanzoles, mineur observant espagnol : *Funerale in exequiis defunctorum. Considerationes ad morum compositionem super Epistolas et Evangelia officii defunctorum,* in-8°, Salamanque, 1585; *Compendium commentariorum in Evangelia quæ in Missali Romano continentur,* Salamanque, 1592. — Jean de Lewarde, en Frise, missionnaire en Amérique : *De Judæorum synagoga; In Hexameron* (en langue vulgaire des peuples qu'il évangélisait). — Jean de Sainte-Marie, frère mineur observant de la province de Touraine : *Cosmopeia in duo prima capita Genesis,* in-8°, Nantes, 1585. — Jérôme de Lemberg, frère mineur polonais, traduisit la Bible en polonais, revue et publiée par J. Vicco, S. J., Cracovie, 1599. — Jules de Correggio, conventuel, docteur dans les deux droits et maître en théologie : *In Epistolas catholicas Joannis.* — Ludovic de Saint-François, né à Lisbonne, frère mineur de la Régulière Observance dans la province de Compostelle : *Globus canonum et arcanorum linguæ sanctæ ac divinæ Scripturæ,* in-4°, Rome, 1586. — Lupo Alphonse, capucin : *In Isaiam.* — Mahus Jean, frère mineur d'Oudenarde : *Epitome annotationum in Novum Testamentum,* in-8°, Anvers, 1538, etc. Voir Mahus. — Malafossa Jacques, conventuel : *In Epistolas Pauli.* — Marcellini Évangéliste, frère mineur de la Régulière Observance, mort à Rome en 1593 : *Expositio in libros Judicum,* in-8°, Venise, 1589; *In Cantica,* Florence, 1599; *In Danielem,* in-8°, Venise, 1588, etc. Voir Marcellini. — Mauroy Henri, cordelier: *In Epistolam ad Hebræos.* — Michel dit de Medina, quoiqu'il fût né à Belcazar, dans le diocèse de Cordoue, frère mineur de la province de la Régulière Observance de Castille, député par Philippe II au concile de Trente : *Enarratio trium locorum ex cap. II Deuteronomii,* in-4°, Alcala, 1566; *Biblicæ annotationes,* dont le sort n'est pas indiqué; *Apologeticum locorum quorumdam J. Feri in Matthæi et Joannis Evangelium,* in-f°, Alcala, 1567, 1578; Mayence, 1572. Ce dernier ouvrage fut condamné par l'*Index.* — Michel de Naples, capucin, mort en 1580 : *In Prophetas majores.* — Millet Ambroise, cordelier : *In Matthæum ; In Epistolas Pauli.* — Montan Pierre, frère mineur belge, mort en 1587 : *Commentaria in septem Psalmos pœnitentiæ,* in-12, Anvers, 1569. — Montesinio Ambroise, frère mineur espagnol, évêque de Sardenne, mort en 1513 : *Epistolas y Evangelios para todo el anno con sus doctrinas,* 1512; plusieurs fois réimprimé à Anvers, à Barcelone, à Madrid et à Valladolid. — Musso Corneille, mineur conventuel (1510-1574), commenta les Épîtres de S. Paul et quelques fragments des Écritures. Voir Musso. — Nuñez François, frère mineur espagnol, a publié en espagnol des *Annotations sur les Évangiles de l'Avent,* in-4°, Salamanque, 1595, et des *Remarques ou notes sur les quatre Évangiles,* 2 vol., Salamanque, 1595. — Obicini Bernardin, observant : *In septem Psalmos; Dictionarium divini eloquii.* — Orantes y Villena (François de), mineur réformé, évêque d'Oviedo, mort en 1584 : *In librum Job; In Danielem.* — Orosio Alphonse, mineur observant espagnol : *Historia reginæ Sabæ doctis intermixta considerationibus,* Salamanque, 1575. — Ortiz François. Ce nom a été porté par trois frères mineurs de l'Étroite Observance de la province de Castille, et l'on n'est pas d'accord pour déterminer auquel des trois appartient l'*Expositio doctissima in novem priores versiculos Psalmi L,* Madrid, 1540, 1599; Alcala, 1549; plusieurs ouvrages du même ou des mêmes auteurs, restés manuscrits, sont perdus. — Pancotto (*Panis Coctus*) Jacques, appelé aussi par erreur Jacques de Melfi ou d'Amalfi, capucin de la province de Naples, né à Malfetta en octobre 1489, mort à Messapia en 1561 : *Expositio in Psalmum XIV,* Venise, 1556. — Panigarola François, frère mineur, né à Milan en 1548, mort le 31 mai 1594, célèbre prédicateur, coadjuteur de Ferrare, puis évêque d'Asti : *Brevis Paraphrasis in Psalmos pœnitentiæ,* in-8°, Venise, 1586, 1627; Rome, 1587; *Paraphrasis et annotationes in Lamentationes Jeremiæ,* Vérone, 1583; Rome, 1586; *Commentarii litterales et mystici super Cantica,* in-8°, Milan, 1621. — Pas (Ange del), né à Perpignan en 1540, frère mineur de la province de Catalogne, mort à Rome le 23 août 1596, composa sur l'ordre du pape Sixte V un commentaire des quatre Évangiles, qui fut publié par les soins de Luc Wadding, 3 in-f°, Rome, 1623-1626. Le commentaire de saint Jean ne comprend que les trois premiers chapitres. Voir Tolra de Bordas, *L'ordre de Saint-François en Roussillon,* in-12, Perpignan, 1884, p. 113-114. — Pelbart de Temeswar, frère mineur de la Régulière Observance : *Commentaria in Psalmos,* in-f°, Haguenau, 1504. — Pellegrini Frédéric, de Bologne, frère mineur conventuel, publia à Bologne, de 1579 à 1587, une interprétation des Psaumes pénitentiaux, résumé de ses prédications. — Pico Dominique, observant espagnol : *In Apocalypsim.* — Pierre de Ravenne, célèbre professeur de droit, du Tiers Ordre séculier de Saint-François, mort à Wittenberg vers 1510 : *Allegoriæ et tropologiæ in locos utriusque Testamenti,* in-8°, Paris, 1574. — Pineda Jean, frère mineur, né à Medina del Campo, dans le royaume de Léon, mort octogénaire dans la même ville en 1590 : *Vie de saint Jean-Baptiste,* in-4°, Salamanque, 1574, 1634; Barcelone, 1596; *Commentarii in decem primos Psalmos Davidicos; In Threnos Jeremiæ,* probablement demeurés inédits et aujourd'hui perdus, de même que *Centuria Sermonum de tempore ac de Sanctis cum Expositione Evangeliorum a Dominica Resurrectionis usque ad Dominicam primam Adventus.* — Pisotti Paul, général des Frères Mineurs, mort en 1534 : *In Threnos.* — Placus André, frère mineur observant, de Mayence, fit plusieurs publications lexicographiques et grammaticales sur la langue hébraïque. Voir Placus. — Polygranus François, frère mineur allemand, commenta les Évangiles et les Épîtres. Voir Polygranus. — Prugnani Jules, conventuel, mort en 1595 : *In Ecclesiasten.* — Quadrat (probablement, en français, Carré) Mathurin, cordelier, né à Évreux : *Homiliæ XX in Joelem,* Paris, 1582; *Homiliæ XXIX in Amos,* Paris, 1587; *Homiliæ XXI in Malachiam,* Paris, 1575. — Ramos Nicolas, frère mineur de la Régulière Observance, né à Villasaba, dans le diocèse de Placentia, en 1531, évêque de Porto-Rico, puis archevêque de Saint-Domingue, mort en 1597 : *Assertio veteris Vulgatæ editionis juxta decretum concilii Tridentini,* in-4°, pars I^a, Salamanque, 1576; pars II^a, Valladolid, 1577. — Reig Henri (*Regius* en latin), né à Paderborn, frère mineur de la province de Saxe, où il gouverna le couvent de Schwerin : *Biblia alphabetica, in hanc Enchiridii formulam ea ratione redacta, ut sub qualibet alphabetici ordinis littera, Novi ac Veteris Instrumenti authoritates, etiam a monosyllabis et partibus indeclinabilibus initium sumentes, candidus lector pri-

ma fronte reperiat, additis nihilominus capitum locorumque citationibus. Opus ante hac nusquam excusum, et majoribus, ut vocant, concordantiis longe locupletius, tum perfectius, in-4°, Cologne, 1535. — Riccardi Lucien, conventuel, maître en théologie, mort en 1585 : Commentaires perdus. — Richard du Mans, frère mineur: *Collatio diversarum translationum Psalterii et ecclesiasticæ versionis vindicatio*, Paris, 1541 ; il édita aussi les Commentaires de Nicolas de Grandis sur les Épîtres aux Romains et aux Hébreux. — Ridolfi Pierre, conventuel, évêque de Venosa, puis de Sinigaglia, mort en 1601 : *In canticum Magnificat; In septem Psalmos.* — Sasbouth Adam, Hollandais, mort en 1533 : *In Isaiam; In secundam Epistolam Petri; In Epistolam Judæ.* — Saraceno Maur, conventuel, mort en 1588 : *De modo interpretandi S. Scripturam; Quæstiones in sex prima capita Genesis; Centum quæstiones in Job; Expositio cantici Moysis; Moralitates in Psalterium; In Oseam; Glossemata in Evangelium Joannis.* — Sasger Gaspard, appelé aussi, mais faussement, Scatiger, Scanger et Harger, frère mineur de la province de Bavière, mort en 1525 : *Scrutinium divinæ Scripturæ pro conciliatione dissidentium dogmatum inter materias de gratia et libero arbitrio*, in-4°, Bâle, 1522; autre édition publiée par l'apostat Conrad Pellican, in-8°, Tubingue, 1527. — Saumier Pierre, cordelier toulousain : *Postilla super Epistolas et Evangelia dominicalia.* — Sixte-Quint, souverain pontife, né Félix Perretti, à Montalto, dans la Marche d'Ancône, mineur conventuel dès son adolescence, élu pape le 1er mai 1585, mort septuagénaire le 27 août 1590 : *Concio de necessitate Sacræ Scripturæ pro hominis reformatione*, in-8°, Naples, 1554 (en langue italienne); *Commentarium super Evangelium S. Matthæi*, également publié à Naples, à une date que nous ignorons, mais alors que l'auteur y occupait une chaire; *Expositio Evangelii S. Joannis, facta Neapoli*, restée manuscrite; *Expositio Epistolæ D. Pauli ad Romanos, facta Romæ anno 1552*, et restée manuscrite. Devenu pape, il fit publier une édition latine de la Vulgate en 1590, et une édition grecque des Septante, accompagnée de sa traduction latine. — Sostago (Attale d'Alagon, comte de), vice-roi d'Aragon, du Tiers Ordre de Saint-François, mort en 1593 : *Paraphrase du Psaume Domine exaudi orationem meam.* — Standish Henri, conventuel anglais, docteur d'Oxford, évêque de Saint-Asaph, mort en 1535, publia un livre contre la version du Nouveau Testament par Érasme. — Stella (Diego, en latin Didacus), Espagnol d'après les uns, Portugais d'après les autres, frère mineur de la Régulière Observance de la province de Compostelle : *Commentaria super Psalmum* CXXXVI, in-8°, Salamanque, 1576; *In Lucam*, 2 in-f°, Lyon, 1580; Anvers, 1584. — Taillepied Noël, de Pontoise, d'abord cordelier, puis capucin, mort à Angers le 13 novembre 1589 : *Brevis resolutio sententiarum S. Scripturæ ab hæreticis modernis in suarum hæreseon fulcimentum perperam adductarum*, in-8°, Paris, 1574; *Commentarii in Threnos, nostris temporibus, quibus christiana religio miserrime afficitur, accommodatissimi*, in-8°, Paris, 1582; *Commentarii in Jeremiam*, in-4°, Paris, 1583. — Tasso Faustin, observant : *In Novum Testamentum; In orationem Jeremiæ.* — Terzo Jean, conventuel, mort en 1572 : *In Proverbia; In Ecclesiasticum; In Job et Tobiam; In Apocalypsim.* — Tinelli Jérôme, conventuel, maître en théologie, mort en 1596 : *In Psalmum* CXVIII; *In Epistolam ad Romanos.* — Titelman François, capucin belge, mort en 1537, commenta les Psaumes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Job, S. Matthieu, S. Jean et en partie les Épîtres. Voir TITELMAN. — Trejo Guttierez, né à Placentia, en Vieille-Castille, frère mineur de la Régulière Observance : *In quatuor Evangelia commentaria*, in-f°, Séville, 1554; *Paradisus deliciarum S. Pauli Apostoli, in quo miro artificio cum dictis probatissimorum auctorum inseruntur Epistolæ omnes ejusdem Apostoli, et ad amussim exponuntur*, in-f°, Alcala, 1538. — Van der Keele Martin, mineur belge : *In Isaiam; In Epistolam ad Ephesios; Arithmetica divina, sive de numeris mysticis S. Scripturæ.* — Véga (André de), né à Ségovie, mineur observant de la province de Saint-Jacques, mort à Salamanque en 1560 : *Commentarius in Psalmos*, Alcala, 1599. — Velmazzi Jean-Marie, de Bagnacavallo en Émilie, de la province de Bologne, auteur d'une Christéide en douze chants, Venise, 1538, et d'un poème héroïque, tiré des Actes des Apôtres, in-4°, Venise, 1538; in-8°, Venise, 1589. — Vervost Gérard, mineur observant flamand, mort à Furnes en 1796 : *De præstantibus Novi Testamenti donis*, Louvain, 1593 (écrit probablement en flamand). — Vidame François, conventuel, maître en théologie, mort en 1573 : Commentaires en forme d'homélies sur les Psaumes, Isaïe, S. Jean, l'Épître aux Colossiens, la première Épître de S. Pierre. — Woodford, William, mineur anglais, docteur d'Oxford : *In Ecclesiasticum; In Ezechielem; In Matthæum; In Epistolam ad Romanos.* — Wuillot Henri, souvent appelé Henri de Liège, né à Fontaine-l'Évêque en Hainaut, ministre provincial des Frères Mineurs des Pays-Bas, puis commissaire général de son ordre, en fut aussi le premier bibliographe dans son *Athenæ orthodoxorum sodalitii Fransciscani*, in-8°, Lyon, 1598; in-8°, Anvers, 1600. Il publia aussi : *De Enoch qui apud Judam Apostolum de extremo judicio prophetizavit*, in-8°, Liège, 1598. — Ximenes y Cisneros François, né à Torre-Laguna (Vieille-Castille) en 1436, mort le 9 novembre 1517, frère mineur de la Régulière Observance, cardinal archevêque de Tolède, gouverneur des Espagnes, eut le premier l'idée de publier la Bible en plusieurs langues, et l'on doit à son initiative et à ses soins la *Biblia sacra polyglotta nunc primum impressa*, 6 in-f°, Compluti (Alcala de Hénarès), 1520. Voir POLYGLOTTE. — Zamora François, né à Coma, frère mineur observant de la province de Carthagène, fut élu général de son ordre au chapitre de 1559 et le gouverna pendant six ans. Il a laissé vingt-cinq homélies sur autant de versets du Psaume L, imprimées à Venise en 1574. — Zeger Tacite Nicolas, frère mineur flamand : *Epanorthotes, sive Castigator locorum depravatorum Novi Testamenti*, in-8°, Cologne, 1555; *Inventarium seu Concordantiæ in Novum Testamentum*, in-8°, Anvers, 1558, 1566; *Scholia in Matthæum, Marcum, Lucam, Paulinas omnes et Canonicas Epistolas*, in-8°, Cologne, 1553; *Commentarius in Apocalypsim*, in-8°, Cologne, 1553. — Zichem François, né dans les environs de Malines, frère mineur de la province des Pays-Bas, gardien du couvent d'Utrecht : *Explicatio septem Verborum Christi in cruce*, in-16, Anvers, 1556; *Enarratio in prophetiam Jeremiæ*, Cologne, 1559; *In Psalmum* XL, in-8°, Anvers, 1556.

V. ÉCRIVAINS DU XVIIe SIÈCLE. — Albergoni Éleuthère, mineur conventuel italien (vers 1560-1636), a écrit sur les Évangiles du Carême, etc. (t. I, col. 334). — Ambroise de Lisieux, mort en 1630, laissa en manuscrit *Lampas accensa in quatuor Evangelia, Actus et Epistolas* (t. I, col. 452). — Amico Bernardin : *Trattato delle Piante de sacri Edifizj di Terra Santa*, in-f°, Rome, 1609 (t. I, col. 483). — André d'Alcret : *Notæ in universam Sacram Scripturam*, 2 in-f°, Sion, 1625 (t. I, col. 564). — Ange Célestin, observant italien, commenta le *Magnificat* (t. I, col. 593). — Antoine de Chartres, capucin, mort en 1625 : un *Commentaire de la Sainte Écriture* resté inédit. — Antoine de Saint-Michel, récollet provençal, mort en 1650 : *Catechesis theologica in Apocalypsim*, in-8°, Paris, 1625 (t. I, col. 711). — Aristirabal Pierre, Castillan : *Commentaria in Josue*, in-f°, Madrid, 1652 (t. I, col. 966). — Augustin de Vigueria, Génois, mort en 1617, laissa plusieurs ouvrages manuscrits sur l'Écriture (t. I, col. 1244). — Averoldi Hyppolyte, de Brescia : *Icones ad pleniorem Apocalypsis intelligentiam*, Brescia, 1638. — Bacelar Antoine, observant portugais : *Apologie au sujet de la parenté*

de saint Jacques avec Jésus-Christ (en portugais), Alcala, 1631. — Baldi Louis, de Palerme, capucin : *Comment. in S. Scripturam.* — Barberini Antoine, de Florence, mort en 1646, commenta le Psaume L (t. I, col. 1456). — Barbieri Barthélemy, de Modène, mort en 1697 : *Glossa ex S. Bonaventuræ expositionibus in S. Scripturam*, 4 in-f°, Lyon, 1681-1685 (t. I, col. 1457). — Berna André, Vénitien : *Meditazione sopra il Salmo VI*, in-4°, Trévise, 1600. — Bérulle (Marc de), conventuel, mort en 1662 : *Explication de la Sainte Bible*, in-f°, Grenoble, 1680, etc. (t. I, col. 1636). — Bocchi Jérôme, capucin : *Rhapsodia Veteris ac Novi Testamenti Psalm. carmine elegiaco expositi.* — Boldin Jacques, de Paris, mort en 1646 : *Commentaria in Job*, 2 in-4°, Paris, 1619; *In Epistolam Judæ*, in-4°, Paris, 1630 (t. I, col. 1843). — Bordes (Jacques de), de Coutances, mort en 1669 : *Intelligence des révélations de saint Jean*, in-4°, Rouen, 1639 (t. I, col. 1851). — Bottens Fulgence : *Œconomia sacræ Sapientiæ increatæ*, in-8°, Bruges, 1687 (t. I, col. 1865). — Brancaccio Clément : *Commentaria in Evangelium Matthæi*, Lyon, 1656 (t. I, col. 1901). — Calasio (Marius de), frère mineur, savant hébraïsant (1550-1620) : *Concordantiæ Bibliorum hebraicorum*, 4 in-f°, Rome, 1622; Londres, 1747, etc. Voir CALASIO, col. 54. — Calona Thomas, de Palerme, capucin (1599-1620) : *Commentaria moralia super duodecim prophetas minores*, Palerme, 1641. Voir CALONA, col. 76. — Canoti Jean-Baptiste, observant : *Lectiones XXXIII in caput I Job*, Rome, 1617; *In caput I Epistolæ S. Jacobi*, Rome, 1620. — Caramba Jean-Baptiste, du Tiers Ordre régulier de Saint-François, mort en 1645. Les bibliographes siciliens lui attribuent un commentaire de la Sainte Écriture, sans autre détail. — Carbonnel Hugues, observant : *Liber de Lazaro ressuscitato*, Paris, 1616; *Commentaria in Psalmum XIX; De divite epulone; De Filio prodigo.* — Cardoso Jean, Portugais : *In Ruth*, in-4°, Lisbonne, 1628. Voir col. 259. — Caroli Jacques, mineur portugais : *In Psalmum L*, Mantoue et Paris, 1603. — Carrière François, d'Apt, mineur conventuel : *Medulla Bibliorum*, in-f°, Lyon, 1660; *Commentarius in universam Scripturam*, in-f°, Lyon, 1663. Voir col. 323. — Casizzi Antoine, mineur réformé, mort en 1644 : *In Psalmum CXVIII.* — Cassandra Augustin, conventuel, maître en théologie, évêque de Gravina, mort en 1629 : *In Cantica.* — Castillo (Martin del), mineur observant, de Burgos, publia une grammaire hébraïque en espagnol, in-8°, Lyon, 1676, et quelques commentaires. Voir col. 341. — Célestin de Mont-de-Marsan, capucin : *Prosopochronica S. Scripturæ*, Paris, 1648; *Clavis David, sive arcana S. Scripturæ*, in-f°, Lyon, 1659. Voir col. 394. — Christophe de Lisbonne, observant portugais, qualificateur du Saint-Office, mort en 1652, étant nommé évêque de Congo et Angola : *Jardin da Sagrada Escriptura*, Lisbonne, 1653. — Comboni Jérôme, observant : *Compendium artis linguæ sacræ addiscendæ*, Bergame, 1616; *In canticum Magnificat*, Brescia, 1621 (en italien). — Corbosa Laurent, mineur toscan, a publié en 1627 : *Lectiones XLVI super Psalmum Fundamenta ejus ; In caput XXIV Ecclesiastici.* — Cyprien de Sainte-Marie, religieux espagnol du Tiers Ordre régulier de Saint-François, docteur en théologie, a publié en langue espagnole : *S. Scripturæ allusiones ad mores, ritus, cæremonias antiquas et ad proprietates animalium, plantarum, margaritarum, quibus solemnitates Christi ejusque Immaculatæ Matris celebrantur*, Grenade, 1654. — Davila Ferdinand, évêque de Rethymo, puis d'Ascoli, mort en 1620 : *Annotationes in Evangelium Adventus*, Venise, 1590. — Didace de Saint-François, alcantarin, mort en 1655 : *In primum et tertium caput Isaiæ.* — Fabri Gabriel, né à Avignon, prit l'habit des Frères Mineurs conventuels à Gênes et devint procureur général de son ordre en 1623. Il mourut à L'Isle, dans le Comtat-Venaissin, en 1637. On a de lui *Exposition du Psaume XIX appliquée au roi de France assiégeant la Rochelle*, in-8°, Paris, 1628. Il traduisit cet ouvrage en latin et le fit imprimer à Rome la même année. — Ferdinand de Belvedere Ostrense, observant : *In Cantica.* — Ferdinand del Campo, mineur espagnol, évêque d'Uselli, en Sardaigne (?), puis de Baranca, au Pérou : *Adnotationes in Evangelia Quadragesimalia*, Salamanque, 1599. — Ferrer Joseph, de Valence en Espagne, mineur alcantarin : *Pharum evangelicum seu commentaria in quatuor Evangelia*, dont il n'a paru que le t. I, in-f°, Lyon, 1661, contenant les Préludes évangéliques et les premiers mystères de Notre-Seigneur. — Feuardent François, de Bayeux, publia plusieurs commentaires. Voir FEUARDENT, col. 2227. — Franchi François, de Vietri, capucin de la province de Salerne et Basilicate : *Salvator mysticus sive Hoseas enucleatus*, t. I, in-4°, sans lieu, 1642; t. II, Salerne, 1647 ; t. III (Naples), 1671; *In Jonam*, 2 vol., Naples, 1645. — Franchi Gaspard, conventuel : *In Cantica.* — François des Anges, mineur espagnol : *Elucidationes in fere totam S. Scripturam.* — François des Saints, alcantarin, mort en 1612 : *In Evangelium S. Joannis.* — Gajo François, observant : *Interpretatio cum commentariis in septem Psalmos Pœnitentiæ.* — Garcia Jean, mineur aragonnais : *Collectanea Biblica ex Hieronymi Miscellaneis.* — Gigot Maximin, d'Aix, capucin : *Réflexions sur les vérités évangéliques contre les passages que les traducteurs de Mons ont corrompus dans le Nouveau Testament traduit en français*, in-4°, Trévoux, 1681. — Giselli Gabriel, né à Flacanico, dans le Milanais, frère mineur de la Régulière Observance, corrigea, augmenta et publia : *Commentaria in Oseam prophetam Hieronymi Guadalupensis, ordinis S. Hieronymi*, in-4°, Brixen, 1604. — Godier Georges, d'Amiens, capucin de la province de Paris, mort à Paris le 28 novembre 1661 : *Trina Pauli Theologia positiva, moralis, mystica, seu omnigena in universas Apostoli Epistolas commentaria exegetica, tropologica, anagogica*, 3 in-f°, Paris, 1659-1664. — Gravendunck, observant allemand : *Postilla in Evangelia.* — Hendschel Tobie, observant tyrolien, mort en 1620. Traduction allemande de la Vulgate, imprimée en 1606 et approuvée par les évêques. — Hontoy Pierre, né à Luxembourg d'après les uns, à Namur d'après les autres : *Mensa apostolica, hoc est commentarii de genuino sensu Epistolarum dominicalium per annum*, Mayence et Cologne, 1604. — Hurtado Grégoire Baptiste, né à Funchal, dans l'île de Madère, frère mineur de la Régulière Observance, expliqua les Évangiles des dimanches et fêtes, in-f°, Barcelone, 1638; *Annotationes in caput XII Evangelii secundum Joannem*, in-f°, Coïmbre, 1621 (en portugais). — Jacques de Bordeaux, mort à Bordeaux en 1650. Il publia en 1646, à Paris, une grammaire ou un tableau synoptique de la langue hébraïque. — Jean des Anges, mineur alcantarin : *Variæ considerationes in Cantica Salomonis* (en latin et en espagnol), in-4°, Madrid, 1607, 1610. — Jean de Fossombrone, capucin, mort en 1646 : *Paraphrasis super Psalmos.* — Jean de la Mère de Dieu, alcantarin portugais : *Expositio septem Psalmorum Pœnitentiæ*, in-8°, Lisbonne, 1613 (en portugais). — Jean de Plaisance, mineur observant de la province de Brescia : *Sacrosancta Jesu Christi Deiparæque Virginis genealogia; gentiumque, regnorum et monarchiarum origo ab Adam ad Christum usque*, Venise, 1612. — Jean de Saint-Hubert, récollet flamand : *Dicœarchus Ægyptius* (Joseph, fils de Jacob), Liège, 1613. — Jonghe (Baudouin de), en latin Junius, mort à Bruxelles le 13 avril 1634 : *Cantica canticorum illustrata*, Anvers, 1631; *Sermons sur les Évangiles des dimanches*, Anvers, 1610, 1611, 1619; *Theatrum SS. Principum Veteris et Novi Testamenti*, Anvers, 1631; *Lamentationes Jeremiæ prophetæ triplici sensu expositæ*, Anvers. — Jonghen Henri, custode de la province belge des Récollets : *Litteralis elucidatio in Job*, 2 in-4°, 1661; *Medulla Sancti Evangelii*, in-8°, Anvers, 1657. — Joseph d'Osseria ou d'Olleria, capucin de la pro-

vince de Valencia (Espagne): *Hagiographica Prolegomena, seu Prœmialia in universam S. Scripturam,* in-f°, Valence, 1700. — Kempis Jacques, récollet belge: *Decas Scripturistica, brevem S. Scripturæ continens recollectionem, intentionem, deductionem,* in-8°, Anvers, 1693. — La Haye (Jean de), alcantarin, de Paris (1593-1661), commenta la Genèse, l'Exode et l'Apocalypse, et publia la *Biblia magna* et la *Biblia maxima.* Voir La Haye. — Lanteri Bernard, de Porto-Maurizio, mort en 1614: *Expositio Psalmi* XLIV. — Laugois Benoît, de Paris, mort le 18 juin 1689: *La science universelle de l'Écriture Sainte, fondée sur l'union et la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau, de la doctrine et de la méthode des prophètes et de la loi de Moïse avec celle des Évangélistes,* in-4°, Paris, 1675. Le second tome de cet ouvrage parut plus tard avec ce titre modifié: *Explication littérale et française de toute la Bible selon la méthode que Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseignée à ses Apôtres, qui est la science universelle de toute l'Écriture Sainte,* in-4°, Paris, 1682. Plus tard, gardant l'anonyme, l'auteur donna sa doctrine au public sous une forme plus abrégée: *L'esprit de la religion, ou L'abrégé du livre de la science universelle des Saintes Écritures,* in-16, Paris, 1686. — Laurent Jérôme, d'Arles, capucin, mort en 1617, laissa un commentaire de la Sainte Écriture aujourd'hui perdu. — Saint Laurent de Brindisi, général des Capucins, mort en 1619, a laissé des œuvres nombreuses encore inédites, parmi lesquelles un *Commentaire sur Ézéchiel,* chez les Capucins de Venise. — Lippi César, conventuel, docteur en théologie, évêque de Cava, mort en 1622: *In Epistolam ad Romanos.* — Mancebon Jean, alcantarin, mort en 1660: *Discordiæ concordes,* 15 vol. d'études sur l'Ancien Testament et trois sur les Évangélistes. — Manganelli Ludovic d'Apollosa, frère mineur italien, commenta les trois premiers chapitres du Cantique des cantiques, in-4°, Madrid, 1619. — Martin de Bologne, missionnaire au Pérou: *In Epistolam Petri.* — Matha y Haro (Jean de), né à Naples, sans doute de parents espagnols, frère mineur de la province des Réformés de Rome: *Sol Sapientiæ in operibus creationis effulgens sive Expositio litteralis, moralis, mystica et allegorica in Psalmum* CIII, in-f°, Venise, 1665. — Matthieu de la Nativité, alcantarin, mort en 1659: *In Psalmos Pœnitentiæ.* — Matthieu de Stia, Toscan, mort à Paris en 1614: *Version des sept Psaumes pénitentiaux en vers italiens,* accompagnés de leur traduction française par Philippe Desportes, in-12, Paris, 1604. — Michel de Talavera, alcantarin: *Figures de la Sainte Écriture appliquées aux éloges des saints; Pages de la Sainte Écriture et des saints Pères.* Ces deux ouvrages dans la langue des îles Philippines. — Michel Ange de San Remo, frère mineur de la province de Gênes: *Index seu Dictionarium vocum latinarum quibus exponuntur hebraicæ, chaldaicæ, syriacæ et arabicæ in Concordantiis hebraicis Marii de Calasio,* Rome, 1622. — Miranda (Louis de), né à Valladolid, mort à Rome en 1620: *Tractatus de Sacræ Scripturæ sensibus in 26 quæstionibus divisus,* in-4°, Salamanque, 1625. — Montan Léandre, de Murcie, capucin espagnol: *Commentarii litterales et morales in librum Esther,* in-f°, Madrid, 1647. — Moroni Théodore, mineur conventuel, né à Bologne, vécut à Cracovie: *David contritus ex septem Psalmis pœnitentialibus desumptus,* Cracovie, 1641. — Nodin Jean, mineur conventuel de la province de Lyon, mit la dernière main à l'ouvrage de son confrère Didier Richard, intitulé: *Victoria Hebræorum adversus Ægyptios, catholicorum triumphum contra hæreticos præsignans* (commentaire des quinze premiers chapitres de l'Exode pour les prédicateurs), in-f°, Lyon, 1611. — Paglia Balthasar, de Caltagerone, en Sicile, mineur conventuel: *Paraphrasis epica in Psalmos et Cantica Horarum,* in-8°, Naples, 1693. — Pallantieri Jean Paul, de Castel Bolognese, mineur conventuel: *In totum Psalterium Davidicum tomi duo,* 2 in-4°, Brescia, 1640. — Pesenti Élisée, né à Bergame le 12 décembre 1564, mort à Iseo, dans le Milanais, en 1637, laissa les manuscrits suivants, conservés à la bibliothèque de Bergame: *Sal Elisæi,* dictionnaire hébreu en 4 in-folio, formant un total de 6000 colonnes; *Favus mellis* (sur l'alphabet hébreu, etc.). Voir Valdemiro da Bergamo, capucin, *I conventi ed i cappucini Bergameschi,* Milan, 1883, p. 80. — Pierre d'Abreu ou d'Abrego, frère mineur de la Régulière Observance de la province d'Andalousie: *Expositio verborum purissimæ Virginis quæ Evangelistæ recensent,* in-f°, Cadix, 1617; *Expositio Cantici trium Puerorum,* in-f°, Cadix, 1610. — Pierre de Saint-François, frère mineur de la province portugaise de la Régulière Observance: *Expositio Psalmi* L, in-4°, Lisbonne, 1629 (en portugais). — Pise (Marcellin de), né à Mâcon de la famille noble de ce nom, arrière-grand-oncle du poète Lamartine par une de ses sœurs, prit l'habit de capucin dans la province de Lyon le 19 juin 1613: *Commentaria litteralia et moralia in Evangelium S. Matthæi,* in-f°, Lyon, 1656. — Pitigiani François, d'Arezzo, frère mineur observant, mort à Mantoue en 1616: *Commentaria litteralia in Genesim scholastica methodo,* in-4°, Venise, 1615. — Ramirez Jérôme, mineur observant espagnol de la province de Saint-Gabriel: *Stroma,* ou pieux Commentaire du chapitre XIII de l'Évangile de S. Jean, in-4°, Alcala, 1606 (en espagnol). — Rapine Charles, récollet de la province de Saint-Denis (Paris), mort en 1640: *Mystica* L *priorum Psalmorum expositio,* in-8°, Paris, 1632; *Exposition de l'Épître de S. Paul aux Romains,* in-8°, Paris, 1632; *Exposition de l'Épître aux Hébreux,* in-8°, Paris, 1636; *Exposition des Épîtres à Timothée, à Tite et à Philémon,* Paris, 1622. — René de Modène, juif par sa naissance et son éducation, se fit catholique, puis capucin de la province de Bologne. Il devint censeur des livres hébreux, probablement pour le service de l'Inquisition. Tiraboschi, dans sa *Biblioteca Modenese,* t. III, p. 222-223, dit que la Bibliothèque Laurentienne de Florence possède une Bible hébraïque au bas de laquelle on lit: « Ego Fr. Renatus a Mutina, ordinis Cappucinorum, correxi, anno 1626. » Il ajoute que D. Montfaucon (*Bibl. Bibl. mss.,* t. I, p. 244) et après lui le chanoine Biscioni (*Bibl. hebr. Florentinæ catalogus,* p. 164) disent: « Iste Fr. Renatus fuit neophytus, qui, relicta judaica superstitione, christianam religionem suscepit, et una cum Abrahamo Jaghel codices multos recensuit et expurgavit. » Le P. René mourut à Reggio du Modenais en 1628. Bernard de Bologne (*Biblioth. Cappucinorum,* p. 18), ignorant le nom de ce savant, le range au nombre des anonymes et lui attribue un ouvrage qui aurait été publié à Mantoue, en 1696, sous ce titre: *Librorum Hebræorum liber expurgatorius, in quo supra 480 Hebræorum libri ab erroribus et imprecationibus contra christianos expurgantur.* Il signale deux manuscrits de ce même ouvrage, l'un à la bibliothèque du Vatican, l'autre à celle du palais Barberini. — Richard Didier, né à Bar-sur-Aube, mineur conventuel de la province de Lyon: *Victoria Hebræorum adversus Ægyptios,* in-f°, Lyon, 1611, publié par J. Nodin. — Rives (Denis de), appelé aussi Denis d'Avignon, né en cette ville en 1596, mort à Aix le 15 septembre 1665: *Triplex tractatus Scripturæ S. expositorius, in quo agitur de significatione verbi Creo, mutatione sabbati in dominicam, S. Petri primatu et Ecclesiæ visibilis infallibilitate, contra novos Epicureos, Judæos et hæreticos,* in-4°, Lyon, 1663. — Rocca Jérôme, conventuel génois, maître en théologie, mort en 1610: *In Job.* — Rodriguez Louis, observant espagnol: Traduction en langue vulgaire du Mexique de plusieurs parties de la Sainte Écriture. — Romuald de Turin, capucin: *Adnotationes in S. Scripturam.* — Rossi (Rubeus) Léon, frère mineur milanais: *Sacra repræsentatio reginæ Esther,* Milan, 1618. — Roxas Alvara, alcantarin: *In Apocalypsim; In caput* VII *Danielis; In caput* IV *Zachariæ.* — Roxas ou Rojas (Fran-

çois de), né à Tolède, frère mineur de la Régulière Observance : *Commentaria in concordiam Evangelistarum juxta translationes litterales, anagogias morales et allegoricos sensus, secundum ordinem Evangeliorum totius anni*, in-f°, Madrid, 1621 (ouvrage écrit partie en latin, partie en espagnol). — Santa Cruz (Emmanuel Ferdinand de), né à Palentia, évêque de La Puebla de Los Angelos (Mexique), ministre du Tiers Ordre de Saint-François, mort le 1er février 1699 : *Antilogiæ universæ S. Scripturæ*, 3 in-f°, t. I, Ségovie, 1671; t. II et III, Lyon, 1677 et 1687. — Schÿrle (Antoine Marie de), ainsi désigné par son nom patronymique, et indifféremment appelé Antoine Marie de Rheita, du lieu où il était né. Il prit l'habit de capucin dans la province d'Autriche et Bavière, et mourut dans celle de Bologne, à Ravenne, en 1660. Il avait d'abord enseigné la théologie; ensuite il se livra aux études astronomiques, fit faire quelques progrès à l'art de l'opticien, alors naissant, eut la première idée du binocle, et enrichit la science de plusieurs découvertes honorées des applaudissements de Gassendi. C'est de lui que l'on tient les termes d'« oculaire » et d'« objectif ». Sa piété le portait à faire de ses connaissances théologiques, scripturales et astronomiques, un mélange plus ou moins judicieux, ainsi qu'il est arrivé à l'illustre Kepler. Il a exposé cette science dans son principal ouvrage, *Oculus Enoch et Eliæ*, 2 in-f°, Anvers, 1645. Il a donné, de plus, au public : *Expositio visionis Ezechielis, cap. I° et X° adumbratæ, et septem planetis accommodatæ*, Anvers, 1647; *Commentaria in Genesim et Apocalypsim*, dont l'édition demeure inconnue. — Scribon Jean Marie, récollet français : *Super universum Testamentum*. — Sini ou Sirio Fabio, dit de Montereale (Ombrie), né dans les Abruzzes, mort à Rome le 21 mai 1670, âgé de quatre-vingt-dix ans : *Sei ragionamenti delli affetti mistici, tratti dal Cantico di Salomone*, 1640, Rome. On lui attribue aussi un *Manuale sacrum pro intelligenda S. Scriptura* qui n'a pas été publié. — Sobrino Antoine, alcantarin, mort en 1622 : *Notat. in Apocalypsim; Comment. in Apocalypsim* (ces deux ouvrages en espagnol); *Commentaire latin sur le même livre sacré*, avec *Éclaircissements sur celui d'Arias Montanus*. — Soto (André de), mineur observant, Castillan, mort en 1625 : *Paraphrasis supra Lamentationes*, Bruxelles, 1609, 1615; *Paraphrasis in Psalmum CXVIII, CXXI*, in-8°, Bruxelles, 1615 (en espagnol). — Stabili Bonaventure, conventuel italien : Poèmes italiens sur les exploits de David et sur l'œuvre des six jours. — Suarez Jacques de Sainte-Marie, né à Lisbonne, mineur réformé portugais, nommé évêque de Séez en 1612, mort à Paris le 30 mai 1614, à l'âge de soixante-deux ans : *Commentaria in duo priora capita Genesis*, in-4°, Nantes, 1585. — Superbi Augustin, de Ferrare, mineur conventuel, mort à Ferrare le 9 juillet 1634 : *Decachordon scripturale super Canticum Virginis Magnificat*, in-4°, Ferrare, 1620. — Surdi Raphaël, de Casale Monferrato, capucin, mort en 1650 : *Paraphrasis in Psalmos*. — Tafuri Didace, observant, évêque d'Almissa : *Biblica*. — Teuli Bonaventure, de Velletri, mineur conventuel, archevêque de Myre et délégué du Saint-Siège à Constantinople, mort à Velletri le 12 novembre 1670 : *Scotus scripturalis, id est collectio locorum Scripturæ S. quæ Scotus adduxit vel explicavit in quatuor libris Sententiarum et quodlibeta*, in-4°, Velletri, 1664. — Théodore de Belvedere Ostrense, observant : *In Cantica applicata SS. Eucharistiæ sacramento*. — Thomas de Beira et Thomas de Veiga, tous deux Portugais, le premier frère mineur, le second religieux du Tiers Ordre régulier. On ne sait auquel des deux on doit attribuer : *Considerationes litterales et morales super Jeremiam*, in-f°, Lisbonne, 1633. On a certainement du second : *Considérations sur les Évangiles des dimanches après la Pentecôte*, 2 in-4°, Lisbonne, 1619-1620 (en portugais). — Titi Jérôme, de Città della Pieve, mineur conventuel : *Synopsis Evangelica, id est commentaria in Evangelicas narrationes*, in-4°, Sienne, 1643. — Vallenot Claude, cordelier : *Paraphrase anagrammatique de plusieurs Psaumes*. — Wadding Luc, frère mineur de la Régulière Observance, né à Waterford, en Irlande, embrassa la vie religieuse en Portugal et y enseigna la théologie avec grand éclat. Il en fut tiré pour prendre le gouvernement du collège irlandais dit de Saint-Isidore, à Rome, où il devint consulteur de plusieurs des sacrées Congrégations. Il acquit une célébrité extraordinaire par l'étendue de son érudition, et rendit à l'Église et à son ordre les plus éminents services, surtout par la composition des *Annales des Frères Mineurs*. Il mourut à Rome le 17 novembre 1657, à l'âge de soixante-dix ans. Parmi ses nombreux ouvrages, nous devons signaler ici : *De hebraicæ linguæ origine, præstantia et utilitate ad sacrarum Litterarum interpretes*, qui sert de préface aux Concordances hébraïques imprimées à Rome, 1621, in-f°, par Stefano Paulino. De plus, Wadding a édité les Concordances morales de saint Antoine de Padoue et les Commentaires d'Ange del Pas sur saint Marc et sur saint Luc. — Zamperoni, en religion Bonaventure de Parme, né à Parme le 6 juillet 1584, mort dans cette ville en 1658, capucin de la province de Bologne : *Davide convertito*, in-12, Modane, 1646-1647 (paraphrase des Psaumes de la Pénitence); *Considerationi cento e trenta cinque raccolte delle Sacre Scritture*, in-4°, Parme, 1650. — Zani André, né d'une famille patricienne de Venise, mineur conventuel, mort en 1646 : *Immensitas pœnarum Filii Dei dum nos redimeret, ex Evangeliis aliisve collecta*, in-8°, Venise, 1624; *Monotessaron historiæ passionis Dominicæ contextæ ex quatuor Evangelistarum narratione, quadruplici sensu, sive conceptu concionatorio explicatæ*, Venise, 1645. — Zapata Jérôme, observant espagnol : *Histoire de la chaste Susanne expliquée au sens mystique, littéral et moral* (en espagnol), conservée en manuscrit à la bibliothèque du couvent de Séville.

VI. Écrivains du XVIIIe siècle. — Beltrani Ferdinand, de Varese (1739-1805) : *L'Ecclesiaste di Salomone*, in-4°, Milan, 1773; *Saggio sopra il libro di Giobbe*, in-4°, Milan, 1774 (t. I, col. 1571). — Bernardin de Picquigny (1633-1709) : *Epistolarum Pauli triplex expositio*, in-f°, Paris, 1703 (t. I, col. 1619). — Bukentop Henri, récollet flamand, mort en 1716 : *Lux de luce*, in-4°, Bruxelles, 1710; *De sensibus S. Scripturæ*, in-12, Louvain, 1704 (t. I, col. 1863). — Carmeli Michelange, capucin : *Storia di varii costumi sacri e profani*, 2 in-8°, Padoue, 1750, 1761; *Spiegamento dell' Ecclesiaste*, in-8°, Venise, 1765; *Della Cantica*, in-8°, Venise, 1767. Voir col. 302. — Decoin Martial, en religion Jérôme d'Arras, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir Dubois François.) — Dubois François, en religion Louis de Poix, capucin, instituteur et président de la Société des Capucins orientalistes, connus sous le nom d'auteurs des *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques, spécialement des Psaumes, relativement à la langue originale*. C'était le titre de leur première publication, 15 in-12, Paris, 1755-1761. Vinrent ensuite : *Psalmorum versio nova ex Hebræo fonte*, Paris, 1762; *Nouvelle version des Psaumes faite sur le texte hébreu*, Paris, 1762; *Essai sur le livre de Job*, 2 in-12, Paris, 1768; *L'Ecclésiaste de Salomon*, Paris, 1771; *Les prophéties d'Habacuc*, 2 in-12, Paris, 1775; *Les prophéties de Jérémie et de Baruch*, 6 in-12, Paris, 1780. A ces œuvres se sont jointes des discussions avec des savants qui dépréciaient l'œuvre des Capucins, tandis que d'autres l'approuvaient et la justifiaient. Les souverains Pontifes ont été du côté de ces derniers. Le P. Louis de Poix est mort en 1782. — Fantuzzi François Antoine, de Venise, capucin mort le 6 décembre 1786, : *Ragionato critico esame sopra la traduzione de' Salmi fatta dal Signore Saverio Mattei*, in-8°, Venise, 1785. — Frassen Claude, frère mineur, longtemps gardien du grand couvent de

l'Observance, à Paris, mort en 1711, à l'âge de quatre-vingt-onze ans : *Disquisitiones biblicæ*, 2 in-4°, Paris, 1682. Le premier volume traite de la Bible en général, le second du Pentateuque. Cet ouvrage, revu et augmenté, fut réimprimé en 2 in-f°, Lucques, 1764. — Georges de Mayence, capucin de la province rhénane : *Universa S. Scriptura quoad textus obscuriores brevi methodo explicata*, 3 in-8°, Mayence, 1784. — Gérard Jean, en religion Jean Baptiste de Bouillon, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir ci-dessus Dubois François, col. 2388.) — Heurtaut Claude Robert, en religion Séraphin de Paris, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir ci-dessus Dubois François.) — Isidore de Saint-Michel, mineur alcantarin de la province de Grenade : *Observationes genealogicæ, panegyricæ, mysticæ, dogmaticæ et morales super caput primum Matthæi*, in-f°, Naples, 1704. — Joly Joseph Romain, de Saint-Claude, était né le 15 mars 1735, et mourut à Paris le 22 octobre 1805. Dès sa jeunesse il entra chez les Capucins, dans leur province de Franche-Comté; mais plus tard il se fit annexer à celle de Paris. Il a écrit une quantité considérable d'ouvrages, dans lesquels il a abordé presque tous les genres, mais sans apporter en tous la mesure de bon goût et de talent qui serait désirable. Quelques-uns se recommandent par un mérite réel; le meilleur et le plus savant est incontestablement *La géographie sacrée et les monuments de l'histoire sainte*, avec planches et cartes, dont la meilleure édition est celle de Paris, Alexandre Jombert, 1784, XII-389 pages in-4°. — Langlois Claude, en religion Jean Marie de Paris, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir ci-dessus Dubois François, col. 2388.) — Lucchesi Vincent Marie, en religion Joseph Marie de Florence, capucin de la province de Toscane, revêtit l'habit religieux le 28 mars 1703, à l'âge de vingt-sept ans. Il mourut le 18 juillet 1742, au couvent de Montughi, près de Florence. Il donna au public quelques traductions d'ouvrages français, parmi lesquelles : *Pratica di divoti affetti sulla Parafrasi del Salmo CXVIII, già composta dal P. Gian Grisostomo da Béthune, cappucino*, in-16, Lucca, 1740; *Parafrasi sopra i Salmi delle Ore canoniche, già composte da' PP. Pacifico de Calais et Gian Grisostomo de Béthune*, in-4°, Florence, 1742. (Voir ci-dessous Marcadet Jean Chrysostome, de Béthune, et Meunier Pacifique, de Calais.) — Maes Boniface, récollet flamand : *Vocabularium Psalterii Davidici*, in-f°, Gand, 1706. — Marcadet, en religion Jean Chrysostome de Béthune, capucin de la province de Paris, a publié : *Paraphrases sur le Psaume CXVIII, ou Réflexions morales d'une âme qui s'élève à Dieu à chaque verset de ce beau cantique, pour entrer dans le véritable sens et s'en faire à soi-même une application salutaire*, in-12, Paris, 1736; *Paraphrases sur les Psaumes de la Pénitence, ou Réflexions morales*, etc., in-12, Paris, 1742. — Matthieu ou peut-être Matthei Jean, de San Stephano, frère mineur italien : *De sensibus et clavibus Sanctæ Scripturæ*, Rome, 1709. — Matthieu de Lodi, capucin de la province des Marches, continua l'œuvre de Modeste de Monfilottranno, en donnant au public les tomes XIV à XIX de la traduction italienne des *Principes discutés*. (Voir Dubois François, col. 2388.) — Ménager Noël, en religion Hugues de Paris, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir Dubois François, col. 2388.) — Meunier Pacifique, de Calais, provincial de la province de Paris de 1717 à 1720 : *Traité du sacrifice de louanges établi par David sous la Loi par ses Cantiques, sanctifié et continué par Jésus-Christ sous l'Évangile*, in-12, Avignon, 1740. — Micheli François, de Ceccano, né le 17 mars 1692, mort à Rome le 24 février 1781 : *Esposizioni morali del libro dell' Apocalisse*, in-4°, Rome, 1773. — Modeste de Monfilottrano (aujourd'hui Fillottrano), capucin de la province des Marches, qu'il gouverna en qualité de provincial, mort à Filottrano en 1792. Il publia les treize premiers volumes d'une traduction italienne des ouvrages des Capucins de la rue Saint-Honoré (voir Dubois François, col. 2388), enrichis de notes fort savantes. Son œuvre, demeurée incomplète, fut continuée par le P. Matthieu de Lodi (voir ce nom, col. 2389); elle porte ce titre : *Principi discussi della Società ebrea Clementina de' Cappuccini di Parigi, per facilitare l'intelligenza de' libri profetici, e specialmente de' Salmi, relativemente alla lingua originale. Preceduti da sedeci lettere del Sig. Abb. Guillelmo de Villefroy, e da cinque Dissertazioni*, Macerata, 1789-1795, cinq parties en 19 tomes in-8°. Cette édition est beaucoup plus soignée matériellement que l'original parisien; elle est ornée de gravures et de portraits, notamment de l'abbé de Villefroy et du P. Louis de Poix. — Noël Claude François, dit de Paris, un des auteurs des *Principes discutés*. (Voir Dubois François, col. 2388.) — Paris Jean, en religion P. Sixte de Vesoul, un des auteurs des *Principes discutés*. — Ponti Claude, de Reggio-Emilia, capucin, préfet apostolique de la mission de Géorgie, mort en 1751. Traduction des saints Évangiles en langues arménienne et turque. — Toselli Floriano, en religion Bernard de Bologne, capucin, mort en 1768 : *Phrasarium S. Scripturæ*, Venise, 1761. — Trionfetti Vincent, de Sant' Eraclio, capucin de la province d'Ombrie, né le 1er janvier 1706, reçut au baptême le nom d'Archange. Il entra chez les Capucins de Foligno dès l'âge de quinze ans, et revêtit l'habit le 11 octobre 1721. En 1747, l'archevêque de Spolète le pria d'enseigner la Sainte Écriture à ses jeunes clercs, ce qu'il fit pendant trois ans. Le même service, croit-on, lui fut encore demandé au même lieu en 1763. Entre temps, les ouvrages que le P. Vincent publiait, s'ajoutant à sa réputation d'orateur, firent désirer à beaucoup d'académies de le compter parmi leurs membres. Celle des Arcades l'admit en lui conférant le nom de Clarione Nestorideo, qu'il adopta dans le titre de plusieurs de ses livres. Il mourut à Bagnacavallo, dans la Romagne, tandis qu'il y prêchait l'Avent, le 28 novembre 1765. Ses ouvrages sur la Sainte Écriture sont des traductions en vers italiens, ornées de notes abondantes et fort savantes. 1. *L'Ester italiana, ossia il libro di Ester tradotto in verso ed annotato*, in-4°, Venise, 1746; 2. *Osea, profeta primo, parafrasato in verso italiano*, in-4°, Foligno, 1746; 3. *Gioele, profeta secondo, parafrasato*, etc., in-4°, Foligno, 1749; 4. *Maria. Parafrasi del Cantico di Salomone in versi italiani, colle annotazioni, che scuoprono le perfezioni della SS. Vergine*, in-4°, Foligno, 1750; 5. *Amos, profeta terzo*, etc., in-4°, Foligno, 1751; 6. *Abdia, profeta quarto*, etc, in-4°, Foligno, 1751; 7. *Giona, profeta quinto*, etc., in-4°, Foligno, 1751; 8. *Michea, profeta sesto*, etc., in-4°, Foligno, 1752; 9. *Naum, profeta settimo*, etc., in-4°, Foligno, 1753; 10. *Malachia, profeta duodecimo*, etc., in-4°, Foligno, 1754; 11. *La sacra storia di Giuditta, parafrasata in verso italiano*, etc., in-4°, Gubbio, 1759; 12. *I Proverbi di Salomone recati in verso italiano*, in-4°, Bologne, 1760. Ce sont là tous les ouvrages du P. Vincent qui ont été rencontrés et explorés, soit par nous, soit par le savant abbé Palocci Fulignani (*Gazetta di Foligno* du 29 décembre 1888); et nous n'avons pas pu savoir si le P. Vincent avait également paraphrasé les quatre autres petits prophètes. Il a laissé en manuscrit des paraphrases semblables sur Jérémie, qu'il a datées du 26 juin 1760, et sur Ézéchiel, du 10 juillet 1760. P. APOLLINAIRE.

VII. ÉCRIVAINS DU XIXe SIÈCLE. — Les recueils de bibliographie franciscaine s'arrêtant au commencement de ce siècle, il est difficile de donner une liste des ouvrages publiés sur les Saintes Écritures, d'autant plus que les révolutions ont dispersé à diverses reprises la plupart des provinces de l'ordre de Saint-François. Signalons toutefois quelques ouvrages publiés ou réédités : Nouvelle édition des *Œuvres de saint Bonaventure*, publiée par les Franciscains de Quarrachi. Voir t. I,

col. 1845. Le tome VI contient les *Commentaires de saint Bonaventure sur l'Écriture Sainte;* le t. VII, le *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc.* — Nouvelle édition des *Œuvres de Duns Scot,* faite par les Franciscains de Paris, 26 in-4°, Paris, 1895. — Le P. Gabriel Tonini a publié à Prato, en 1861, une des meilleures *Concordances de la Bible* (col. 899). — *Triplex expositio Beati Pauli apostoli Epistolæ,* etc., *a P. Bernardino a Piconio, emendata et aucta per* P. Michaelem Hetzenauer, in-8°, Inspruck, 1891. — *Aurifodina universalis,* du P. Robert (capucin de la province franco-belge, vers le milieu du XVe siècle), rééditée en 4 in-4°, Paris, 1866-1867; traduction française, 8 in-8°, Lyon, 1865-1868; *Aurifodina sacra scientiarum divinarum ex fontibus aureis utriusque Testamenti erutarum,* 2 in-8°, Paris, 1869. — Ἡ καινὴ Διαθήκη Ἑλληνιστί. *Novum Testamentum Vulgatæ editionis græcum textum. Diligentissime recognovit, latinum accuratissime descripsit, utrumque annotationibus criticis illustravit ac demonstravit* P. Michael Hetzenauer, 2 in-8°, Inspruck, 1898. — *Études géologiques, philologiques et scripturaires* sur la *Cosmogonie de Moïse,* par le P. Laurent d'Aoste, capucin, in-8°, Paris, 1863, etc. — Cosi, *Abrégé de l'Ancien Testament* (en chinois), in-12, Zinanfou (Chine), 1875. — Kauk Robert, *Péricopes des Évangiles* (en bulgare), 1882. — Roder Florent, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* (en croate), 2 in-8°, Buda-Pesth, 1883. — *Compendium Hermeneuticæ sacræ, a* P. Joseph Calasanctio, in-8°, Milan, 1886. — *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ, Petri Aureoli, Ordin. Min., novissime in lucem editum a Fr. Philberto Seeobœck, ejusdem ordinis alumno,* in-12, Quarrachi, 1896. — *Exegeticæ introductionis in S. Scripturam epitome exarato studio et opera* Josephi Antonii a Lovera, Ord. Min., in-16, Milan, 1891. — *Archæologiæ biblicæ compendium exaratum studio* J. A. a Lovera, in-16, Milan, 1890.

On voit par l'énumération des travaux des Franciscains sur les Saintes Écritures que cet ordre, conformément aux désirs de son fondateur, s'est adonné avec zèle à l'étude de la parole de Dieu et principalement dans le but d'édifier les âmes et de les convertir. De là tant de publications sur les Évangiles et les Épîtres des dimanches pour les prédicateurs et tant d'explications des Psaumes et en particulier des Psaumes de la Pénitence. Les siècles les plus féconds ont été le XIVe, le XVIe et le XVIIe.

VIII. VUE D'ENSEMBLE. — 1° *Principaux exégètes.* — Les exégètes les plus remarquables de l'ordre de Saint-François sont d'abord le premier d'entre eux qui a commenté tous les Livres Saints, Nicolas de Lyre († 1340) (col. 2375), qui a exercé une influence considérable sur les commentateurs venus après lui. Voir NICOLAS DE LYRE. — Jean de La Haye (1593-1661) (col. 2385) ne le cède qu'à Nicolas de Lyre. Il a laissé, dans sa *Biblia magna* et sa *Biblia maxima,* la preuve de sa vaste érudition et de sa connaissance complète de l'exégèse catholique. Voir LA HAYE. — Claude Frassen, né près de Péronne, en Picardie, en 1620, mort en 1711, a composé un des meilleurs cours d'*herméneutique* connus : *Disquisitiones biblicæ,* 2 in-4°, Paris, 1682; 2 in-f°, Lucques, 1763. — Gabriel Boyvin, de Vire en Normandie, mort en 1681, était presque le contemporain de Frassen; ils étaient l'un et l'autre docteurs en Sorbonne, théologiens de la même école, aussi érudits l'un que l'autre; pourtant Frassen s'adressait davantage aux savants, aux théologiens de profession, pendant que Boyvin, en traitant les mêmes matières, avait pour but de faire des livres classiques, des manuels à mettre entre les mains des étudiants en théologie, de philosophie et d'herméneutique. Il est surtout connu comme théologien, mais le tome IV in-folio de son grand cours de théologie contient un cours d'Écriture Sainte complet, *Theologia Scoti,* 1644. — Nous devons rappeler également le nom du docte commentateur de saint Paul, Bernardin de Picquigny. Voir t. I, col. 1620.

2° *Auteurs de Concordances.* — Pour les prédicateurs comme pour les théologiens, il est un ouvrage d'un usage continuel et dont ils ne pourraient se passer : c'est la *Concordance.* On a attribué la première *Concordance* à Arlotto de Prato (col. 2374), ministre général des Frères Mineurs, en 1285. Voir t. I, col. 967. Cf. CONCORDANCES, col. 895-896. Cette attribution est contestée, mais tout le monde reconnaît que vers le même temps le grand thaumaturge saint Antoine de Padoue (1195-1231) eut le premier l'idée des *Concordances morales des Écritures,* dans lesquelles il groupa sous un même titre tous les passages des Livres Saints se rapportant au même sujet. Voir t. I, col. 709, et CONCORDANCES, col. 893. — Robert de Cambrai, capucin, est l'auteur de l'*Aurifodina,* 2 in-f°, Paris, 1680 (plus haut, col. 2391), rédigée dans le genre des Concordances de saint Antoine.

3° *Éditeurs du texte sacré et de ses commentateurs.* — On doit au cardinal Ximénès la première *Bible polyglotte,* celle d'*Alcala* (*Compluti*). Voir POLYGLOTTE (BIBLE). — Barthélemy de La Haye, de Paris, mort en 1660, a édité le *Milleloquium SS. Hieronymi et Gregorii* (*Bibliotheca Patrum*), in-f°, Paris, 1650, et François Willer, les *Lettres de saint Jérôme,* in-4°, Brescia, 1501. — Le célèbre annaliste Luc Wadding (1588-1657) a édité, annoté et publié : les *Concordances morales de saint Antoine de Padoue,* les *Commentaires du Vén. Ange del Pas sur les Évangiles,* les *Œuvres de Duns Scot.* Voir col. 2373, 2380, 2391. — Sixte V (1521-1590) a fait publier les Œuvres de saint Bonaventure, dont une partie contient les *Commentaires* sur l'Écriture Sainte. — Gilles Cailleau a traduit en français les *Lettres de saint Jérôme,* in-8°, Paris, 1624, et le P. Guillaume Menan la *Vie de Notre-Seigneur,* par Ludolphe le Chartreux, in-4°, Paris, 1658.

4° *Philologues et orientalistes.* — L'enseignement des langues anciennes et en particulier de l'hébreu était parfaitement organisé dans l'ordre de Saint-François avant la révolution, à cause du grand nombre de ses missionnaires en pays étranger. Au couvent de Saint-Barthélemy de Rome, les religieux destinés aux missions allaient apprendre le turc, l'hébreu, l'arabe ou le chinois, selon la contrée qu'ils devaient évangéliser. — Signalons quelques philologues franciscains pour la langue hébraïque et l'arabe. — 1. *Langue hébraïque.* — Jean de Bordeaux; Martin de Calasio, qui publia une savante *Concordance des mots hébreux* (1621), voir CONCORDANCES, col. 900; Pierre Galatin (voir au 5°), qui enseigna l'hébreu à Rome, et Amand de Ziriczée (t. I, col. 437) à Louvain (1534); Séraphin de Rouen, mort à Lisieux en 1631, André Placus (voir PLACUS), Jean Dublilio (XVIe siècle), etc.; de nos jours, le P. Maurice de Brescia, qui fut le précepteur des princes Lucien Bonaparte, etc. — 2. *Langue arabe.* — Thomas Obicini, mort en 1634, *Isagoge, id est, breve Introductorium arabicum,* in-4°, Rome, 1623. — Archange Carradori, d'abord missionnaire au Caire, fut ensuite professeur d'arabe à l'université de Pistoie; il prit part aux travaux nécessités par l'édition de la *Bible arabe* publiée par la sacrée congrégation de la Propagande, et mourut à Pistoie en 1652.

5° *Apologistes et controversistes.* — Signalons quelques auteurs franciscains qui ont écrit plus spécialement contre l'islamisme et le judaïsme des ouvrages utiles pour l'étude de l'Écriture. — 1. *Contre le Coran et l'islamisme.* — Alexandre de Halès, *De Mahometi factis;* Dominique Germain, *Impugnatio Alchorani,* ouvrage écrit en latin et en arabe; François de Romorantin, *Anatome Alchorani Mahometi;* Gaspard Meaza, *De excidio Mahometi;* Jean Reitan, *De ruina Turcarum;* Raymond Caron, *Controversiæ generales contra mahometanos;* Frassen, ouvrage inédit (à la Bibliothèque

Nationale), etc. — 2. *Contre le judaïsme.* — Nicolas de Lyre, et surtout Pierre Galatin, de la province de Pouille. Il possédait parfaitement les langues orientales, avait lu toutes les œuvres des rabbins; ce fut par ordre de Léon X et de l'empereur Maximilien qu'il écrivit son bel ouvrage: *De arcanis catholicæ veritatis,* in-f° de 624 pages, Orthonæ Maris, 1518. Il a écrit d'autres ouvrages fort nombreux, entre autres une Somme de théologie qui comprenait déjà douze volumes, lorsque la mort le surprit, en 1539, au couvent d'Ara Cœli, à Rome. Ses manuscrits furent placés par ordre du pape dans les archives du Vatican. — Citons encore Raymond Caron, Irlandais, lecteur jubilé du grand couvent de Paris : *Controversiæ contra Judæos,* in-4°, Paris, 1660; Sigismond Morin (1610) et Robert de Licio (1482), Matthieu Sauvage (1542), *De victoria Verbi Dei adversus Hebræos;* Julien Pastor (1662), Jean Léonard (1590), etc.

6° *Palestinologues.* — Les Franciscains, ayant la garde des Lieux Saints depuis le XIIIe siècle, ont écrit plus de cinq cents ouvrages ayant trait à la Palestine. Les plus importants sont : *Liber de perenni cultu Terræ Sanctæ,* de Boniface de Raguse, mort en 1581; *Terræ Sanctæ elucidatio,* de François Quaresmius, 2 in-4°, Anvers, 1639; *Historia chronologica de la provincia de Syria e Terra Santa,* de Jean de Calaorra, 2 vol., Venise, 1694; *Histoire des missions franciscaines,* de Marcellin de Civezza, 11 vol., 1857-1895 : une partie traite de la Terre Sainte; *Guide-indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la Terre Sainte,* du Fr. Liévin de Hamme, 4e édition imprimée en 1897, à l'imprimerie des PP. Franciscains de Jérusalem. Le Fr. Liévin, né à Hamme-lez-Termonde (Belgique) le 11 août 1822, si connu comme auteur du *Guide des Pèlerins de Terre Sainte,* est mort a Jérusalem le 23 septembre 1898. — Jérôme Golubovich a publié dans sa *Serie cronologica dei superiori di Terra Santa* un essai de bibliographie franciscaine des auteurs qui ont écrit sur la Terre Sainte. En voici quelques noms : 1437. *Lettres du Fr. Jacques Dalphini,* gardien des Lieux Saints. — 1438. *Relatio de statu rerum orientalium,* de Gandolfo. — 1462. *Description de la Terre Sainte,* de Gabriel Mezzavacca de Bologne. — 1467. *Suis peramantissimis Simoni ac Petro de Rubeis Fr. Franciscus Placentinus.* — 1484. Guardianus Bernardinus, *De memorabilibus Terræ Sanctæ.* — 1485. *Itinerario de Hierusalem,* del R. P. Francesco Suriano. — 1551. *Liber de perenni cultu Terræ Sanctæ,* du P. Boniface de Raguse. — 1578. *Topographica delineatio civitatis Jerusalem Antonii Angelis Minoritæ.* — 1580. *Relation du Fr. Jean de Bergame, gardien de Terre Sainte.* — 1588. *Extrait des ordonnances des empereurs, rois et princes de la France qui ont esté souverains et chefs de l'ordre des chevaliers du Saint-Sépulcre de Jésus-Christ, pris et copiés sur l'original en présenze de frère Jean-Baptiste, gardien et commissaire général du pape en Terre Sainte.* — 1600. *Lettera del P. Francesco Manerba, guardiano de Santi Luoghi.* — 1603. *Epistola Fr. Cæsarii, De rebus Terræ Sanctæ.* — 1639. *Quaresmius.* — 1620. *Relatio acquisitionis sanctuarii Nazareth,* anni 1620. — 1637. *Relazione fedele della grande controversia nata in Gerusalemme circa alcuni sanctuarii,* 170 pages. — 1637. Trois livres du P. André d'Arco : *Ceremoniale de guardiani di Gerusalemme; De convertiti alla vera fede in Terra Santa; Cronaca di Terra Santa.* — 1642. *Chroniche ovvero annali di Terra Santa, dal P. Pietro Vernero da Montepiloso,* œuvre inédite de 1011 pages. — 1648. *Relazione dello stato miserabile de Minori di T. S., dal P. Antonio de Gaeta.* — 1651. *Conventus et Ecclesiæ atque Loca Sacra quæ possident Fratres Minores,* P. Ambroise de Pola. — 1769. *Terra Santa nuovamente illustrata,* de Marien Morone, custode, 2 in-4° de 498 et 435 pages. — 1691. *Relaçaô verdadeira,* etc., de Grégoire Parghelia, gardien du mont Sion; et diverses relations de la même époque. — 1699. *Prospetto della missione di Terra Santa,* d'Étienne de Naples. — 1710. Laurent Cozza de Saint-Laurent, custode : *Terra Sancta vindicata a calumniis Jacobi de Lecluse; Viaggio in Gerusalemme e in Palestina.* — 1727. *Bullarium peculiare Terræ Sanctæ.* — 1837, *Compendio cronologico delle cose memorabili accadute in Terra Santa,* de François de Stezzama. — 1880. *Album Palæstino-Seraphicum,* 109 gravures, avec texte. — 1882. Buselli, *L'Emmaüs évangélique,* in-8°, Milan, 1882-1883. Domenichelli, *L'Emmaus della Palestina,* in-8°, Livourne, 1883. — Hugolin Masio, *Los ritos orientales,* in-8°, Madrid, 1883. — 1884. Fabrianieli, *Firmans inédits des sultans,* in-16, Florence, 1884. — 1896. Perpetuo Damoute, *La Siria,* in-16, Turin, 1896. — Citons encore Didace de Céa, *Thesaurus Terræ Sanctæ,* in-4°, Rome, 1639. — Ont écrit en français sur le même sujet: Jean Boucher (1610); Nicolas Le Huen, *Le grand voyage de Hiérusalem,* in-f°, Lyon, 1548; Bernard Surius (mort en 1605); *Voyage de Jérusalem,* in-4°, Bruxelles, 1666; Henri Castela (1601), P. Joseph Aréso (1847), Léon Patrem (1879), etc.

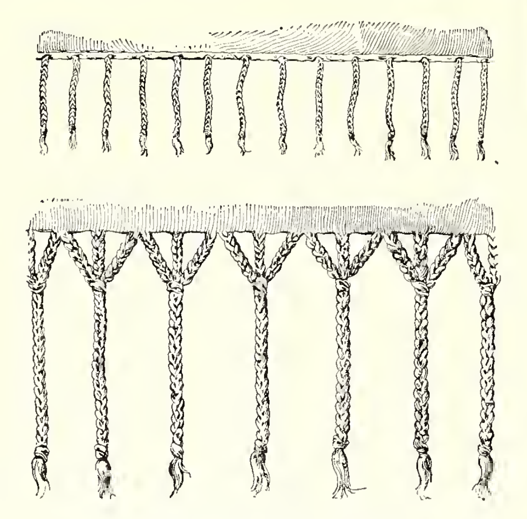
IX. BIBLIOGRAPHIE. — L'annaliste franciscain Luc Wadding a publié les *Scriptores ordinis Minorum,* in-f°, Rome, 1650. — Jean de Saint-Antoine a refondu et complété cet ouvrage dans sa *Bibliotheca universa franciscana,* en 3 in-f°, Madrid, 1732. — En 1806, Hyacinthe Sbaraglia a donné une nouvelle édition moins imparfaite de la bibliographie franciscaine, *Scriptores ordinis Minorum,* in-f°, Rome. Tel qu'il est, c'est un ouvrage précieux; mais il faudrait y joindre un supplément dans lequel on trouverait, avec des centaines de noms oubliés (surtout parmi les Franciscains français), la liste des écrivains de ce siècle. — N'oublions pas de mentionner le répertoire bibliographique des ouvrages écrits par les Pères Capucins, *Bibliotheca scriptorum Ordinis Minorum Sancti Francisci Capucinorum,* in-8°, Rome, 1691, de Denys de Gênes, et *Bibliotheca scriptorum Ordinis Minorum Sancti Francisci Capucinorum retexta et extensa, quæ prius fuerat a P. Dionysio Gennesi contexta,* in-f°, Rome, 1747. — Marcellin de Civezza a publié un *Saggio di bibliografica geographica, storica, etnographica san franciscana,* in-8°, Prato, 1879, donnant son appréciation docte et motivée sur un millier d'auteurs franciscains missionnaires, dont plusieurs ont écrit sur l'Écriture Sainte ou l'ont traduite en langues étrangères pour les missions. P. NORBERT.

FRANÇOIS DE JÉSUS-MARIE, théologien espagnol, carme déchaussé, né à Burgos, mort en 1677, eut à remplir les premières charges de son ordre. On lui doit le premier volume de la célèbre théologie de Salamanque. Il composa en outre un commentaire *In Apocalypsim D. Joannis,* 2 in-f°, Salamanque, 1648-1649, où se rencontre un traité *De sensibus Scripturæ Sacræ.* — Voir *Bibliotheca carmelitana,* t. I, p. 493; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* t. I, p. 435. B. HEURTEBIZE.

FRANGE (hébreu : *ṣîṣit, gedilim;* Septante : κράσπεδα, στρεπτά; Vulgate : *fimbria*), ornement formé par une suite de fils de laine, de lin, etc., qui pendent d'une étoffe. Si l'assemblage est lié de façon à former faisceau, on a une sorte de houppe ou de gland : c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre les franges dont il est question dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

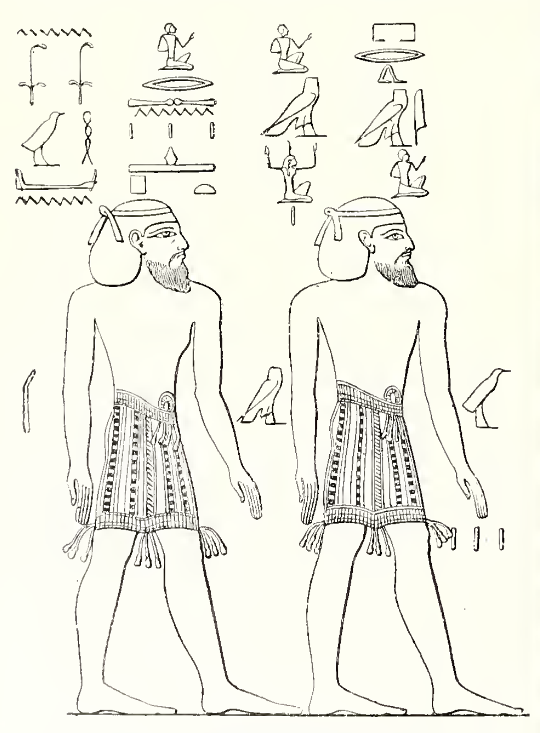
1° *Les franges dans la Bible.* — La Loi commandait aux enfants d'Israël d'attacher une frange, *ṣîṣit,* aux quatre coins du vêtement de dessus, sorte de manteau dont ils s'enveloppaient comme d'un châle. Ces franges, de couleur blanche, devaient contenir un cordon de couleur hyacinthe, ou, suivant quelques exégètes, être rat-

tachées au manteau par un cordon de cette couleur. Num., xv, 38; Deut., xxii, 12. Dans ce dernier passage, on les nomme *gedilim :* mot qui paraît désigner les fils



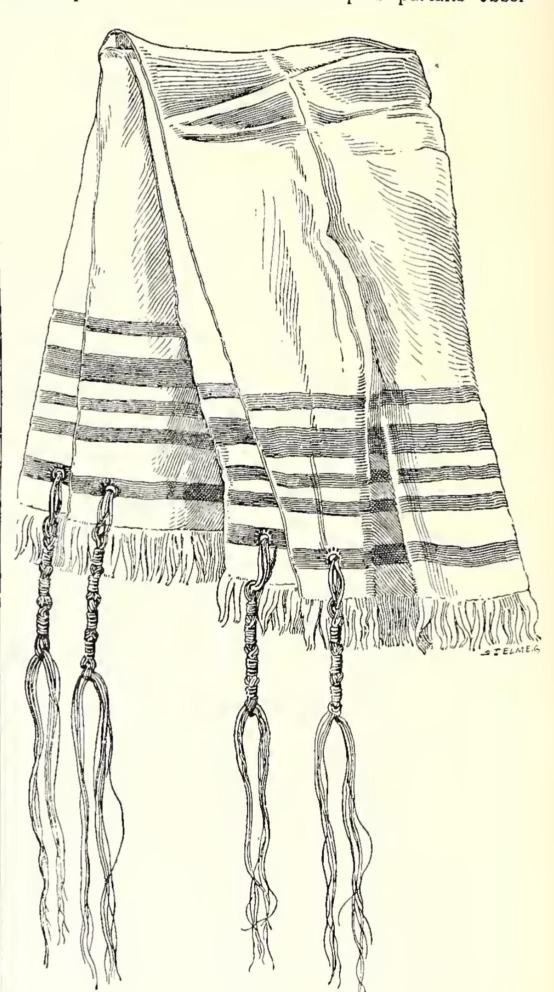
696. — Franges de tissus égyptiens. Musée du Louvre.

ou cordons eux-mêmes, tandis que le vrai nom de cet ornement ou *ṣiṣit* exprime étymologiquement une sorte de fleur (*ṣîṣ*). Voir Fil, col. 2243. Dans la pensée du législateur, ces franges devaient être un mémorial perpétuel



697. — Franges de pagnes sémites. Thèbes. xixe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. iii, Bl. 136.

des commandements de Dieu. Num., xv, 39-41. — Notre-Seigneur portait à son manteau ces franges, κράσπεδα, prescrites par la Loi. C'est en les touchant que l'hémorrhoïsse fut subitement guérie de sa maladie. Matth., ix, 20; Luc., viii, 44. Il en fut de même des habitants de la plaine de Génésareth. Matth., xiv, 36. C'est sans doute à cause du caractère religieux des *ṣiṣit* que ces malades les touchaient de préférence au reste des vêtements. — Au lieu de se contenter des franges ordinaires, les pharisiens affectaient de les porter très longues : cet ornement étant destiné à rappeler la loi, ils voulaient par là s'en donner comme plus parfaits obser-



698. — Franges ou *ṣiṣit* du manteau dont se servent les Juifs pendant leur prière.

vateurs. Matth., xxiii, 5. — En deux endroits, la Vulgate traduit par *fimbria* des mots hébreux qui n'ont pas ce sens : dans Ps. xliv (hébreu, xlv), 14, c'est *mišbeṣôt,* tissus brodés d'or et de fils de couleurs diverses, et *kenaf,* Zach., viii, 23, coin, extrémité du vêtement.

2° *Origine et traditions rabbiniques.* — Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 1878, t. ii, p. 174-175, donne à ces franges commandées par la Loi une origine égyptienne. Il est bien vrai que les Égyptiens avaient l'usage de certains vêtements à franges (fig. 696). « Leurs habits sont de lin, dit Hérodote, ii, 81, avec des franges autour des jambes; ils les appellent *calasiris.* » Les Chaldéens portaient également une sorte de châle à franges; et les bas-reliefs nous montrent souvent les robes des dieux, des rois ou prêtres et autres

personnages de Babylone ou d'Assyrie terminées en bas par des franges. Voir t. I, fig. 35, 37, 56, 158, 216, 314, 317, 319, 619; t. II, fig. 124, 311, 389, 429, 526. Les Israélites en portaient de semblables, t. II, fig. 224. G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 56, 718. Mais ce sont de véritables franges, courant tout le long du bord inférieur de ces vêtements. Le *ṣîṣit* ne doit pas se comprendre ainsi. Il ressemblait plutôt à ces franges qu'on remarque au bas du pagne de Sémites figurés sur les monuments égyptiens (fig. 697). Le législateur hébreu n'a peut-être pas inventé cet ornement du manteau, mais il pourrait l'avoir emprunté à certains peuples syriens. Il est possible d'ailleurs qu'il fût déjà en usage en Israël; tout ce qu'il fit consista peut-être à donner une signification religieuse particulière.



699. — Juif revêtu du *talith* ou manteau de la prière. D'après une photographie.

De nos jours, les Juifs sont encore très fidèles à la coutume des *ṣîṣit* (fig. 698), seulement ils ne les portent plus d'une façon ostensible, mais sous leurs habits, à la façon d'un scapulaire. Dans la synagogue, ils se couvrent du *talith* ou manteau de la prière (fig. 699), qui à ses quatre coins est orné des *ṣîṣit;* et durant l'office public ils prennent les franges à la main pour les baiser et s'attirer ainsi les bénédictions d'en haut. La Loi n'avait rien précisé sur le nombre des fils ou cordons de chaque frange, sur leur matière; mais les rabbins ont donné des règles minutieuses et subtilisé sur le sens symbolique. Le *ṣîṣit* doit avoir sept fils ou cordons de laine blanche, emblème de pureté et de sainteté, Is., I, 28, et le fil bleu qu'on y ajoute est l'emblème du ciel où réside la divine Majesté. Exod., XXII, 10. *Cholin,* 89. Pour exprimer l'unité de Dieu, rendue par cette phrase : יהוה אחד, *Jehôvâh 'êḥad,* « Jéhovah est un, » les rabbins veulent que dans chaque frange un des fils, plus long que les autres, s'enroule autour de ceux-ci trente-neuf fois, valeur numérique de la phrase en question. On enroule d'abord sept fois avec un double nœud, puis huit fois avec un double nœud, ce qui donne $7+8=$ יה; ensuite onze fois avec un double nœud, $11=$ וה, et enfin treize fois, $13=$ אחד. Les cinq nœuds de chaque frange symbolisent les cinq livres de la Loi. D'autre part, la valeur numérique de *ṣîṣit,* ציצת, étant 600, si on ajoute le chiffre des huit fils et des cinq nœuds de chaque frange, on a 613, qui d'après les rabbins est le nombre exact des commandements de la Loi. Le *ṣîṣit* est ainsi l'emblème parfait de la Loi. Aussi certains rabbins ont-ils déclaré que le commandement de porter des franges est le plus important de tous les préceptes de la Loi. *Sabbath,* f. 118 *b;* cf. Raschi sur Num., XV, 38-40. En le prenant, le Juif fidèle récite cette prière : « Sois béni, Seigneur, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as enjoints de nous revêtir des *ṣîṣit.* » Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. Fischer, 1875, p. 949; A. Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah,* in-8°, Londres, 1884, t. I, p. 277, 623; Matth. Hiller, *Dissertatio de vestibus fimbriatis Hebræorum,* et Ch. Lubek, *Exercitatio de decisionibus peniculamenti Hebræorum;* ces deux derniers dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum,* t. XXI, col. DCXIII à DCLXXXVI. E. LEVESQUE.

FRANZ Wolfgang, théologien luthérien, né à Planen en 1564, mort à Wittenberg le 26 octobre 1628, enseigna d'abord l'histoire dans cette ville, où il revint, après avoir été surintendant de Kemberg, pour y professer la théologie. Parmi ses ouvrages, nous remarquons : *Disputationes quindecim per integrum Deuteronomium quæ vicem commentarii supplere possunt,* in-4°, Wittenberg, 1608; *Animalium historia, in qua plerorumque animalium præcipuæ proprietates ad usum* εἰκονολογικὸν *breviter adcommodantur,* in-8°, Wittenberg, 1612; *Schola sacrificiorum patriarchalium sacra, hoc est, assertio satisfactionis a D. N. J. C. pro peccatis totius mundi præstitæ, in sacrificiorum veterum typis fundatæ et recentibus Arianis seu Photianis opposita per disputationes XXII,* in-4°, Wittenberg, 1614; *Tractatus theologicus de interpretatione SS. Scripturarum maxime legitima duabus constans regulis a Luthero ad papatus romani destructionem in versione Bibliorum germanica usitatis et CLII exemplis elucidata,* in-4°, Wittenberg, 1619; *Commentarius in leviticum, in quo leges mosaicæ, ceremoniales, et rituales solide explicantur, usus illarum typicus dilucide monstratur, variique casus difficiles data occasione expenduntur et declarantur,* in-4°, Leipzig, 1696. — Voir J. G. Neumann, *Programma de Vita W. Franzii,* in-4°, Wittenberg, 1709; Walch, *Bibliotheca theologica,* t. III, p. 108; t. IV, p. 209, 345, 463; Redslob, dans *Allgemeine deutsche Biographie,* t. VII, 1878, p. 319.

B. HEURTEBIZE.

FRAUDE (hébreu : *béṣa',* de *bâṣa',* « frauder; » *mirmâh* et *remiyyâh,* de *râmâh,* « tromper; » *reša'* et *riš'âh,* de *râša',* « être injuste; » *šéqér,* de *šâqar,* « mentir; » Septante : ἀδικία, δόλος; Vulgate : *fraus, injustitia*), tromperie au moyen de laquelle on fait un gain aux dépens du prochain.

1° *La législation.* — La fraude est comprise dans la prohibition formulée par le septième précepte : « Tu ne déroberas pas. » Exod., XX, 15. — Avoir dans son sac deux sortes de poids et dans sa maison deux sortes d'éphis, afin de frauder sur le poids et sur la mesure, est une abomination aux yeux de Dieu. Deut., XXV, 13-16. — Quand il y a fraude au sujet d'un animal, d'un vêtement, d'un objet perdu, les parties doivent se présenter devant les juges, qui exercent la justice au nom de Dieu, et le fraudeur est condamné à restituer le double, par conséquent à payer deux fois le montant du tort qu'il a voulu

causer. Exod., XXII, 9. — Ces juges doivent être choisis avec soin parmi les hommes ennemis de la fraude. Exod., XVIII, 21. — Notre-Seigneur rappelle en ces termes, au jeune homme qui veut le suivre, le texte de la loi : μὴ ἀποστερήσῃς, *ne fraudem feceris*. Marc., X, 19.

2° *Les conseils.* — Les écrivains sacrés parlent de la fraude pour louer ceux qui l'évitent et condamner ceux qui la pratiquent. Ils proclament heureux celui qui déteste la fraude. Ps. XXXII (XXXI), 2; Prov., XXVIII, 16; Is., XXXIII, 15. — Ils rappellent combien Dieu la déteste. Job, XXXIV, 10; Ps. V, 7; LVII (LVI), 17; CI (C), 7; Prov., XI, 1. — Ils annoncent le châtiment réservé à ceux qui s'en rendent coupables, Prov., XIII, 6, et l'assimilent au meurtre lui-même, pour faire comprendre que la fraude peut être fort souvent une faute grave. Eccli., XXXIV, 27. — Notre-Seigneur dit que la fraude a sa racine au fond du cœur, Marc., VII, 22, et saint Paul recommande aux chrétiens d'éviter la fraude et d'agir en tout selon la bonne foi. Tit., II, 10.

3° *Les faits.* — Les fils de Samuel, bien loin d'imiter l'intégrité et le désintéressement de leur père, I Reg., XII, 3, 4, succombèrent à la cupidité et se livrèrent à la fraude. I. Reg., VIII, 3. — La pratique de la fraude était habituelle aux méchants. Prov., XI, 18. C'est ainsi, dit Jérémie, V, 27, 28, que ceux-ci s'enrichissent et s'engraissent. Il ajoute : « Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous recherchent le gain; depuis le prophète jusqu'au prêtre, tous pratiquent la fraude. » VI, 13. Ézéchiel, XXII, 12, fait une constatation analogue en ce qui concerne Jérusalem. Michée, VI, 10, 11, parle de l'éphi trop petit, des balances fausses et des faux poids dont on usait dans la ville. — Notre-Seigneur accuse les Juifs de son temps d'avoir fait du Temple une caverne de voleurs, Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46, sans doute à cause des fraudes qui s'y commettaient, avec la tolérance des prêtres, dans la vente des victimes et le change des monnaies. — Saint Pierre reproche à Ananie et à Saphire d'avoir fraudé sur le prix du champ qu'ils venaient de vendre, Act., V, 2, 3, c'est-à-dire de n'avoir pas déclaré à l'Église le prix total qu'ils avaient reçu. Ici la faute était moins contre la justice que contre la religion. — Saint Paul constate que la fraude et la tromperie régnaient parmi les païens, par suite de leur méconnaissance de Dieu, Rom., I, 29, et il engage les chrétiens à faire disparaître ce vice du milieu d'eux. 1 Cor., VI, 7, 8. — Enfin saint Jacques, V, 4, proteste contre ceux qui fraudent sur le salaire dû aux ouvriers. H. LESÊTRE.

FRAYEUR, saisissement qu'on éprouve en présence d'un danger grave et inattendu, ou de ce que l'on prend pour tel.

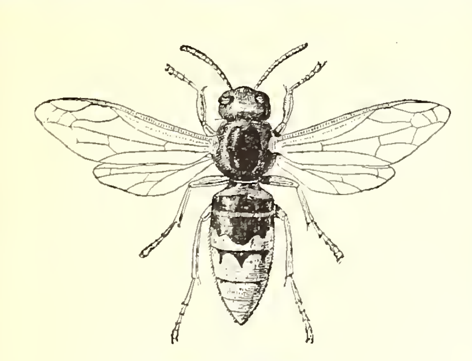
I. *Dans l'Ancien Testament.* — Les Hébreux avaient près de vingt substantifs pour exprimer le sentiment de la frayeur. Ces mots sont ordinairement rendus dans les Septante par φόβος, τρόμος, φρίκη, σπουδή, et dans la Vulgate par *formido, pavor, terror, timor, tremor.* 1° De *'âyam,* « terrifier, » *'êmâh,* l'effroi causé soit par Dieu, Exod., XXIII, 27; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 16; Job, XXXIII, 7, etc., soit par les hommes, Jos., II, 9; Prov., XX, 2, etc., soit par les choses. Job, XLI, 6; Ps. LV (LIV), 5, etc. Ce mot est employé une quinzaine de fois. — 2° De *bâhal,* « effrayer, » *béhâlâh,* terreur. Lev., XXVI, 16; Jer., XV, 8. — 3° De *bâlah,* « trembler, » *ballâhâh,* effroi. Job, XVIII, 11; XXIV, 17; XXVII, 20; Is., XVII, 14. C'est Job, XVIII, 14, qui appelle la mort *mélék ballâhôṭ,* « roi des épouvantements. » — 4° De *bâ'aṭ,* « effrayer, » *be'âṭâh,* terreur, Jer., VIII, 15; XIV, 19, particulièrement celle qui est causée par Dieu. Job, VI, 4; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 17. — 5° De *zû'a,* « ébranler, » *zevâ'âh,* épouvante, Is., XXVIII, 19. — 6° De *ḥârad,* « trembler, » *ḥărâdâh,* le saisissement violent et soudain. Gen., XXVII, 33; I Reg., XIV, 15; Prov., XXIX, 25; Is., XXI, 4; Jer., XXX, 5; Ezech., XXVI, 16; Dan., X, 7. — 7° De *ḥagag,* « sauter, » *ḥâggâ',* le tressaillement d'effroi que Juda causera à l'Égypte. Is., XIX, 17. — 8° De *ḥâṭat,* « briser, » *ḥăṭat,* l'effroi causé par l'homme aux animaux, Gen., IX, 2, et l'angoisse, Job, VI, 21; — *ḥiṭṭâh,* la terreur que Dieu répand sur les villes, Gen., XXXV, 4; — *meḥiṭṭâh,* la terreur soudaine. Prov., X, 15; XXI, 15; Is., LIV, 14; Jer., XVII, 17. — 9° De *ḥûl,* « souffrir, » *ḥîl,* la frayeur, Exod., XV, 14; Mich., IV, 9; particulièrement celle qui accompagne les douleurs de l'enfantement. Ps. XLVIII (XLVII), 7; Jer., VI, 24; XXII, 23; L, 43. — 10° De *gûr,* « craindre, » *mâgôr,* l'épouvante. Ps. XXXI (XXX), 14; Is., XXXI, 9; Jer., VI, 25; XX, 4; XLVI, 5; XLIX, 29; Lam., II, 22. Jérémie, XX, 3, dit à Phassur, qui l'a mis aux ceps, qu'on l'appellera désormais *Mâgôr missâbîb,* « frayeur de toutes parts, » à cause des malheurs qui vont fondre sur lui et sur Juda de tous les côtés. — 11° De *pâḥad,* « trembler, » *paḥad,* la terreur en général, Exod., XV, 16; Job, IV, 14; XIII, 11; Prov., I, 33; Is., XXIV, 17; Jer., XLVIII, 43; Lam., III, 47, etc., spécialement la frayeur qu'on ressent pendant la nuit, Ps. XCI (XC), 15; Cant., III, 8; celle que causent les hommes, Deut., II, 25; XI, 25; Esth., VIII, 17; IX, 3, et celle qui vient de Dieu. Job, XIII, 11; XXV, 2; Ps. XXXVI (XXXV), 2; Is., II, 10, 19; I Reg., XI, 7; I Par., XIV, 17; II Par., XIV, 13; XVII, 10; XX, 29. Le mot *paḥad* est le plus communément employé pour désigner la frayeur; on le rencontre une trentaine de fois dans la Bible hébraïque. — 12° De *râgaz,* « troubler, » *ragzâh,* la frayeur qu'on a même en mangeant son pain, quand le danger est imminent. Ezech., XII, 18. — 13° De *râtat,* « trembler, » *rétét,* l'effroi. Jer., XLIX, 24. — 14° De *râ'ad,* « trembler, » *ra'ad,* le tremblement de peur, Exod., XV, 15; Ps. LV (LIV), 6; — *re'âdâh,* l'effroi et l'inquiétude. Job, IV, 14; Is., XXXIII, 14; Ps. II, 11; XLVIII (XLVII), 7. — 15° De *râṭaṭ,* analogue à *râtat, reṭêṭ,* la frayeur que cause Éphraïm. Ose., XIII, 1. — 16° De *šâbar,* « briser, » *šéber,* l'épouvante. Exod., XV, 16; Job, XLI, 16. — 17° De *ṭâmah,* « stupéfier, » *ṭimmâhôn,* la frayeur qui égare l'esprit. Deut., XXVIII, 28; Zach., XII, 4. — C'est dans le livre de Job qu'il est le plus souvent question de frayeur. Elle y est nommée une vingtaine de fois, sous sept noms différents. — Le livre de Judith mentionne la frayeur causée aux Juifs par la présence des Assyriens, IV, 2; XI, 9, et celle dont les Assyriens furent saisis après la mort d'Holopherne. XIV, 17; XV, 1. — Le livre de la Sagesse décrit la frayeur qui frappera les méchants au jour du jugement, V, 2, et celle que causèrent les dix plaies aux Égyptiens. XVII, 4, 6, 8, 14; XVIII, 17. Il donne même, XVII, 11, cette définition de la frayeur : προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμοῦ βοηθημάτων, « l'abandon des ressources que fournirait le raisonnement. » — Depuis le jour où Adam eut peur de Dieu à cause de son péché, Gen., III, 10, l'homme fut saisi de frayeur et craignit de mourir, Exod., XXXIII, 20, toutes les fois que Dieu se manifesta à lui sous une forme quelconque. De là cette frayeur de Dieu dont il est fait mention si souvent dans l'Ancien Testament, Exod., XX, 19; Tob., XII, 17, etc., et qui persiste dans le Nouveau. Luc., I, 13, 30.

II. *Dans le Nouveau Testament.* — 1° Notre-Seigneur parle de l'effroi causé par ceux qui tuent le corps, Luc., XII, 21, et de celui que produiront sur les hommes les bruits de guerre, Luc., XXI, 9, 11, et l'approche du dernier jugement. Luc., XXI, 26. — 2° Le Sauveur lui-même voulut avoir peur, ἐκθαμβεῖσθαι, *pavere,* durant son agonie. Marc., XIV, 33. — 3° Les évangélistes, spécialement saint Luc, notent souvent la frayeur que produit sur les hommes l'apparition subite du surnaturel, ou même simplement du danger. Ils remarquent ainsi l'effroi de Zacharie en face de l'ange qui se montre à lui dans le Temple, Luc., I, 12; des bergers de Bethléhem quand ils aperçoivent les anges au milieu de la nuit, Luc., II, 9; des Apôtres sur la barque avec Jésus pendant la tempête, Marc., IV, 40; de la femme qui a touché le bord du vêtement du Sauveur, Marc., V, 33; des trois Apôtres

au Thabor, Marc., IX, 5; des Apôtres qui voient Jésus marcher sur les eaux, Matth., XIV, 26; des gardes du sépulcre au moment de la résurrection, Matth., XXVIII, 4; des saintes femmes quand elles arrivent au tombeau, Marc., XVI, 8; des disciples d'Emmaüs quand les saintes femmes leur parlent de la résurrection, Luc., XXIV, 22, et des Apôtres assemblés quand Jésus ressuscité se montre à eux. Luc., XXIV, 37. — La vue des grands miracles excite ordinairement l'effroi des spectateurs. Luc., I, 65; IV, 36; V, 26; VII, 16; VIII, 37; Act., II, 43; V, 5, 11; XIX, 17. — 4° Saint Luc mentionne encore la frayeur de Moïse devant le buisson ardent, Act., VII, 32; cf. Hebr., XII, 21; de Saul terrassé sur le chemin de Damas, Act., IX, 6; de Corneille à l'apparition de l'ange, Act., X, 4; du geôlier de Philippes quand il croit Paul et Silas échappés, Act., XVI, 29, et de Félix, quand Paul parle de certaines vérités. Act., XXIV, 25. — 5° Saint Paul recommande aux chrétiens de ne pas se laisser effrayer par leurs adversaires. Phil., I, 8; II Thess., II, 2. Il les exhorte à travailler à leur salut avec crainte et tremblement, μετὰ φόβου καὶ τρόμου, *cum metu et tremore,* Phil., II, 12, parce que, si le salut est assuré du côté de Dieu, il ne l'est pas du côté de l'homme, qui peut toujours faillir à la grâce. H. LESÊTRE.

FREIN (Vulgate : *frenum*). Notre version latine a traduit par « frein » plusieurs mots hébreux distincts : hébreu : *mêṭeg, rèsèn, yêtêr, meṣillôt.* Voir sur ces différents mots et leur signification HARNAIS et fig. 104, 105, t. III, col. 432-433

FRELON (hébreu : *ṣir'âh;* Septante : σφηκία ; Vulgate : *crabro*), insecte de l'espèce Guêpe. Voir GUÊPE. Le frelon (fig. 700), plus grand que la guêpe ordinaire, atteint une longueur de deux centimètres et demi. Il construit son nid dans les trous des murailles ou des rochers, dans les creux des arbres, et même, en Palestine, dans le sol.



700. — Le frelon.

Mais ces nids ne contiennent jamais plus de deux cents insectes. Les frelons ont un aiguillon plus fort que celui des abeilles et possédant à sa base un réservoir à venin. Ils pillent les ruches des abeilles, après avoir tué ces animaux, et se nourrissent ordinairement d'insectes ou de viande. Ils n'attaquent pas l'homme les premiers; mais, si celui-ci les dérange, principalement au moment de la grande chaleur de la journée, où ils sont plus irritables, ils fondent sur lui, le piquent cruellement et peuvent même causer sa mort. Ils font périr de même le cheval ou l'animal qui a eu l'imprudence de mettre le pied sur leur nid. Cf. Aristophane, *Vesp.*, 1104; Pline, *H. N.,* XI, 16, 24; Virgile, *Georg.*, III, 148; Ammien Marcellin, XXIV, 8. — La Sainte Écriture parle quatre fois des frelons, mais toujours à propos de la même circonstance. Dieu annonce qu'il enverra des frelons pour chasser devant les Hébreux les Hévéens, les Chananéens et les Héthéens, non pas en une seule année, mais peu à peu, à mesure que les nouveaux arrivés se multiplieront. Exod., XXIII, 28-30. La même promesse est répétée dans le Deutéronome, VII, 20. L'accomplissement en est constaté dans Josué, XXIV, 12, et dans la Sagesse, XII, 8. Ce dernier livre parle en général de guêpes, σφῆκα, *vespa.* Comme dans le premier passage le Seigneur dit qu'il enverra devant les Hébreux sa terreur et les frelons, plusieurs auteurs ont pensé qu'il est ici question des frelons dans un sens purement symbolique. L'hébreu *ṣir'âh* signifierait métaphoriquement « terreur », comme les mots οἶστρος et *œstrus* signifient à la fois « taon » et « douleur, fureur ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 1186; Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1796, t. III, p. 407-409; Rosenmüller, *In Exodum*, Leipzig, 1795, p. 567, etc. La version arabe traduit *ṣir'âh* par « terreur », et saint Augustin interprète dans le sens métaphorique les passages où il est parlé de frelons. *Quæst. in Heptateuch.*, II, 93; VI, 27; t. XXXIV, col. 630, 789. — C'est cependant dans le sens littéral qu'il faut entendre le mot *ṣir'âh* dans les quatre passages. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 246. Après avoir soutenu le sens métaphorique, Rosenmüller, *Josua*, Leipzig, 1833, p. 438, est revenu au sens littéral pour les raisons suivantes. Presque toutes les versions anciennes traduisent par « frelons ». La Sainte Écriture, qui parle dans les mêmes passages de terreur et de frelons, n'aurait pas entendu le second terme dans le sens du premier, expliquant ainsi un mot clair par une métaphore obscure. Sans doute, la suite du récit n'indique pas en quelle circonstance la menace du Seigneur s'est accomplie. Mais que de fois n'est-il pas fait allusion à des événements que l'histoire sacrée a passés sous silence? — Ajoutons que le texte de l'Exode, XXIII, 30, dit que les frelons feront disparaître les Chananéens peu à peu. Cette disparition a demandé des années pour s'accomplir; il n'y avait donc pas lieu d'en parler comme d'un fait d'extermination par les armes ou par un fléau de courte durée. En cette occasion, le Seigneur se sert d'agents naturels pour accomplir son œuvre, et, pour que nous sachions qu'il est intervenu, il faut que l'écrivain sacré nous le révèle. Car les frelons pullulaient en certains endroits de Palestine et y commettaient de terribles ravages contre les animaux, et sans doute aussi contre les hommes. Une ville située à mi-chemin entre Jérusalem et la Méditerranée, sur la frontière de Dan et de Juda, en avait gardé le nom de *Ṣâr'âh*, Σαραά, *Saraa*, « lieu des frelons, » et Élien, *Hist. animal.*, IX, 28, raconte que les Phasélites, peuple d'origine chananéenne, furent chassés de chez eux par les frelons. Non loin de Saraa, à l'ouest, se trouvait Accaron, la ville où les Philistins adoraient le dieu-mouche, Béelzébub. Cf. t. I, col. 1547. Peut-être faut-il voir quelque relation entre le châtiment infligé aux Chananéens au moyen des frelons, et la part qu'ils pouvaient prendre au culte de l'idole philistine. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 322; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 613-616. H. LESÊTRE.

FRÈRE (hébreu : *'âḥ*, d'où *'aḥăvâh*, « fraternité, » Zach., XI, 14; chaldéen : *'aḥ;* Septante : ἀδελφός; Vulgate : *frater*), nom qui sert à désigner les enfants du même père ou de la même mère.

I. DIVERS SENS DU MOT « FRÈRE » EN HÉBREU. — 1° Le mot *'âḥ* ou ἀδελφός se lit environ un millier de fois dans la Sainte Écriture. Il n'est pris dans son acception littérale qu'un assez petit nombre de fois, quand il est question des frères proprement dits, Caïn et Abel, Gen., IV, 2; Ésaü et Jacob, Gen., XXVII, 6; les fils de Jacob, Gen., XXXVII, 13, 14; Moïse et Aaron, Exod., IV, 14; les fils de David, III Reg., I, 9; les sept frères Machabées, II Mach., VII, 1; Pierre et André, Matth., IV, 18; Jacques et Jean. Matth., IV, 21, etc. — 2° Dans les autres textes,

le mot « frère » désigne un neveu, Gen., XIII, 8; XIV, 16; — un cousin ou un parent plus éloigné; tels sont évidemment les cent vingt frères d'Uriel, les deux cent vingt frères d'Asaia, les cent trente de Joël, les deux cents de Séméias, les quatre-vingts d'Éliel, et les cent douze d'Aminadab, I Par , XV, 5-10; — un homme de la même tribu, Lev., X, 4; Num., VIII, 26; XVI, 10; II Reg., XIX, 12; III Esdr., III, 1, etc.; — un homme du même peuple, Exod., II, 11; XVI, 18; Deut., XV, 2; XVII, 15, etc.; — un allié, quoique faisant partie d'un autre peuple, Num., XX, 14; Am., I, 9; — un compagnon, un ami quelconque, Gen., XIX, 7; Job, V, 15; II Reg., I, 26; XX, 9; III Reg., IX, 13, etc.; — le prochain en général, par conséquent tout homme. Gen., IX, 5; Lev., XIX, 17; Is., LXVI, 20, etc. — Job, XXX, 29, se dit même le « frère des chacals » (c'est-à-dire qu'il est obligé de vivre comme les chacals). Le mot « frère » s'emploie donc, selon le génie oriental, pour indiquer toute espèce de rapports bienveillants entre les hommes, depuis ceux qu'entraîne la naissance de mêmes parents, jusqu'à ceux qui doivent résulter de la communauté de nature. — 3° Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur appelle ses « frères » les Apôtres et les disciples, Matth., XXVIII, 10; Joa., XX, 17, et en général tous ceux qui écoutent sa parole et font la volonté du Père. Matth., XII, 50; Marc., III, 35. — Les Apôtres donnent le nom de « frères » aux chrétiens, Rom., I, 13; I Cor., I, 10; Jacob., I, 2; II Petr., I, 10, et c'est aussi l'appellation au moyen de laquelle les chrétiens se reconnaissent entre eux. Matth., XVIII, 21; Luc., VI, 42; Act., IX, 17; I Cor., VIII, 13; Jacob., II, 15, etc. Ce nom a sa raison d'être, parce que tous les hommes sont les enfants du même Dieu, et surtout parce qu'au point de vue surnaturel ils sont les fils du même Père céleste, Matth., V, 45, et par conséquent frères dans un sens très étroit. — Chez les auteurs profanes, on trouve fréquemment, avec ces sens plus larges, les mots ἀδελφός, Sophocle, *Antig.*, 192; *Œdip. Col.*, 1262; etc.; et *frater*. Cicéron, *Planc.*, XI, 27; Catulle, LXVI, 22; Ovide, *Met.*, XIII, 31; Tite Live, XXVIII, 35, 8; Tacite, *Annal.*, III, 38, etc.

II. DISPOSITIONS LÉGISLATIVES CONCERNANT LES FRÈRES PROPREMENT DITS. — L'aîné a des droits particuliers vis-à-vis de ses plus jeunes frères. Gen., XXV, 31, etc. Voir AÎNESSE, t. I, col. 317. — Les frères peuvent hériter les uns des autres, mais seulement dans le cas où le défunt ne laisse pas de postérité. Num., XXVII, 9. — Le frère d'un homme marié qui meurt sans enfants a le droit et le devoir d'épouser la veuve, sa belle-sœur, pour susciter une descendance au défunt. Deut., XXV, 5; Matth., XXII, 24. Voir LÉVIRAT. — Au moins dans les premiers temps, nous voyons les frères intervenir dans le mariage de leurs plus jeunes sœurs et donner leur consentement conjointement avec le père de famille. Ainsi Laban, frère de Rébecca, décide du mariage de sa sœur et même est nommé avant Bathuel, son père. Gen., XXIV, 50. Quand Dina est demandée en mariage par Sichem, Jacob ne veut rien répondre en l'absence de ses fils, et ce sont ces derniers qui formulent le refus. Gen., XXXIV, 5, 14. Enfin, les anciens du peuple conseillent aux Benjamites d'enlever les filles de Silo pour en faire leurs épouses, tout en prévoyant les réclamations que pourront élever les pères ou les frères de ces dernières. Jud., XXI, 22. Cette intervention des frères peut s'expliquer par la polygamie. Les frères, nés de même mère, se préoccupaient spécialement du sort de leurs sœurs et en prenaient d'autant plus de soin, que l'on regardait l'honneur de la famille comme plus engagé par la conduite d'une sœur que par celle d'une épouse. Voir FORNICATION, I, 3°, col. 2315. C'est ce qui fait aussi que parfois l'on désignait ses frères en les appelant « les fils de ma mère ». Voir FAMILLE, IV, 3°, col. 2172.

III. LES FRÈRES DE JÉSUS. — 1° Les écrivains du Nouveau Testament parlent plusieurs fois d'hommes qu'ils appellent les frères du Seigneur. « Sa mère et ses frères, qui étaient dehors, cherchaient à lui parler. Quelqu'un lui dit : Voici votre mère et vos frères... » Matth., XII, 46, 47; Marc., III, 31, 32; Luc., VIII, 19, 20. Voir aussi Joa., II, 12; VII, 3, 5, 10; Matth., XIII, 55, 56; Marc., VI, 3; Act., I, 14; I Cor., IX, 5; Gal., I, 19. — 2° La manière de parler habituelle aux Hébreux permet d'affirmer tout d'abord que, dans ces différents passages, les mots « frères » ou « sœurs » n'ont pas nécessairement le sens strict de fils et de filles de même père ou de même mère. Ils peuvent désigner des parents plus ou moins rapprochés. On n'a pas le droit néanmoins de ne voir dans les personnages ainsi nommés que des amis ou des disciples, puisque, dans plusieurs des passages ci-dessus, les « frères » apparaissent comme distincts des disciples et des Apôtres. — 3° L'examen des textes évangéliques permet de conclure avec certitude que les personnages désignés comme « frères de Jésus » ne sont que des cousins. — 1. Nulle part la sainte Vierge Marie n'est présentée comme mère de l'un d'entre eux. — 2. A sa mort, Jésus ne lègue sa mère à aucun d'entre eux, et il serait étonnant qu'aucun n'eût été jugé digne de prendre soin de Marie, si elle eût été sa mère, alors que plusieurs d'entre eux deviennent apôtres. — 3. Jésus, en attribuant Jean comme fils à sa mère, le lui présente comme son seul fils, ὁ υἱός σου, « votre fils, » et non pas « un fils », ce qu'il n'eût pu dire si Marie avait eu d'autres fils. — 4° Les évangélistes nomment la mère de ceux qu'ils appellent les « frères de Jésus ». Saint Matthieu, XXVII, 56, signale la présence au pied de la croix de « Marie, mère de Jacques et de Joseph, Ἰωσῆ », deux des quatre qu'il a précédemment indiqués comme « frères du Seigneur ». XIII, 55. Saint Marc, XV, 40, nomme aussi Jacques et José, mais en donnant au premier le nom de « petit », pour le distinguer d'un autre Jacques, qui est fils de Zébédée et frère de Jean. Marc., III, 17, 18. Ce Jacques le Mineur ne peut être autre que ce Jacques, « frère du Seigneur, » que saint Paul rencontra à Jérusalem, Gal., I, 19, dont saint Jude, 1, se dit le frère, indication que confirme saint Luc, VI, 16, quand il range parmi les Apôtres « Jude de Jacques », c'est-à-dire frère de Jacques. Or saint Jude est aussi mis au nombre des « frères du Seigneur ». Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Les Apôtres appellent Jacques « Jacques d'Alphée », Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13, soit pour le distinguer d'avec Jacques de Zébédée, soit parce qu'il était l'aîné des quatre frères. Matth., XIII, 55. Saint Jean, XIX, 25, met au pied de la croix « la mère de Jésus, la sœur de sa mère, Marie de Cléophas, et Marie-Madeleine ». On s'accorde à reconnaître l'identité des deux noms Alphée et Cléophas. Voir t. I, col. 418; t. II, col. 807. Il suit de là que Jacques, fils d'Alphée, et frère de Joseph, Simon et Jude, par conséquent les quatre « frères du Seigneur », sont fils de Marie, femme de Cléophas ou Alphée. — 5° Plusieurs Pères, Origène, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Hilaire, saint Ambroise, Eusèbe, ont pensé que les « frères du Seigneur » étaient des fils issus d'un premier mariage de saint Joseph. Cette opinion est inacceptable. Marie, mère de Jacques et de Joseph, Matth., XXVII, 56, était au pied de la croix avec Marie, mère de Jésus. Il en faudrait donc conclure que saint Joseph avait quitté de son vivant cette mère des « frères du Seigneur » pour épouser Marie, mère de Jésus. Comment comprendre pareil divorce de la part d'un homme qualifié de « juste » ? Matth., I, 19. Comment admettre le mariage de Marie, mère de Jésus, dans de pareilles conditions et la présence simultanée au pied de la croix des deux épouses successives de saint Joseph ? — 6° On ne peut déterminer exactement le degré de parenté que les « frères de Jésus » avaient avec lui. Hégésippe, qui vivait vers le milieu du IIe siècle, Eusèbe, *H. E.*, III, 11, t. XX, col. 248, et saint Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, 7, t. XLII, col. 708, disent que saint Joseph était frère de Cléophas. Les « frères du Seigneur » seraient alors des cousins ger-

mains Saint Jean, XIX, 25, dit de son côté que Marie de Cléophas était sœur de Marie, mère de Jésus, ce qui comporterait le même degré de parenté pour les « frères du Seigneur », à condition que le mot « sœur » soit à prendre ici dans le sens strict, comme le pensent saint Jérôme, *In Matth.*, XII, 49, 50, t. XXVI, col. 85, et saint Thomas, III, q. 28, a. 3 ad 5. Mais si le terme de « sœur » est employé dans un sens plus large, la parenté est éloignée d'autant. Du reste, il n'est pas à croire que tous les « frères » et « sœurs » du Seigneur lui fussent apparentés au même degré. Outre les quatre que nomment les évangélistes, il y en avait d'autres parmi lesquels il faut compter sans doute ceux qui ne croyaient pas en lui. Joa., VII, 5. — Différents hérétiques, Helvidius, les antidicomarites (S. Augustin, *De hæres.*, 56, t. XLII, col. 40), et plus tard les protestants, ont soutenu que les « frères de Jésus » ont été des fils de Marie. Cette assertion a été sévèrement condamnée dès les premiers siècles par les Pères, comme sacrilège et impie. Cf. Hurter, *Theol. dogm. compend.*, Innsprück, 1878, t. II, 478-480, p. 402. Saint Jérôme a écrit pour la combattre son livre *De perpetua virginitate B. Mariæ* contre Helvidius, dans lequel, 11-18, t. XXIII, col. 193-202, il montre que les mots « frères du Seigneur » ne peuvent pas se prendre dans le sens étroit. Saint Thomas, III, q. 28, a. 3, fait valoir les raisons de haute convenance qui s'opposent à l'erreur d'Helvidius. Voir Pétau, *De Incarnat. Verbi*, XIV, IV-VII; Liagre, *In S. Matth.*, Tournai, 1883, p. 222-225; R. Cornely, *Introd. in libr. sacr.*, Paris, 1886, t. III, p. 595-597; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4ᵉ édit., t. V, p. 397-420.

H. LESÈTRE.

FREVIER Charles-Joseph, jésuite français, né à Arras le 11 novembre 1689, admis au noviciat le 11 novembre 1706, professa les humanités, partit pour la mission de la Martinique vers 1726, revint en France et mourut en Normandie entre 1770 et 1778. Il a laissé : *La Vulgate authentique dans tout son texte plus authentique que le texte hébreu, que le texte grec, qui nous restent : Théologie de Bellarmin...* A Rome (*Rouen*), 1753, in-12. — On trouve dans les *Mémoires de Trévoux* de 1753 des réponses à cet ouvrage; elles pourraient être du P. Berthier. A la bibliothèque de Besançon, on conserve une dissertation contre cet ouvrage; elle est de Moïse, évêque constitutionnel du Jura. (Catal. des mss., I, n. 21.)

C. SOMMERVOGEL.

FRIDERICO-AUGUSTANUS (CODEX). — Nom donné à la partie du *Codex Sinaiticus* que Tischendorf avait trouvée d'abord en 1844, au couvent de Sainte-Catherine, au mont Sinaï et qu'il publia sous le titre de *Codex Friderico-Augustanus sive Fragmenta Veteris Testamenti*, in-f°, Leipzig, 1846. Voir SINAITICUS (CODEX).

FRITZSCHE Karl Friedrich August, exégète protestant allemand, né le 16 décembre 1801 à Steinbach près de Borna en Saxe, mort à Giessen le 6 décembre 1846. Il était fils de Christian Friedrich Fritzsche, professeur de théologie à Halle. Il devint en 1823 *privat-docent* à Leipzig, en 1825 professeur extraordinaire et bibliothécaire dans la même université, et en 1826 professeur ordinaire à la faculté de théologie de Rostock. En 1841, il passa à l'université de Giessen. L'exégèse du Nouveau Testament, au point de vue grammatical et critique, fut l'objet principal de ses études. On a de lui : *Dissertationes duæ de nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios Epistolæ locis*, in-8°, Leipzig, 1824. — *Evangelia quatuor Novi Testamenti recensuit et cum commentariis perpetuis edidit.* T. I. *Evangelium Matthæi*, in-8°, Leipzig, 1826. T. II. *Evangelium Marci*, in-8°, Leipzig, 1830. — *Pauli ad Romanos Epistolam recensuit et cum commentariis perpetuis edidit.* 3 in-8°, Halle, 1836-1843. — Voir Weiffenbach, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. VIII, 1878, p. 121; O. F. Fristzsche, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2ᵉ édit., t. IV, p. 695-697.

FRIVOLITÉ (hébreu : *peṭi* et *péṭi*; Septante : ἀφρόνησις, νηπιεία, ἀκακία, qu'on trouve surtout sous la forme des qualificatifs ἄφρων, νήπιος, ἄκακος), signifie dans l'Écriture l'état d'un esprit bon, mais vide, léger, inconstant, capricieux. La cause de ce défaut est l'absence de discrétion, de prudence et d'expérience. Prov., VII, 7. Ce défaut ne suppose pas toujours malice et péché, Ps. CXIV, 6. La frivolité est opposée à la sagesse, Prov., XXI, 11; à la prudence, Ps. CXIX, 130; à la finesse, Prov., I, 4; VIII, 5; XIV, 18; XXII, 3; XXVII, 12. Elle se traduit par l'inconsidération des paroles, Eccli., V, 15; par le rire immodéré, Eccl., VII, 7; et par une excessive crédulité. Prov., XIV, 15. Saint Jacques compare le frivole à un homme qui après s'être regardé un instant dans un miroir, oublie qui il était. Jac., I, 23, 24. Un des signes de la frivolité c'est d'écouter les enseignements de la foi et de n'en observer aucun. *Ibid.* C'est encore d'écouter peu et de parler beaucoup, tandis que c'est le fait de la sagesse d'écouter beaucoup et de parler peu. Jac., I, 19. Les hommes frivoles se préoccupent de riens, comme chevaux et chars, les seconds mettent leur confiance dans le Seigneur. Ps. XIX, 8. La frivolité engendre pour l'homme toutes sortes de maux. Prov., I, 22, 32; XXII, 3. L'Écriture exhorte l'homme à fuir la frivolité pour entrer dans les voies de la sagesse. Prov., VIII, 5; IX, 6. P. RENARD.

FRIZON Pierre, théologien français, né dans le diocèse de Reims, mort à Paris en juillet 1651, entra dans la Compagnie de Jésus et enseigna dans divers collèges. Ayant ensuite abandonné cet ordre religieux, il prit rang dans le clergé séculier, se fit recevoir docteur de l'Université de Paris et, en 1635, devint grand maître du collège de Navarre. Nous citerons de cet auteur : *La Sainte Bible française, traduite par les théologiens de l'université de Louvain : avec des sommaires extraits des annales du cardinal Baronius et les moyens pour discerner les Bibles françaises catholiques d'avec les huguenotes, avec des figures en taille-douce*, in-f°, Paris, 1667. — Voir Hurter, *Nomenclator litterarius* (1892), t. I, p. 465.

B. HEURTEBIZE.

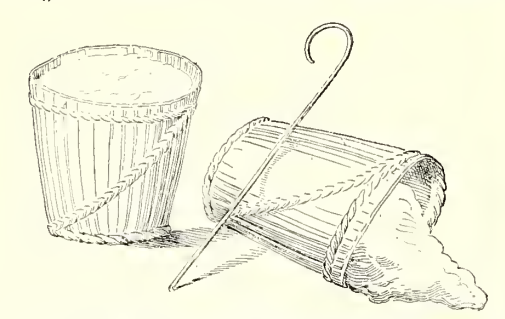
FROID EN PALESTINE. Voir PALESTINE (TEMPÉRATURE DE LA).

FROIDMONT ou **FROIMOND** André, en latin Fromondus, théologien belge, né à Harcourt le 3 septembre 1587, mort à Louvain le 27 octobre 1653. Doyen du chapitre de Saint-Pierre en cette dernière ville, il était très lié avec Jansénius et fut un des deux théologiens auxquels celui-ci confia le soin de revoir l'*Augustinus*. Il a laissé entre autres écrits de nombreux commentaires où se retrouvent quelques-unes des erreurs de l'évêque d'Ypres : *In Acta Apostolorum commentarius*, in-4°, Louvain, 1634; *Commentarius in Cantica canticorum*, in-4°, Louvain, 1652; *Commentarius in Apocalypsim*, in-4°, Louvain, 1657; *Commentarius in omnes Epistolas Pauli et septem canonicas aliorum Apostolorum Epistolas*, in-4°, Louvain. C'est un excellent abrégé d'Estius. Tous ces travaux ont été réunis dans un volume publié in-f°, Paris, 1670, et in-f°, Rouen, 1709. — Voir Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 626.

B. HEURTEBIZE.

FROMAGE, substance alimentaire provenant du lait. Lorsqu'on abandonne du lait au repos, il se forme à sa surface une couche onctueuse qui est la crème, et il se dépose au fond une substance blanche et coagulée qui est le caillé ou caséum. Ce dépôt est activé artificiellement quand on met dans le lait de la présure, liquide qui se trouve dans l'estomac des jeunes mammifères encore

en lactation. Mais il suffit que le lait soit abandonné à une température d'environ 20° pour que la coagulation du caillé se produise d'elle-même. Le caillé, égoutté et rassemblé en masse compacte, est ensuite traité de différentes manières. Il peut être mélangé avec la crème et mangé frais. Si, au contraire, on le laisse sécher, les acides se développent dans la masse et y produisent une fermentation particulière qui donne au fromage un goût spécial, suivant son origine, son traitement, etc. Le fromage a été connu dès les plus anciens temps. Il



701. — Fromage dans une corbeille. Peinture de Pompéi. D'après le *Museo Borbonico*, t. VI, pl. 20.

en est question dans l'*Iliade*, XI, 639, et l'*Odyssée*, IV, 88. Ctésias, *Hist. Ind.*, 29, assure que dans l'Inde s'en trouvait d'excellent. Voir aussi Pline, *H. N.*, XI, 96. On le voit représenté sur les peintures de Pompéi (fig. 701). — 1° Il existait à Jérusalem une vallée des Fromagers, Τυροποιῶν φάραγξ, dont Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 1, est seul à parler, si bien qu'on ignore si les fabricants de fromages s'étaient établis en cet endroit à une époque récente, ou si la vallée avait reçu son nom des pâtres qui y auraient mené leurs troupeaux et traité le lait avant même la fondation de la ville. Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 191. — 2° Job, X, 10, en parlant de la première formation de son corps, s'exprime ainsi :

Ne m'as-tu pas coulé comme le lait,
Ne m'as-tu pas coagulé comme la *gebînâh?*

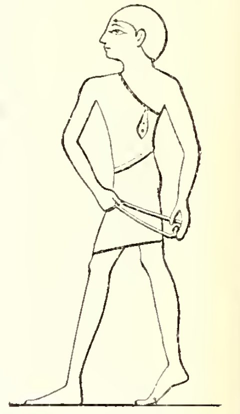
Les versions traduisent *gebînâh* par τύρος, *caseus*, « fromage. » Le sens du mot hébreu est certainement celui-là. En arabe, le fromage s'appelle *gubn;* dans les Targums, *gûbnâ';* la paraphrase traduit même par *gûbnâ'* le mot *ḥěm'âh* de Gen., XVIII, 18. Voir BEURRE. — 3° Quand Isaï, père de David, envoie celui-ci dans la vallée des Térébinthes, pour porter des provisions aux trois aînés qui sont à l'armée de Saül, il dit à son fils : « Porte aussi ces dix *ḥărîṣê hěḥâlab* au chef de mille hommes. » I Reg., XVII, 18. Les *ḥărîṣê hěḥâlab* sont littéralement des « tranches de lait », c'est-à-dire des fromages. Les Septante traduisent exactement : τρυφαλίδας τοῦ γάλακτος, les petits morceaux du lait, et la Vulgate : *formellas casei.* La *formella* était, chez les Romains, un ustensile de cuisine ayant la forme du poisson qu'on y faisait cuire. Apicius, IX, 13. Pour le traducteur latin, elle indique vraisemblablement le moule de terre cuite au moyen duquel on donnait sa forme au fromage. La paraphrase chaldaïque rend l'expression hébraïque par *gûbnin,* « fromages. » Ce passage du livre des Rois prouve que les fromages étaient estimés des Hébreux, puisqu'un homme d'une certaine aisance, comme Isaï, pensait offrir un présent sortable à un chef militaire en lui envoyant dix. — 4° David, fuyant devant Absalom, reçoit de ses amis des provisions pour lui et sa suite, grains de toutes sortes, puis miel, beurre, brebis et *šefôṭ bâqâr.* II Reg., XVII, 29. Le mot *šefôṭ* ne se lit que dans ce passage et au pluriel. Il vient de *šâfâh*, « filtrer, passer. » Les Targums et les docteurs juifs traduisent encore ici par *gûbnîn*, et les Septante par σαφὼθ βοῶν, comme si *šefôṭ* était un terme technique. Il s'agit donc dans ce verset de « fromages de vache ». On lit dans la Vulgate : *pingues vitulos*, « veaux gras, » et dans Théodotion : γαλαθηνὰ μοσχάρια, « vaches laitières. » La Vulgate paraît avoir lu, au lieu de *šefôṭ*, un mot se rattachant au radical *šâman*, « être gras, » et Théodotion a pris *šefôṭ* pour un adjectif. — 5° Au Psaume CXVIII (CXIX), 70, la Vulgate traduit : « Tu as coagulé leur cœur comme du lait. » Le cœur serait ainsi comparé à du lait, *ḥâlâb*, épaissi et passé à l'état de fromage, c'est-à-dire devenu froid et insensible. En hébreu on lit : « Leur cœur est insensible comme la graisse, *ḥêlêb.* » Voir CŒUR, col. 824, 5°, et GRAISSE. — 6° Parmi les provisions que Judith emporte avec elle, en se rendant au camp d'Holopherne, il y a du fromage, d'après la Vulgate. Judith, X, 5. Ce texte, comme celui du livre des Rois, donne à supposer que les Hébreux savaient faire des fromages qui durcissaient et se conservaient un certain temps.

H. LESÊTRE.

FROMENT. Voir BLÉ, t. I, col. 1811.

FRONDE (hébreu : *qèlâ'* ; Septante : σφενδόνη; Vulgate : *funda*), arme destinée à lancer au loin des pierres.

I. LA FRONDE CHEZ LES HÉBREUX. — Les bergers juifs se servaient de frondes pour lancer des pierres contre les animaux. David était habile à s'en servir. Aussi, quand il marcha contre Goliath, il en prit une à la main, après avoir ramassé dans le torrent et mis dans sa gibecière cinq pierres polies qu'il voulait lancer contre le Philistin. I Reg. (Sam.), XVII, 40. C'est à l'aide d'une de ces pierres qu'il le terrassa. I Reg. (Sam.), XVII, 49, 50. La fronde est encore indiquée parmi les armes des chasseurs dans Job, XLI, 20 (19). La fronde fut employée dans les armées israélites. Les Benjaminites étaient d'habiles frondeurs; ils pouvaient lancer la pierre à un cheveu sans le manquer. Jud., XX, 16; I Par., XII, 2. Ozias avait dans son armée des frondeurs. II Par., XXVI, 14. Il y en avait aussi dans l'armée de Joram roi d'Israël. IV (II) Reg., III, 25. Des frondeurs attaquent les soldats d'Holopherne. Judith, VI, 8. Les pierres qu'on lançait avec la fronde s'appelaient *'abnê qéla'.* II Par., XXVI, 14; Job, XLI, 20 (19); Zach., IX, 15. Ces pierres étaient placées dans un creux, I Reg. (Sam.), XXV, 29; le frondeur imprimait à la fronde un mouvement circulaire, puis l'arrêtait subitement. La pierre suivait alors la ligne tangente au cercle décrit par l'arme. Les frondeurs étaient parfois armés d'un arc en plus de leur fronde. I Par., XII, 2.



702. — Frondeur égyptien. D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 210.

II. LA FRONDE CHEZ LES ÉGYPTIENS. — La fronde était connue des Égyptiens (fig. 702). Cette arme consistait en une sangle de peau ou de corde, plus large au milieu et à une extrémité une maille qui servait à la fixer solidement à la main. L'autre bout était terminé en fouet et s'échappait des doigts après que le frondeur avait imprimé deux ou trois mouvements de rotation à la fronde. Les Égyptiens se servaient comme projectiles de pierres rondes qu'ils portaient dans une petite gibecière placée en sautoir autour de leur corps. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit. Londres, 1878, t. I, p. 210, fig. 42.

III. La Fronde chez les Assyriens. — La fronde fut employée par les Assyriens dès les temps les plus anciens (fig. 703). Les frondeurs figurent dans les armées d'Assurbanipal et sont pesamment armés. Au temps de Sennachérib, ils sont armés à la légère. Primitivement la fronde n'était donc qu'une arme à l'usage de tous les



703. — Frondeurs assyriens.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 20.

soldats, et c'est à Sennachérib qu'est due l'institution de corps spéciaux de frondeurs. Il paraît avoir eu l'idée de cette fondation au contact des armées égyptiennes. Les Assyriens n'avaient pas de gibecière contenant une provision de pierres; ils les ramassaient probablement à mesure qu'ils en avaient besoin. G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the ancient Eastern world*, 4e édit., Londres, 1879, t. i, p. 461; cf. p. 435.

IV. La Fronde chez les Grecs. — Les Grecs se



704. — Frondeur grec sur une amphore de Nole. D'après la *Collection Lécuyer. Terres cuites antiques trouvées en Grèce et en Asie Mineure*, 2 in-f°, Paris, 1882-1885, t. ii, f. 5.

servaient également de la fronde depuis la plus haute antiquité. Pline, *H. N.*, vii, 201, affirme qu'ils avaient emprunté cette arme aux Phéniciens. C'est du même peuple que les habitants des îles Baléares avaient appris l'usage de cette arme. Strabon, III, v, 1. La fronde des Grecs ressemblait à celle des Égyptiens et des Assyriens, et ils s'en servaient de la même façon (fig. 704). Tous les peuples grecs comptaient des frondeurs dans leurs armées. Philippe V de Macédoine en avait trois cents. Polybe, IV, lxi, 1. Il y avait des frondeurs dans les armées grecques qui attaquèrent les Machabées. I Mach., ix, 11. Les Grecs employaient aussi la fronde à la chasse. Aristophane, *Aves*, 1185. E. Beurlier.

FRONDEUR (hébreu : *qalâ*; Septante : σφενδονίτης; Vulgate : *fundibularius*), soldat armé de la fronde. IV (II Reg.), iii, 25; Judith, vi, 2; II Mach., ix, 11. Voir Fronde. E. Beurlier.

FRONT (hébreu : *mêṣaḥ*; Septante : μέτωπον; Vulgate : *frons*), partie supérieure du visage de l'homme. — 1° C'est sur le front que le grand prêtre porte la lame d'or avec l'inscription : Sainteté de Jéhovah. Exod., xxviii, 38; Lev., viii, 9. — Les Israélites plaçaient sur leur front, pendant qu'ils priaient, des *tôtâfôṭ*, Exod., xiii, 16; Deut., vi, 8; xi, 8, ou φυλακτήρια, Matth., xxiii, 5. Voir Phylactères. — La pierre lancée par la fronde de David atteint au front Goliath. I Reg., xvii, 49. — La lèpre qui frappe subitement Ozias apparaît sur son front. II Par., xxvi, 19. — 2° Comme les sentiments de l'âme se reflètent sur le visage, le front est censé manifester plus particulièrement quelques-uns d'entre eux. La rougeur monte au front par l'effet de la honte; un « front de courtisane », Jer., iii, 3, est le front d'une personne éhontée, impudente, qui ne sait rougir de rien. — Le front est la partie du visage qui peut le mieux marquer l'impassibilité et la possession de soi-même. Un « front d'airain », Is., xlviii, 4; un « front dur », Ezech., iii, 7, dénotent l'opiniâtreté, ou quelquefois la fermeté. Ezech., iii, 8. — 3° Enfin le front présente une surface plane sur laquelle il est aisé de tracer certains signes qui seront visibles à tous. L'ange du Seigneur reçoit l'ordre de mettre un signe sur le front de ceux qui gémissent des désordres de Jérusalem, afin de les épargner au jour de la vengeance. Ezech., ix, 4. Voir Ézéchiel, col. 2160. — Dans l'Apocalypse, la femme qui représente Babylone a un signe mystérieux sur le front. xxii, 5; xvii, 5. Les ennemis de Dieu reçoivent sur le front et dans la main le signe de la bête. xiii, 16-17; xiv, 9. Les élus sont ceux qui, au lieu de ce signe maudit, xx, 4, portent au front le nom de l'Agneau et de son Père. xiv, 1; xxii, 4. Le châtiment frappera ceux qui n'auront pas ce nom sur le front, ix, 4; aussi le Seigneur le leur fait-il marquer, afin qu'ils soient épargnés. vii, 3. Tous ces passages de l'Apocalypse font allusion, Ezech., à la coutume orientale de se tatouer le front et divers parties du corps en l'honneur d'une divinité. Voir Caractère de la bête, col. 242, et Tatouage. — Les versions traduisent quelquefois par « front » les mots *pânêh*, « face, » Joel, ii, 20, et *ro'š*, « tête. » Deut., xx, 9, etc. Voir Face, Tête. — Dans Ézéchiel, xl, 9, 10, 14, etc., elles appellent « fronts » certaines parties saillantes du Temple, les *'êlîm*, dont le sens précis est très difficile à déterminer. Gesenius, *Thesaurus*, 43-45, entend par là « l'encadrement de la porte » ou « des fenêtres », *crepido*, etc. D'autres expliquent *'ayil* par « poteaux, jambages de portes, demi-colonnes », etc. Voir Knabenbauer, *Comm. in Ezech.*, 1890, p. 412 et fig. 1-3. H. Lesêtre.

FRUIT (hébreu : *perî*; Septante : καρπός; Vulgate : *fructus*), produit qui se forme dans le végétal par suite de l'évolution de la fleur et qui contient la graine d'où pourra naître un végétal semblable. Dans le langage ordinaire, on connaît surtout sous ce nom le fruit comestible.

I. *Dans le sens littéral.* — 1° La Sainte Écriture dis-

tingue le fruit de l'arbre, *perî 'êṣ*, Gen., I, 29; Exod., x, 15; Lev., XXIII, 40, etc., et le fruit de la terre ou du pays, *perî hâ'âréṣ*, Num., XIII, 26; Deut., I, 25; Is., IV, 2, etc., ou plus communément le fruit du sol, *perî hâ'ădâmâh*. Gen., IV, 3; Deut., VII, 13; Ps. CIV (CV), 35; Mal., III, 11, etc. Sur les fruits de la terre en général, voir MOISSON. — 2° Il est spécialement question du fruit défendu à nos premiers parents au paradis terrestre, Gen., III, 3,6; des fruits que les espions envoyés par Moïse rapportèrent du pays de Chanaan, raisins, grenades et figues. Num., XIII, 21-23; Deut., I, 25. — Dans la bénédiction qu'il formule en faveur de la tribu de Joseph, Moïse lui souhaite et lui promet « les meilleurs fruits du soleil et les meilleurs fruits des lunes ». Deut., XXXIII, 14. Les fruits du soleil sont ceux que l'arbre produit une fois l'an. Les fruits des lunes sont les fruits des mois, comme traduisent les Septante : ἀπὸ συνόδων μηνῶν, c'est-à-dire les fruits que les plantes produisent après un espace de temps qui n'a pas pour mesure la révolution solaire, mais une ou plusieurs révolutions lunaires. Ces fruits peuvent donc venir plusieurs fois par an. La Vulgate parle des fruits de la lune, ce qui a donné lieu à quelques auteurs de supposer que les Hébreux croyaient à une influence de la lune sur la maturation de certains fruits. Cette supposition n'est point fondée. Il est à remarquer que, dans sa description de la Jérusalem céleste, saint Jean signale l'arbre de vie « qui porte douze fruits, et qui chaque mois fournit son fruit. » Apoc., XXII, 2. L'apôtre ne fait d'ailleurs que s'inspirer d'Ézéchiel, XLVII, 12. — 3° Certaines prescriptions législatives se rapportaient aux fruits. Afin d'inspirer aux Hébreux une plus vive aversion pour l'idolâtrie qui avait souillé la terre de Chanaan, le Seigneur régla que quand les Hébreux y auraient planté des arbres, les fruits seraient considérés comme impurs pendant les trois premières années et qu'on n'en pourrait manger; la quatrième année on les consacrerait au Seigneur et la cinquième on commencerait à s'en nourrir. Lev., XIX, 23-25. Les Israélites devaient chaque année la dîme de tous les produits de l'agriculture et des arbres fruitiers. Lev., XXVII, 30. Voir DÎME, col. 1433. Ils en devaient aussi les prémices. Exod., XXIII, 19; Deut., XXVI, 2; II Esdr., X, 35. L'obligation ne portait, d'après la tradition, *Biccurim*, I, 2; *Gem. Bechoroth*, 35, 1, que sur le froment, l'orge, le raisin, les figues, les grenades et les olives, seuls nommés dans la Loi. Deut., VIII, 8. Comme la quantité des prémices n'était pas fixée par le texte sacré, on apportait un trentième, un quarantième, un cinquantième ou un soixantième, selon l'interprétation des différents docteurs ou la libéralité de chacun. Voir PRÉMICES, et Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 200, 203. — Quand on passait dans une vigne ou dans un champ, on pouvait cueillir des raisins ou des épis pour les manger, mais non pour en emporter. Deut., XXIII, 24, 25. C'est en usant de ce droit que les Apôtres cueillent des épis dans un champ, Matth., XII, 1, et que Notre-Seigneur cherche des fruits sur un figuier planté le long du chemin. Matth., XXI, 19. La Loi recommandait également de laisser pour l'étranger, l'orphelin et la veuve les fruits qui restaient sur l'olivier après qu'on l'avait secoué, les épis et les grappes qui demeuraient dans le champ ou dans la vigne après la moisson et la vendange, soit parce qu'on les avait oubliés, soit parce que leur maturité avait été tardive. Lev., XIX, 9-10; XXIII, 22; Deut., XXIV, 20, 21. — Sous la domination des Séleucides, les Juifs de Palestine devaient au fisc royal, entre autres impôts, la moitié des fruits des arbres. Pour s'assurer leur fidélité, l'usurpateur Démétrius II leur fit remise de cette redevance. I Mach., X, 30; XI, 34. Les impôts sur les arbres sont dans les usages de l'Orient. Quand les musulmans s'emparèrent de la Palestine, ils imposèrent tous les arbres qu'on y planterait, et pendant longtemps on reconnut à leur exemption d'impôt les arbres antérieurs à la conquête. Cf. Liévin, *Guide de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. I, p. 333.

II. *Fruits mentionnés dans la Bible.* — Voici d'abord, simplement indiqués, ceux qui peuvent être rangés dans la catégorie des grains : blé, épeautre, froment, orge, fèves, lentilles, pois, moutarde, sénevé, anis, millet, etc. Voir ces mots. — Parmi les fruits proprement dits, provenant des arbres, des arbustes ou de certaines plantes herbacées, figurent les suivants :

Amande, *šâqêd*, ἀμυγδάλη, *amygdala*. Gen., XLIII, 11.

Câpre, *'ăbîyyônah*, κάππαρις, *capparis*. Eccle., XII, 5.

Caroube, κεράτιον, *siliqua*. Lev., XV, 16.

Coloquinte, *paqqu'ôṭ*, τολύπη ἄγρια, *colocynthis*. IV Reg., IV, 39.

Concombre, *qiššu'îm*, σίκυος, *cucumeres*. Num., XI, 5.

Coriandre, *gad*, κόριον, *coriandrum*. Exod., XVI, 31.

Datte, fruit du palmier, dont la Sainte Écriture ne donne pas le nom propre. Cant., VII, 8. Voir PALMIER.

Figue, *ṭe'ênâh*, *ṭe'enîm*; συκῆ, σῦκον, *ficus*. II Reg., XVI, 1; Jer., XL, 10.

Figue de sycomore, *šiqmîm*, συκάμενα, *sycomori*. Amos, VII, 14.

Gourde, selon quelques-uns, le *qîqâyôn*, κολοκύνθη, *hedera*, de Jonas, IV, 6.

Grenade, *rimmôn*, ῥοῦς, *granata*. Num., XIII, 24.

Mandragore. Il n'est fait qu'une allusion à l'odeur de son fruit. Cant., VII, 13.

Melon, *'ăbattiḥîm*, πέπων, *pepo*. Num., XI, 5.

Mûre, μόρον, *morus*. I Mach., VI, 34.

Noix, *'ĕgôz*, καρύα, *nux*, mot qui probablement désigne à la fois l'arbre et le fruit. Cant., VI, 10.

Olive, *zayiṭ*, ἐλαία, *oliva*. Mich., VI, 15.

Pistache, *bâṭnîm*, τερέβινθος, *terebinthus*. Gen., XLIII, 11.

Raisin, *'ênâb*, σταφυλή, *uva*. Gen., XL, 11; raisin sauvage, *be'ušîm*, *labruscæ* (rendu dans les Septante, Is., V, 2, par ἀκάνθαι). — Voir chacun de ces mots.

Tappûaḥ, pomme ou fruit difficile à déterminer. Voir *Abricotier*, t. I, col. 9.

III. *Dans le sens figuré.* — La Sainte Écriture désigne sous le nom de fruits certains effets dont la cause se trouve ainsi comparée à une plante. — 1° L'enfant est le « fruit du ventre », *perî béṭén*. Gen., XXX, 2; Deut., VII, 13; Ps. XX, 11; CXXVI, 3; CXXXI, 11; Lam., II, 20; Luc., I, 42. Dans l'Ancien Testament, l'expression « porter du fruit » se rapporte à l'enfantement. IV Reg., XIX, 30; Jer., XII, 2; Ose., IX, 16. — 2° Le fruit des œuvres, Is., III, 10; Ose., X, 13; des mains, Prov., XXXI, 16, 31; de la bouche, Prov., XII, 14; XIII, 2; XVIII, 20; des lèvres, Hebr., XIII, 15; de la langue, Prov., XVIII, 21, sont les effets produits par l'action ou la parole de l'homme. — 3° Le fruit des actions est leur mérite ou leur démérite, Is., III, 10; Jer., XVII, 10; Mich., VII, 13; Prov., X, 16, et comme conséquence soit la récompense, Ps. LVII (LVIII), 12; Prov., XI, 30; Sap., III, 15; Is., XXVII, 9; Am., VI, 12, soit le châtiment. Jer., VI, 19. — 4° Dans le Nouveau Testament, « porter du fruit, » c'est produire de bonnes actions avec la grâce de Dieu. Matth., III, 10; XXI, 43; Joa., XV, 2-8, 16, etc. A ce point de vue, les auteurs sacrés comparent assez souvent les hommes à des plantes. Ps. I, 3; Ezech., XVII, 23; XIX, 10, 12; Dan., IV, 9-18; Ose., X, 1, etc. — 5° La qualité de l'arbre se reconnaît à celle de ses fruits, c'est-à-dire que les actions d'un homme servent à faire savoir s'il est bon ou mauvais. Matth., VII, 16-20; XII, 33; Luc., VI, 43, 44. Il y a en effet des fruits d'orgueil, Is., X, 12, et aussi des fruits de sagesse, Prov., VIII, 19; de lumière, Eph., V, 9; de justice, Phil., I, 11; Hebr., XII, 11; Jac., III, 18; de pénitence, Matth., III, 8; Luc., III, 8, et du Saint-Esprit. Gal., V, 22-23. — 6° Notre-Seigneur envoie ses disciples dans le monde pour qu'ils y produisent des fruits durables dont lui-même il fournit la sève divine. Joa., XV, 2, 4, 5, 8, 16.

H. LESÊTRE.

FUENTE (Jean de la), né à Tolède, frère mineur de la Régulière Observance de la province de Castille, où il enseigna la théologie, a donné au public : 1° *In Evangelium secundum Marcum libri XV*, in-f°, Compluti, 1582; 2° *Super Psalmum quinquagesimum Homiliæ XXVI, multiplici utriusque Testamenti, et maxime Davidis, et antiquissimorum Patrum doctrina exornatæ*, in-4°, Salmanticæ, 1576. P. APOLLINAIRE.

FULDENSIS (CODEX), manuscrit latin du VIe siècle, cité ordinairement avec l'abréviation *Fuld.*, et contenant d'après le texte de la Vulgate les quatre Évangiles complets sous forme d'harmonie, les Épîtres de saint Paul, les Actes des Apôtres, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Il est conservé à la bibliothèque de Fulda, dans le duché de Hesse-Cassel. Il fut écrit en caractères majuscules, vers 540, pour l'évêque Victor de Capoue. Plus tard il devint la propriété de saint Boniface, qui l'annota. Ern. Ranke l'a édité à Marbourg et à Leipzig, en 1868 : *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit* E. Ranke. *Accedunt duæ tabulæ photolithographicæ*, in-8°. Le texte est excellent. L'harmonie des quatre Évangiles que contient ce manuscrit a été souvent reproduite. L'ordre des sections est pour la majeure partie celle du *Diatessaron* de Tatien. Voir J. Frd. Schannat, *Vindemiæ litterariæ collectio prima*, Fulde et Leipzig, 1723, p. 218-221; Ern. Ranke, *Specimen Codicis Novi Testamenti Fuldensis*, Marbourg, 1860; Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, in-8°, Erlangen, 1881, p. 298-313; Fr. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, in-8°, Mayence, 1861, p. 217, 221; C. R. Gregory, *Prolegomena* du *Novum Testamentum græce* de Tischendorf, editio 8ª major, t. III, part. III, 1894, p. 987; J. Wordsworth et H. J. White, *Novum Testamentum latine*, in-4°, Oxford, 1889, p. XII; W. A. Copinger, *The Bible and its Transmission*, in-4°, Londres, 1897, p. 217. F. VIGOUROUX.

FUMÉE (hébreu : *'âšân; qîtôr*, Gen., XIX, 28; Ps. CXIX, 83; Septante : καπνός; Vulgate : *fumus*), vapeur qui se dégage des matières en combustion, et contient, avec des gaz, des particules solides qui lui donnent une couleur plus ou moins sombre.

1° *Fumée du foyer.* — La vapeur et la fumée précèdent la flamme qui va s'allumer. Eccli., XXII, 30. Dans les maisons israélites, où il n'y avait pas de cheminée, cette fumée ne pouvait s'échapper que par la porte ou par une étroite fenêtre, et piquait désagréablement les yeux des habitants. Prov., X, 26. On fait très peu de feu en Orient, aussi ne voit-on pas dans ce pays les nuages de fumée qu'on remarque au-dessus des villes en Occident. Voir CHEMINÉE, col. 650. Le Psalmiste, parlant de ses épreuves et de sa fidélité, dit de lui-même :

> Devenu comme l'outre au-dessus de la fumée,
> Je ne mets pas en oubli vos préceptes.

Ps. CXVIII (CXIX), 83. Les anciens mettaient au-dessus de la fumée les outres dans lesquelles ils renfermaient le vin. Par ce procédé, le vin devenait meilleur à leur goût. Columelle, *De re rust.*, I, VI, 20; Horace, *Od.*, III, VII, 11; Martial, *Epigram.*, III, 57; X, 36; Ovide, *Fastor.*, V, 517. L'outre ainsi fumée paraissait ridée, noirâtre, hideuse. Bien que mis en cet état par l'épreuve, le Psalmiste ne cessera pas d'être fidèle. Au lieu de *qîtôr*, « fumée, » les versions ont lu ici *kefôr*, « gelée. » — Baruch, VI, 20, se moque des idoles dont la figure est noircie par la fumée des temples. — La fumée des parfums monte vers Dieu. Apoc., VIII, 4.

2° *La fumée des incendies.* — La fumée s'élève au-dessus des villes incendiées, de Sodome et de Gomorrhe, Gen., XIX, 28; d'Aï, Jos., VIII, 20, 21; de Gabaa, ville des Benjamites. Jud., XX, 40. Pour incendier la tour de Sichem, Abimélech fit couper une branche d'arbre par chacun de ceux qui l'accompagnaient et, entassant ces branches autour de la forteresse, y mit le feu. Un millier de personnes périrent ainsi « par la fumée et par le feu », dit la Vulgate. Jud., IX, 49. Le texte hébreu ne parle pas de fumée; mais un feu de bois vert dut en produire abondamment. — Des colonnes de fumée s'élèvent de la forêt embrasée, Is., IX, 18; du pays d'Édom ravagé par le feu, Is., XXXIV, 10; du camp incendié de Gorgias. I Mach., IV, 20. — Dans l'Apocalypse, saint Jean voit la fumée au-dessus de Babylone détruite par le feu, XVIII, 9; XIX, 3; au-dessus de l'abîme, IX, 2, 3; au-dessus du lieu des tourments. XIV, 11.

3° *L'inconsistance de la fumée.* — Quand la fumée sort par la fenêtre de la maison, elle est saisie par le vent, qui la disperse à son gré. Ose., XIII, 3; Sap., V, 15. Tel est le sort réservé aux impies. Ps. XXXVI (XXXVII), 20; LXVII (LXVIII), 3. La vie s'évanouit comme une fumée. Ps. CI (CII), 4; Sap., II, 2. Un jour les cieux s'évanouiront de même. Is., LI, 6. — Les chars de Ninive seront réduits en fumée, Nah., II, 14, c'est-à-dire seront brûlés ou impuissants. — L'ange dit à Tobie que, si l'on met un peu du cœur du poisson sur des charbons ardents, la fumée qui s'en dégage chasse toute espèce de démons. Tob., VI, 8. Voir t. II, col. 1378. La fumée n'a pas cette puissance par elle-même, une substance matérielle ne pouvant, en dehors du composé humain, exercer d'action naturelle sur une substance spirituelle. C'est Dieu qui agit ici par l'intermédiaire de l'ange. Mais il fait intervenir la fumée pour humilier le démon, obligé de fuir devant une chose aussi insignifiante, et pour marquer son pouvoir divin, qui se sert ici, comme dans les sacrements, des plus simples substances pour produire un effet surnaturel.

4° *La fumée dans les théophanies.* — Quand le Seigneur apparut au Sinaï, toute la montagne était environnée d'une fumée qui servait à la fois à cacher la majesté de Dieu et à révéler sa présence. Exod., XIX, 18. Le Seigneur s'était déjà manifesté de cette manière à Abraham, quand il avait fait passer au milieu des victimes immolées par lui un feu accompagné de fumée. Gen., XV, 17. Il suffit à Dieu de toucher les montagnes pour qu'elles fument, attestant ainsi sa présence. Ps. CIII (CIV), 32; CXLIV, 5. Dans ces deux passages, il peut y avoir une allusion à des éruptions volcaniques, ou plutôt aux nuages qui couvrent le sommet des montagnes comme une fumée. — Pour indiquer la présence du Seigneur, Isaïe, IV, 5, parle d'une nuée fumante sur la montagne de Sion. Dans sa vision, il ne manque pas d'observer que la fumée entoure la majesté de Dieu. Is., VI, 4. Saint Jean, Apoc., XV, 8, parle aussi de la fumée qui remplit le temple de l'Éternel.

5° *La fumée dans le sens métaphorique.* — La Sainte Écriture donne parfois le nom de fumée à des choses qui n'en ont que la ressemblance. L'épouse du Cantique, III, 6, s'avance du désert « comme des colonnes de fumée, entourée des parfums de la myrrhe et de l'encens ». Il y a probablement ici une allusion à la colonne de nuée qui accompagnait les Hébreux dans le désert et s'avançait majestueusement au-devant d'eux. Exod., XIII, 21. Cf. COLONNE DE NUÉE, col. 854. — Joël, II, 30, décrivant les signes précurseurs du châtiment des ennemis d'Israël, signale « des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée ». Cf. Act., II, 19. Ces colonnes de fumée, d'effrayante apparence, sont faites pour épouvanter les coupables. Telle est aussi « la fumée qui vient du nord » contre les Philistins, Is., XIV, 31, colonne de poussière soulevée par les rangs pressés des envahisseurs. Dans un pays accidenté comme la Palestine, ces sombres apparitions se voyaient des hauteurs et jetaient l'épouvante au cœur de ceux qui en étaient témoins. — Les auteurs sacrés appellent encore fumée la vapeur que certains animaux projettent par les naseaux, le croco-

dile, Job, XLI, 12; les bêtes au moyen desquelles Dieu effrayait les Égyptiens idolâtres, Sap., XI, 19; les chevaux malfaisants de l'Apocalypse, IX, 17, 18. Cette vapeur que les animaux lancent ainsi, cf. Martial, VI, 24, 8, étant un signe de colère, la comparaison est étendue jusqu'à Dieu. La colère de Dieu « fume » contre ceux qui transgressent sa loi. Deut., XXIX, 20. Quand Dieu irrité apparaît pour châtier les ennemis du juste,

> La fumée s'élève dans ses narines
> Et le feu dévorant sort de sa bouche.

Ps. XVII (XVIII), 9. De même, pour décrire la colère de Dieu contre son peuple, le Psalmiste dit encore : « Ton nez fume contre le troupeau de ton pâturage. » Ps. LXXIII (LXXIV), 1. — Sur le mot *'âšân* devenu nom propre, voir ASAN, t. I, col. 1055. H. LESÊTRE.

FUMIER (hébreu : *domén, madmênâh, 'ašpôṭ;* chaldéen : *nevâlî;* Septante : κοπρία; Vulgate : *stercus, sterquilinium*), amas de détritus principalement formés de paille pourrie et de déjections des animaux. — 1° Le fumier est étendu à la surface des champs pour les fertiliser. Le sel affadi ne serait pas même bon à être mêlé au fumier. Luc., XIV, 35. A côté du tas de fumier se trouvait quelquefois une mare à fumier ou fosse à purin, dans laquelle se déversait le liquide provenant du fumier. Parfois la paille trempait dans cette mare et y était macérée par les pieds des animaux qui y passaient et par l'action du liquide. Isaïe, XXV, 10, dit que Moab sera trituré comme dans une mare à fumier, dans laquelle il cherchera en vain à nager pour se sauver. Le fumier s'appelle ici *madmênâh,* mot qui n'est employé qu'en cet endroit, et que Symmaque et la paraphrase chaldaïque traduisent par « boue », πηλός, *tînâ'*. Au lieu de מַדְמֵנָה, les Septante et la Vulgate ont lu מֶרְכָּבָה, *mèrkâbâh,* ἅμαξα, *plaustrum,* lourd chariot à porter des fardeaux. Saint Jérôme, *In Isaiam,* VIII, 26, t. XXIV, col. 292, explique que le prophète fait ici allusion à un usage oriental. « A cause de la rareté des prairies et du foin, on fait subir une préparation à la paille pour la nourriture des animaux. On a des chariots ferrés qui font tourner des roues centrales armées de dents pour broyer le chaume et le réduire en menue paille. » Mais ce sens ne paraît pas être celui du texte primitif. Tout d'abord, en hébreu le chariot se nomme *'ăgâlâh,* voir CHAR, col. 590, et, dans les endroits où il est employé, le mot *mèrkâbâh* ne désigne jamais le chariot, mais soit le char de parade, Gen., XLI, 43; XLVI, 29; I Reg., VIII, 11; II Reg., XV, 1, etc., soit surtout le char de guerre. Exod., XV, 4; Joel, II, 5; Mich., V, 9, etc. Ensuite la traduction des Septante et de saint Jérôme laisse de côté le mot *maïm,* « eau, » qui se lit en hébreu avant *madmênâh.* Enfin, l'idée de natation, qui suit immédiatement, appelle beaucoup plus naturellement celle de mare que celle de chariot. — 2° Le roi de Babylone menace de réduire en fumier, *nevâlî,* la maison de ceux qui résisteront à sa volonté. Dan., II, 5; III, 29. Les maisons chaldéennes étaient ordinairement construites en briques crues, formées d'argile et de paille, dont les différentes assises étaient assez souvent séparées par un lit de paille ou de joncs. Voir t. I, col. 1930; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 624, 625. Quand on renversait ces maisons, les décombres formaient un mélange que la pluie délayait, entraînant une partie de l'argile à l'état de boue, pourrissant la paille et les joncs, et ne laissant bientôt plus sur le sol qu'un tas de fumier. — 3° Les fumiers, accumulés auprès des endroits habités, ont donné leur nom à une porte de Jérusalem, *ša'ar hâ-ašpôṭ, porta sterquilinii,* II Esdr., II, 13, et à différentes villes, Damna (*dimnâh*), Jos., XXI, 35; Medemena (*madmannâh*), Jos., XV, 31; (*madmênâh*), Is., X, 31, et Madmèn, nommée seulement en hébreu. Jer., XLVIII, 2. Voir ces mots. Sur le fumier de Job, II, 8, voir CENDRE, col. 407, 3°. — 4° Le fumier est une chose basse et vile. « Embrasser le fumier, » Lam., IV, 5, s'y attacher comme à son dernier refuge, cf. Job, XXIV, 8, c'est être réduit à la plus extrême misère. « Élever du fumier un pauvre, » I Reg., II, 8; Ps. CXIII (CXIV), 7, c'est le tirer de la plus infime condition. — 5° On dit d'un cadavre abandonné sans sépulture qu'il est « comme un fumier à la surface du champ ». Ps. LXXXIII (LXXXII), 11; IV Reg., IX, 37; Jer., VIII, 2; IX, 22; XVI, 4; XXV, 33.

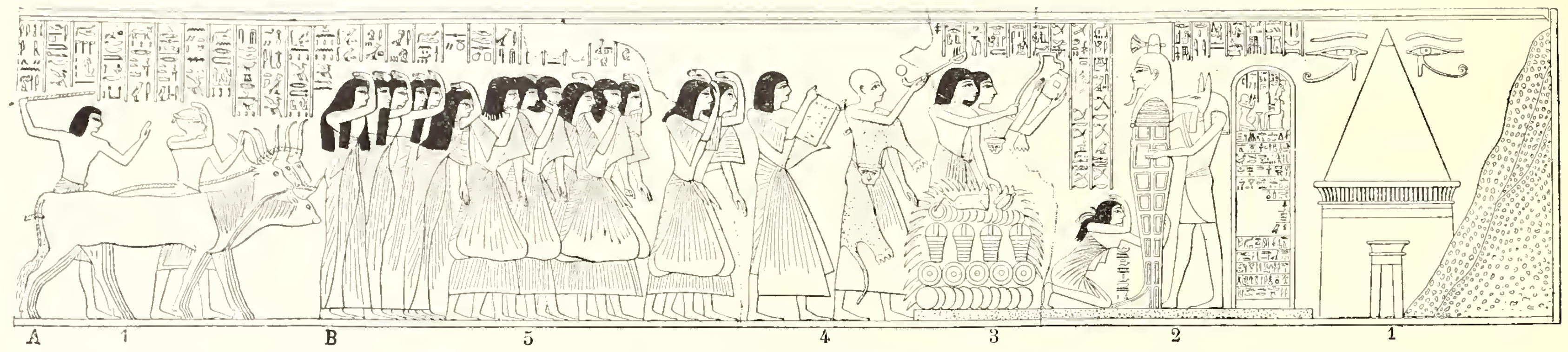
H. LESÊTRE.

FUNÉRAILLES, ensemble des rites et cérémonies qui s'observent aux obsèques. Le terme latin *funus,* qui désigne la cérémonie des funérailles et, dans un sens large, l'ensemble des rites observés depuis le décès jusqu'à l'inhumation, ne se rencontre que deux fois dans la Vulgate, Gen., XXIII, 3, et Num., VI, 7 (plus une fois *res funebris,* Deut., XXVI, 14), et encore répond-il au mot « mort » du texte hébreu. On se sert habituellement du terme *sepelire* et du grec θάπτειν, traduction de l'hébreu *qâbar,* pour exprimer d'une façon générale l'ensemble des cérémonies des funérailles. Gen., XXIII, 4, 6, 8, 11, 13, 19; XXV, 9; XXXV, 8, 29, etc.

I. EN ÉGYPTE. — Les jours de l'embaumement ont pris fin, et la momie est rentrée dans sa maison; durant tout ce temps et quelques jours encore, jusqu'au moment fixé pour les funérailles, la famille du défunt est demeurée dans le deuil. Voir EMBAUMEMENT et DEUIL. La momie est exposée sur le lit funèbre, sous lequel sont disposés les vases canopes renfermant les entrailles; les parents et les amis convoqués se sont réunis tout autour; la famille par des lamentations et des scènes déchirantes semble vouloir retenir le défunt; mais l'heure est venue pour lui de quitter sa demeure terrestre, pour aller rejoindre « la demeure éternelle » qu'il s'est préparée avec tant de sollicitude durant sa vie mortelle. C'est « le matin d'aller cacher sa tête dans la vallée funéraire », comme s'expriment les textes (Papyrus de Boulaq, n° IV, pl. XVII, 13-15); le cortège se met en marche. En tête, une longue file de serviteurs, simplement vêtus, portent le mobilier funéraire et les offrandes. Les peintures des hypogées nous représentent sous des formes variées le transport de ces objets, qui doivent meubler la dernière demeure et rester à l'usage du *kha* ou double qui y séjourne. Vient ensuite le cortège funèbre proprement dit. C'est d'abord un groupe de pleureuses donnant des signes apparents d'une violente douleur ou chantant les louanges du mort, comme les *præficæ* dans les convois des personnes riches, à Rome. Les peintures funèbres les représentent dans des costumes et des attitudes variés. Le catafalque, sorte de grand coffre ornementé cachant la momie aux regards et placé sur une barque, la barque d'Osiris aux deux pleureuses, Isis et Nephthys, s'avance lentement sur un traîneau tiré par des bœufs, aux côtés desquels marchent leurs conducteurs. En avant du catafalque, un esclave répand sur le sol des gouttes de lait, et un prêtre vêtu de la peau de panthère offre l'encens ou asperge la foule d'eau parfumée. Derrière le traîneau, on voit dans certaines peintures la femme du défunt dans l'attitude de la douleur; près d'elle s'avance un groupe de pleureuses, et le groupe des parents et amis en costume d'apparat ferme la marche.

Le convoi, traversant les rues de la cité, arrivait au tombeau, ou bien comme à Thèbes descendait au bord du fleuve et le traversait sur une flottille de barques peintes. Cette traversée était le symbole du voyage vers Abydos, que certains avaient la dévotion de faire en réalité. Arrivé en face de la dernière demeure, on dressait la momie sur ses pieds. Un prêtre, un *sam,* la peau de panthère sur l'épaule, offre de l'encens, un autre des libations. Un troisième, armé de l'instrument symbolique appelé *nou* (fig. 647, col. 2207), commence la cérémonie mystique de l'ouverture de la bouche; le *ḥerheb,* un rouleau à la main, récite plusieurs formules, qu'on peut lire





705. — Procession funèbre représentée dans un hypogée de Thèbes. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, pl. 177-178.

La peinture originale, coupée ici en deux, ne forme qu'une seule bande horizontale. Elle représente deux scènes, **A** et **B** : **A** nous montre le convoi funèbre et **B** l'arrivée au tombeau.

A. Marche vers le tombeau. — 1. Un homme à la tête ceinte d'un bandeau, et le conducteur à côté des quatre bœufs tirant le traîneau. — 2. Un esclave avec un vase de lait à la main, et un prêtre vêtu de la peau de panthère offrant d'une main l'encens, de l'autre répandant des libations. — 3. Le catafalque, en forme de barque, contenant le corps du défunt, sur un traîneau avec Isis et Nephthys. — 4. La femme du défunt et deux parents. — 5. Un groupe de pleureuses. — 6. Le coffre renfermant les quatre vases canopes des viscères; au-dessous une pleureuse. — 7. Les parents et amis en costume d'apparat, un bâton à la main.

B. Arrivée au tombeau. — 1. Entrée de la demeure éternelle. — 2. La momie soutenue par Anubis et recevant les derniers adieux de la femme du défunt. — 3. Table chargée d'offrandes et, derrière, un officiant armé *du nou*. — 4. Le *ḥerheb* ou maître des cérémonies un rouleau à la main, et le *sam* vêtu de la peau de panthère et offrant l'encens. — 5. Les pleureuses et les parents.

dans le Rituel des funérailles. E. Schiaparelli, *Il libro dei funerali,* Turin, 1882, p. 28-53. Pendant ce temps, la femme du défunt, comme dans la figure 702, embrasse une dernière fois la momie et témoigne son inconsolable douleur. Le groupe des pleureuses se tient derrière les prêtres et fait entendre des lamentations et des cris déchirants. Enfin, les cérémonies achevées, deux hommes saisissent la momie et la descendent dans le puits funéraire, avec les amulettes protectrices, les provisions destinées à la nourriture, les objets variés à l'usage du *kha* ou double dans sa vie souterraine, apportés par le cortège. Car le défunt continue une existence obscure, analogue à son existence antérieure, avec les mêmes besoins, les mêmes goûts et les mêmes plaisirs que sur la terre. La figure 705 reproduit en deux scènes : A, la procession funèbre; B, les adieux à la porte de la tombe. En même temps que les peintures nous décrivent les scènes des funérailles, les hiéroglyphes nous permettent d'entendre, pour ainsi dire, les lamentations des parents ou des pleureuses, comme celle-ci :

O louable, va en paix!
S'il plaît au dieu, quand viendra le jour de l'éternité,
Nous te verrons,
Car voici que tu vas vers la terre qui mêle les hommes.

Ou encore :

Plaintes! plaintes!
Faites, faites, faites,
Faites les lamentations sans cesse
Aussi haut que vous le pouvez!
O voyageur excellent, qui chemines vers la terre d'éternité,
Tu nous as été arraché! Etc.

On trouve les formules les plus variées.

Les derniers rites accomplis et le mort enfermé dans son tombeau, les parents et les amis qui l'avaient accompagné à sa dernière demeure se réunissaient dans une des chambres supérieures ou sur l'esplanade de l'hypogée et prenaient un repas en l'honneur du mort, auquel du reste il était censé assister sur le siège d'honneur laissé vide. Des chants, de la musique et des danses étaient l'accomplissement de ce banquet funèbre : l'écriture et la peinture qui décore les tombeaux nous ont conservé ces hymnes et ces scènes. Le repas achevé, chacun se dispersait, pour revenir aux anniversaires et à certains jours fixes.

Telles étaient les cérémonies des funérailles d'après les tombeaux de la XVIIIe dynastie et des époques postérieures. Pour l'ancien empire, les tombes ne nous ont rien conservé de complet; il ne reste que des éléments épars, qui permettent cependant de reconstituer assez bien l'ensemble du cérémonial suivi. Un papyrus de Berlin, d'ailleurs, nous en donne une brève mais suffisante description : « Tu as songé au jour de l'ensevelissement. Te voilà arrivé à l'état de béatitude, tu as passé la nuit dans les huiles (de l'embaumement), on t'a donné les bandelettes par les mains de la déesse Taït. On a suivi ton convoi au jour de l'enterrement, gaine d'or, tête peinte en bleu, un baldaquin par-dessus toi, fait en bois de *masgat.* Des bœufs te traînent, des pleureuses sont devant toi, et on fait des plaintes; des femmes accroupies sont à la porte de ta syringe, et on t'adresse des appels... On tue (des victimes) à la bouche de ton puits funéraire, et tes stèles sont dressées en pierre blanche parmi celles des enfants royaux. Tout le monde frappe la terre et se lamente sur ton corps tandis que tu vas à la tombe. » *Le Papyrus de Berlin n° 1, transcrit, traduit et commenté* par G. Maspero, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* 1877, t. III, p. 157-158.

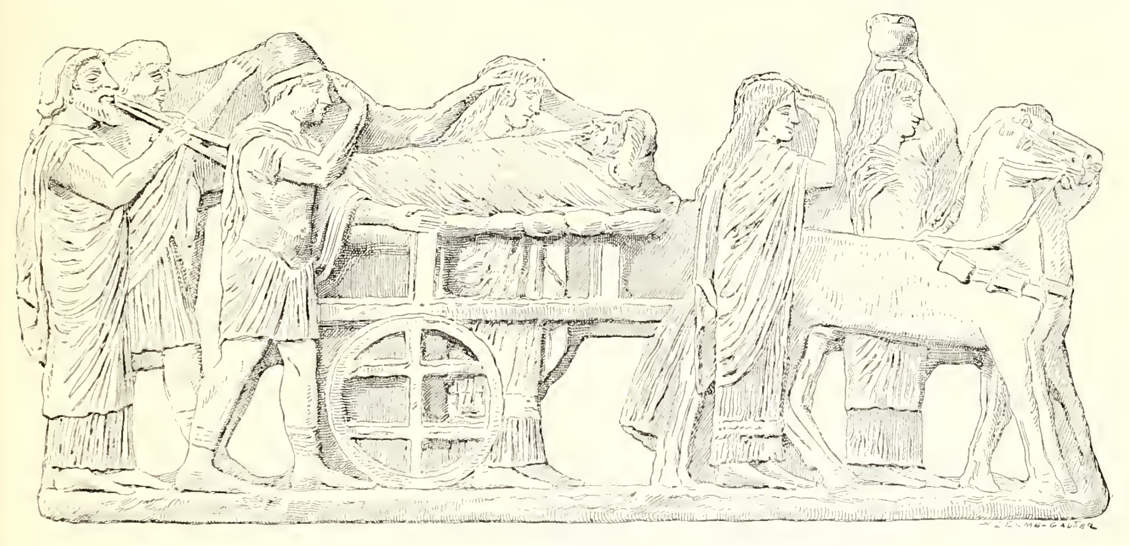
Lorsque Jacob mourut, il reçut tous les honneurs qu'on rendait aux grands personnages en Égypte. Après les soixante-dix jours consacrés à l'embaumement et au deuil dans la maison du défunt, le corps du patriarche fut conduit à Hébron, dans la caverne de Macpélah, sépulture d'Abraham et d'Isaac ses pères. Les serviteurs du pharaon et les principaux de la terre d'Égypte accompagnèrent Joseph et ses frères, dit le texte sacré. Gen., L, 7-8. Arrivés à l'aire d'Atad, située au delà du Jourdain, « ils se lamentèrent là, en se frappant, d'une lamentation très grande et très profonde; et il fit à son père un deuil de sept jours, » ℣. 10, si bien que les Chananéens témoins de ce spectacle se dirent : Voilà un grand deuil parmi les Égyptiens. ℣. 11. Ils avaient été frappés de la procession funèbre et des cérémonies du deuil et de la mise au tombeau, qui durent s'accomplir en grande partie d'après les rites de l'Égypte. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. II, p. 195; G. Maspero, *Études égyptiennes,* t. I, 2e fasc., *Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles,* in-8°, Paris, 1881; *Lectures historiques,* ch. VIII, *Les funérailles,* in-12, Paris, 1892; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* in-4°, t. III, 1883, p. 236 à 256; Feydeau, *Usages funèbres des peuples anciens,* t. I, p. 95-132; E. Schiaparelli, *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani,* in-4°, Turin, 1882. Voir les représentations des funérailles dans Rosellini, *Monumenti civili,* t. II, pl. XXX, XXXV, XXXVI, texte p. 128-131.

II. En Assyrie et en Chaldée. — Nous sommes loin d'être aussi bien renseignés pour l'Assyrie et la Chaldée que pour l'Égypte au sujet du mode de sépulture et des cérémonies funèbres. Les sculpteurs de Ninive ou de Babylone n'en ont jamais reproduit les scènes dans leurs palais, tandis que les Égyptiens les ont peintes à profusion dans leurs hypogées. Chose singulière, aucune nécropole assyrienne même n'a été découverte malgré toutes les recherches : aussi c'est encore un problème de savoir ce que les Assyriens faisaient de leurs morts. D'autre part, la basse Chaldée est pleine de cimetières. « De Niffer à Mughéir, dit Loftus, *Travels and researches,* p. 198-199, chaque monticule est une nécropole où les cadavres ont été ensevelis et amoncelés pendant de longs siècles. Ces amas de cercueils sont trop énormes pour les villes auprès desquelles on les trouve. » « Il est difficile de donner une idée juste de l'aspect de la nécropole de Warka, tant sont nombreux les lits de cercueils les uns sur les autres; eux-mêmes les caveaux de la Thèbes d'Égypte ne renferment point, réunis en un seul point, de telles multitudes de morts. Depuis la fondation par Urkam jusqu'au moment où les Parthes finirent par l'abandonner, Warka paraît avoir été une sorte de cimetière sacré, un *campo santo,* » p. 199. Aussi ce voyageur émet-il l'hypothèse que les Assyriens, qui se savaient originaires de Chaldée, faisaient transporter leurs corps dans cette région, la patrie de leurs ancêtres, la terre sacrée où le repos était meilleur. On n'aurait enseveli dans le sol de l'Assyrie que les pauvres et les esclaves; et pour eux il suffisait du premier trou venu, sans épitaphe ni mobilier funéraire. Tous ceux, au contraire, qui avaient le moyen de faire transporter leurs corps (et cela était facile en descendant le cours du Tigre ou de l'Euphrate) auraient voulu reposer dans la terre sainte de la basse Chaldée, comme les Persans aujourd'hui encore, de quelque province éloignée qu'ils soient, se font transporter à Nedjef et à Kerbela, voyage plus difficile cependant que le transport par eau, peu dispendieux et rapide. Cette hypothèse a grande chance d'être vraie; toutefois jusqu'ici les textes ne l'ont pas encore vérifiée.

Si les Assyro-Chaldéens avaient à transporter au loin les corps de leurs défunts, ils devaient veiller à ce qu'ils n'entrassent pas en décomposition. Aussi avaient-ils la pratique de l'embaumement, bien que leurs procédés ne fussent pas aussi parfaits qu'en Égypte. D'après Hérodote, I, 198, les Babyloniens « mettent les morts dans le miel, et leurs lamentations funèbres ressemblent beaucoup à celles des Égyptiens ». Nous n'en savons pas davantage sur la cérémonie des funérailles. Cependant une plaque de bronze ciselée, donnée dans la *Revue archéologique,*

1879, pl. 25, et reproduite dans Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 364, nous représente dans le troisième registre un homme emmailloté dans un linceul et étendu sur un lit; de chaque côté se penchent deux personnages à carapace de poisson, comme l'Oannès de Bérose, et agitant une touffe d'herbe au-dessus de la tête et des pieds du mort (voir fig. 461, col. 1205). Nous voyons la façon dont les morts devaient être étendus sur le lit funèbre avant l'enterrement. Quant à la mise au tombeau, on a pu constater, en fouillant les nécropoles, que souvent le corps, habillé et parfumé, était couché sur une natte, la tête reposant sur un coussin, les membres et le buste enveloppés de bandelettes enduites de bitume. Auprès de la momie, d'après les mêmes idées qu'en Égypte, on plaçait des aliments et des boissons en nature ou figurés pour apaiser la faim et la soif de l'ombre, qui continuait dans la tombe une vie obscure dépendante de la conservation du cadavre; on déposait aussi, avec les amulettes et les figurines de divinités tutélaires, les objets chers au défunt pendant sa vie, ses armes, son bâton et le cylindre qui lui servait de cachet. Hérodote, I, 195. Ézéchiel, XXII, 27, fait allusion à cette coutume de placer les armes des guerriers sous leur tête dans le tombeau. Pour une femme, c'étaient ses bijoux, ses ustensiles de toilette, ses boîtes à fard et à parfum. Mais ce mobilier funéraire était loin de la variété et de la richesse des objets qui décoraient les tombes égyptiennes. Quant à la forme du tombeau, voir TOMBEAU. Pour les Chaldéens comme pour les Égyptiens, la privation des honneurs funèbres et de sépulture était le dernier des malheurs. Is., XIV, 19. Les patriarches, en venant de la Chaldée en Palestine, durent conserver au moins en partie les coutumes de leur pays d'origine pour les funérailles. Fr. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., 1887, t. V, p. 277-293; Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 347-369; Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyer*, dans *Journal of the royal Asiatic Society*, t. XV, 1855, p. 268, et *Notes on Abu Sharein and Tell-el-Lahm*, *ibid.*, p. 413; A. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, in-8°, Londres, 1853, p. 556-561.

III. EN PALESTINE. — Les cérémonies des funérailles ne paraissent pas avoir varié sensiblement chez les Hébreux depuis les temps les plus reculés jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Romains. Même encore de nos jours, les Juifs comme les Arabes indigènes de Palestine suivent les mêmes coutumes. Aussitôt après le décès, on fermait les yeux du défunt et on lui faisait sa toilette funèbre : les pieds et les mains ont été entourés de bandelettes, et le corps enveloppé d'un linceul dans lequel on disposait des parfums. II Par., XVI, 14. Voir EMBAUMEMENT, col. 1728, et ENSEVELISSEMENT, col. 1817. Le corps est étendu sur une bière ouverte par en haut, appelée lit, *mittâh*, II Reg., III, 31, de façon à laisser voir le visage, IV Reg., XIII, 21; Luc., VII, 14, et placé au milieu de l'unique pièce de la maison ou dans la chambre haute. Act., IX, 37. Les parents et amis l'entourent dans les larmes et les gémissements. Act., IX, 39. La chaleur de ces climats ne permet pas de les garder ainsi longtemps dans la maison : actuellement l'enterrement se fait huit heures au plus après le décès. Il devait en être de même autrefois : Lazare paraît avoir été enseveli le jour même de sa mort. Joa., XI, 6, 11, 17. Il n'y avait pas de porteurs attitrés; mais des amis, Mischna, *Berakhoth*, III, 1, ou ceux qui se trouvaient présents, comme dans le cas d'Ananie et de Saphire, Act., V, 6, 10, remplissaient cet office. Maintenant encore en Palestine ce sont les invités qui à tour de rôle rendent au défunt ce dernier devoir. « Un enfant qui meurt avant le trentième jour de son âge, dit le Talmud, *Moed Katon*, fol. 24 *a*, est porté dans les bras, et il est enseveli par une femme et deux hommes. Un enfant de trente jours est porté dans une bière, non une bière que l'on place sur les épaules, mais une bière que l'on porte dans les bras. Un enfant de trois ans est porté dans un lit, et il en est de même pour les autres âges. » On portait donc habituellement sur les épaules cette bière ou lit funèbre au moyen de deux bâtons placés au-dessous, dans le sens de la longueur. Parents et amis suivaient avec de grandes démonstrations de douleur, à la mode orientale : selon l'usage, c'étaient des cris et des lamentations; on déchirait ses vêtements, on se couvrait la tête de cendre et de poussière, on allait jusqu'à s'arracher les cheveux. II Reg., III, 32; III Reg., XIII, 30; Jer., XXII, 18; XXXIV, 5. Voir DEUIL, col. 1396. Comme chez tous les peuples anciens, il fallait des pleureuses à gage, qui, selon l'expression de saint Jérôme, marchaient les cheveux épars, la poitrine dénudée, invitant par leurs

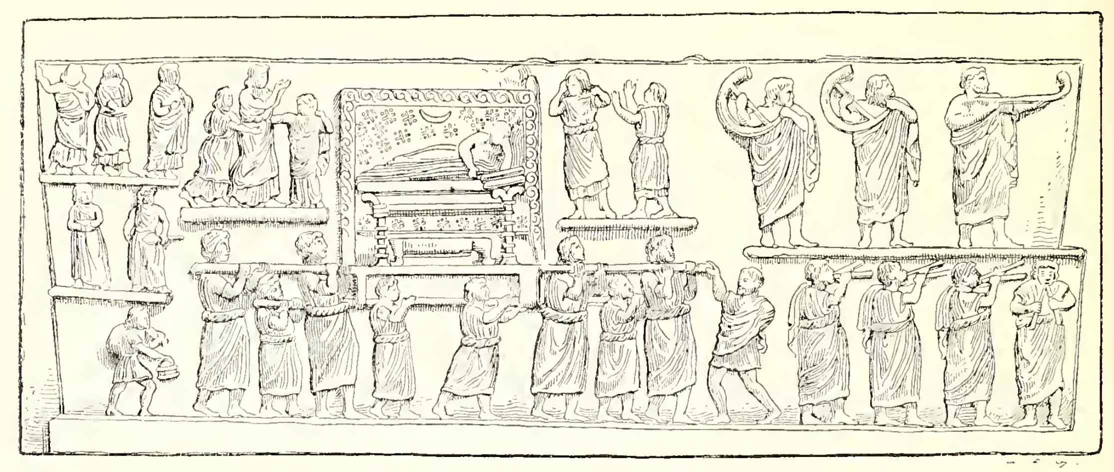


706. — Convoi funèbre chez les Grecs. Plaque estampée en terre cuite.
D'après O. Rayet, *Monuments de l'art antique*, 2 in-f°, Paris, 1880-1884, t. II, l. I, pl. X, fig. 75.

chants les passants à se lamenter. Eccle., XII, 5; Jer., IX, 17; Am., V, 16; Matth., IX, 23; Marc., V, 38. De là aussi peut-être l'usage des lacrymatoires, qu'on a retrouvés en bon nombre dans la Palestine. Ps. LVI, 8. Des musiciens faisaient entendre sur la flûte des airs lugubres. Jer., XLVIII, 3; Matth., IX, 23. D'après le Talmud, *Ketouboth,* IV, halac. 6, et le *Baba Metsiah,* VI, halac. 1, le plus pauvre Israélite devait louer au moins deux joueurs de flûte et une pleureuse. C'est par troupes qu'ils suivaient le cercueil des riches et des princes. Les lamentations funèbres faisaient d'ordinaire l'éloge du défunt. II Reg., III, 33, 34; Am., V, 16. On accompagnait ainsi le mort en dehors de la ville jusqu'à son tombeau. Comme on le voit, aucun rite religieux proprement dit n'entrait dans le cérémonial funéraire : c'était un acte de la vie familiale, comme le mariage, et le sacerdoce en Israël n'y avait aucune part. Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* 3e édit., in-8°, Paris, 1885, p. 160-163; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* in-8°, Londres, 1885, p. 99, 102-105.

IV. Chez les Grecs. — Les cérémonies funèbres chez les Grecs ont subi des modifications selon les époques et aussi selon les régions. Quatre actes essentiels composaient le rite des funérailles : la toilette funèbre, l'exposition, le transport et la mise au tombeau. — 1° On ferme la bouche et les yeux du mort; on le lave et on frotte tout le corps de parfums et d'essences pour retarder la décomposition. Le corps est ensuite enveloppé dans des bandelettes, puis dans un linceul qui laisse le visage à découvert; le mort est paré de bijoux, colliers, bracelets; sa dernière toilette est souvent luxueuse. On voit que cette façon de procéder a beaucoup de rapports avec celle qu'on suivait en Palestine. — 2° Le lendemain du décès, quelquefois pendant la nuit, on exposait le mort sur un lit spécial placé dans la maison ou dans l'atrium, un coussin sous la tête et les pieds tournés vers la porte. Cette exposition était absolument nécessaire; on voulait sans doute éviter par là les enterrements de gens tombés en léthargie. Les parents et amis, en costumes de deuil, entouraient le lit funèbre et faisaient entendre des gémissements et des chants. En plusieurs endroits, l'emploi de chanteurs étrangers était interdit. — 3° Le lendemain de l'exposition, à la fin de la nuit, avant le lever du soleil, avait lieu le transport. Après quelques libations, on portait le mort, le visage toujours découvert, sur le lit de l'exposition. C'est ou bien à bras, et alors par les parents, ou par des esclaves et plus tard par des porteurs à gages, ou bien sur un char traîné par des chevaux ou des mulets. Les hommes suivaient et les joueurs de flûtes fermaient la marche (fig. 706). — 4° La mise au tombeau était différente suivant que le mort était inhumé ou incinéré. L'inhumation est la coutume la plus ancienne, puis les deux usages furent suivis simultanément; enfin, sous la domination romaine, l'incinération prévalut pour disparaître ensuite sous l'influence des idées chrétiennes. Dans le cas d'incinération, c'était souvent dans la tombe même que le mort était brûlé. Pour l'inhumation, il n'y avait pas de cercueil proprement dit; mais du lit funèbre on le déposait simplement dans la tombe sur un lit de branchage ou de sciure de bois parfumée, quelquefois cependant dans un sarcophage en pierre placé dans le tombeau. Au retour, on purifiait la maison et on célébrait le repas funèbre où se faisait l'éloge du mort.

V. Chez les Romains. — Les funérailles romaines ont emprunté un certain nombre de coutumes à la Grèce; mais sur d'autres points, elles s'en éloignent notablement pour se rapprocher des usages étrusques, lesquels rappellent l'Égypte ou l'Orient (fig. 707). — 1° Les coutumes particulières à Rome et qu'on ne trouve pas en Grèce, sont celles, par exemple, de recevoir le dernier soupir du mourant en lui donnant le baiser suprême, d'appeler le défunt après lui avoir fermé les yeux, et de répéter ces appels en tendant les bras vers lui; de dresser le corps sur ses genoux pour s'assurer que la vie l'a bien abandonné. On lave ensuite le cadavre et on le parfume avec divers *unguenta;* on le revêt de la toge, on lui met sur la tête une couronne de chêne, de laurier, de myrte ou d'olivier, et, dans la bouche, une pièce de monnaie destinée à payer le passage sur la barque de Charon. — 2° Comme chez les Grecs, le corps est exposé sur un lit de parade dans l'atrium, mais on l'entoure de torches allumées et de fleurs, symboles de la fragilité de la vie, et de cassolettes remplies de parfums qui se consument en exhalant une agréable odeur. Des pleureuses et des joueurs de flûtes témoignent bruyamment de la douleur de la famille par leurs lamentations, leurs gestes et leurs chants. — 3° Ordinairement le lendemain du décès, on invite les parents et les amis à suivre le convoi funèbre, d'où le nom d'*exequiæ*. Ce fut anciennement durant la nuit, à la lueur des torches; car dans la croyance des Romains la vue d'un cadavre était une souillure qui eût empêché les pontifes et les flamines de remplir leurs fonctions. La nuit ils n'étaient pas exposés à les rencontrer sur leur route. Mais, vers la fin de la république, on plaça les obsèques pendant le jour tout en conservant les torches et les autres cérémonies adop-



707. — Convoi funèbre chez les Romains. Pierre calcaire conservée à Aquila.

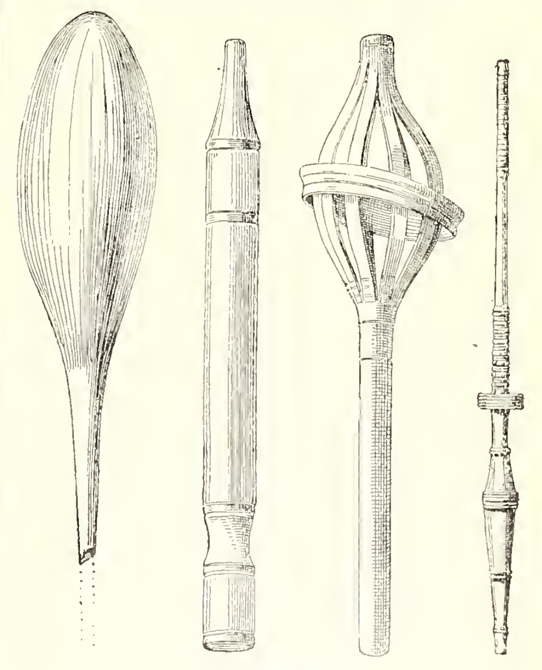
tées d'abord à cause de l'obscurité; c'est de là que les chrétiens des premiers siècles ont emprunté l'usage des torches aux enterrements. Dans le convoi, le corps était placé dans une espèce de cercueil de bois, mais ouvert à la partie supérieure de façon à laisser voir le visage. Ce cercueil, déposé sur un brancard, *feretrum*, en forme de litière, *lectica*, était porté sur l'épaule de sept ou huit hommes, ordinairement les fils ou proches parents du défunt qui se faisaient un devoir de lui rendre cet honneur. Plus tard, ce furent des porteurs à gage. En tête du cortège funèbre marchaient les trompettes, *tubicines*, les joueurs de flûtes, *tibicines*, les pleureuses, *præficæ*. Comme en Égypte et en Palestine, comme chez les Étrusques, les pleureuses devaient faire de grandes démonstrations de douleur : verser des larmes, pousser des cris déchirants, se couvrir de cendre, se frapper la poitrine, faire le geste de s'arracher des cheveux, et célébrer par des chants, au son de la flûte, la *nœnia* ou éloge du défunt. Derrière le cercueil marchaient les parents et les amis, qui venaient rendre ce dernier devoir, cet honneur suprême au défunt. Il n'y avait guère que ces seuls assistants. Ils s'avançaient en vêtements de deuil, de couleur noire; souvent les femmes laissaient leurs cheveux en desordre, déchiraient leurs vêtements et se frappaient la poitrine en poussant des cris. — 4° On arrivait ainsi au lieu de la sépulture, situé d'habitude hors des villes. Plus anciennement on inhumait toujours le cadavre; mais l'incinération ne tarda pas à s'introduire. Dans tous les cas, les assistants devaient jeter de la terre sur le corps ou sur une parcelle du corps, par exemple, un doigt coupé : c'était là l'essentiel de cette partie de la cérémonie. Lorsqu'on inhumait le cadavre, le cercueil était enfermé dans un coffre de pierre, ou de marbre, ou d'argile. Un repas funèbre près du tombeau et un sacrifice terminaient les funérailles. Voir *Funus*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Saglio et Daremberg, t. II, p. 1367-1409; Perrot, *Histoire de l'art*, t. VI, p. 561-580; Fustel de Coulanges, *La cité antique*, l. I, ch. I, 2e édit., in-12, Paris, 1888, p. 8-15. E. LEVESQUE.

FUREUR. Voir COLÈRE, col. 833.

FÜRST Julius, orientaliste allemand, né le 12 mai 1805 à Zerkowo (Posen), mort à Leipzig le 9 février 1873. Né de parents israélites, il se familiarisa dès l'enfance avec la connaissance de l'hébreu biblique et talmudique. Il étudia d'abord à Berlin (1820), puis à Posen (1825-1829), à Breslau et à Halle, où il suivit les cours de Gesenius (1831-1833) et se consacra à l'étude des langues sémitiques. Il s'établit à Leipzig en 1833, y commença, dès 1834, la refonte de la Concordance hébraïque de Buxtorf et en fit une œuvre nouvelle, qui parut de 1837 à 1840, *Librorum Sacrorum Veteris Testamenti Concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ*, in-4°, Leipzig. On a aussi de lui : *Lehrgebäude der aramäischen Idiome mit Bezug auf die Indo-Germanischen Sprachen* (*Formenlehre der Chaldäischen Grammatik*), in-8°, Leipzig, 1835; *Perlenschnüre aramäischer Gnomen und Lieder, oder aramäische Chrestomathie* (addition au volume précédent), in-8°, Leipzig, 1836; *Der Orient. Berichte, Studien und Kritiken für jüdischen Geschichte und Literatur, herausgegeben von* J. Fürst, in-4°, Leipzig, 1840-1851; *Hebräisches und chaldäisches Schul-Wörterbuch über das alte Testament*, in-16, Leipzig, 1842, 1868, 1872, 1877, 1882; *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 2 in-8°, Leipzig, 1851-1861; 2e édit., 1863; 3e édit. revue par V. Ryssel, 1876 (traduit en anglais par S. Davidson); *Bibliotheca judaica. Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur mit Einschluss der Schriften über Juden und Judenthum*, 3 in-8°, Leipzig, 1849-1863; *Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, in-8°, Leipzig, 1849; *Geschichte des Karäerthums*, in-8°, Leipzig, 1865; *Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums*, 2 in-8°, Leipzig, 1867-1870; *Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, in-8°, Leipzig, 1868; *Hebräisches Taschenwörterbuch über das alte Testament*, in-16, Leipzig, 1869; *Pracht-Bibel illustrirte, für Israeliten, in den masoretischen Text und neuer deutscher Uebersetzung mit erläut. Bemerkungen von* J. Fürst, in-f°, Leipzig, 1868-1872; 2e édit., in-4°, 1873-1876; 3e édit., 1884; *Der Pentateuch. Illustrirte Volksausgabe der fünf Bücher Moses in dem masoret. Text, neuer deutscher Uebersetzung und mit Bemerkungen ethnographischen, geschichtlichen, archäologischen und wissenschaftlichen Inhalts*, in-4°, Prague, 1882. — Voir J. Auerbach, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. VIII, 1878, p. 211.

F. VIGOUROUX.

FUSEAU (hébreu : *pélék;* Septante : ἄτρακτος; Vulgate : *fusus*), instrument destiné à tenir droit le fil tordu par la fileuse et autour duquel elle l'enroulait. Son usage



Fuseaux antiques.

708. — Fuseau égyptien avec une fusaiole en plâtre. Thèbes. 709. — Fuseau égyptien en bois. Thèbes. 710. — Fuseau égyptien en roseau. Thèbes. 711. — Fuseau punique. Musée de Carthage. D'après un dessin de M. d'Anselme.

remonte à une haute antiquité. Il est nommé dans les Proverbes, XXXI, 19, parmi les instruments de la fileuse. L'auteur sacré, décrivant les vertus et les qualités de la femme forte, dit :

> Elle met la main à la quenouille (*kîšôr*),
> Et ses doigts tiennent le fuseau (*pélék*).

C'est le seul passage de l'Écriture où il en soit fait mention. — Le fuseau se compose essentiellement d'une tige façonnée de manière à ce que l'extrémité inférieure soit plus lourde. La tige du fuseau était souvent en bois, et à son extrémité était fixé un peson en terre cuite ou en bronze. Gesenius, *Thesaurus*, p. 722, suppose que le

peson est désigné, Prov. XXXI, 9, sous le nom de *kîšôr* (Septante : τὰ συμφέροντα ; Vulgate : *fortia*), mais le



712. — Palmyrénienne tenant des fuseaux dans sa main gauche. Musée du Louvre.

kîšôr, auquel la femme forte « met la main », est plus probablement la quenouille. Il y avait aussi des fuseaux en métal. On a retrouvé un grand nombre de fuseaux ou de pesons de fuseau, quelques-uns datant même de l'époque préhistorique. Ce sont ces pesons que les archéologues appellent fusaioles. Salomon Reinach, *Catalogue du musée de Saint-Germain*, in-8°, Paris, 1889, p. 95 et 143. — Quant à la forme du fuseau, elle variait suivant les lieux, la matière employée et les goûts de ceux qui en faisaient usage, comme on le voit par les spécimens antiques qui nous ont été conservés. Le British Museum, le Musée de Berlin et le Musée du Louvre possèdent des fuseaux égyptiens trouvés à Thèbes. L'un (fig. 708) a une fusaiole en plâtre ; un autre (fig. 709) est entièrement en bois avec une tête, et il forme comme un clou; d'autres sont en roseau, leur extrémité fendue forme une sorte de corbeille retenue par un anneau (fig 710). G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., 1878, t. II, p. 172, fig. 388; de Rougé, *Description sommaire des salles du musée égyptien*, nouv. édit., par P. Pierret, salle civile, vitrine J, p. 88. Cf. H. Schliemann, *Ilios*, trad. franc., in-4°, Paris, 1885, Appendice, p. 936, fig. 1685. Le P. Delattre a trouvé à Carthage un fuseau punique, élégamment orné, qu'il a pu reconstituer en entier (fig. 711). Il existe aussi dans les musées des fuseaux, de formes diverses, trouvés en Crimée, en Grèce et en Italie; les uns sont en métal, les autres en pierre et en os; tous sont d'ailleurs établis d'après les mêmes principes. S. Reinach, *Antiquités du Bosphore cimmérien*, in-4°, Paris, 1892, p. 26, 56 et 81, pl. XXX, 8; *Mittheilungen der Deutschen Institut in Athen*, t. V, 1880, pl. IV, p. 67; *Notizie degli scavi*, 1889, p. 239; Blümmer, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Kunste bei Griechen und Römern*, in-8°, Berlin, 1874, t. I, p. 120, fig. 14. — Un bas-relief de Palmyre de l'époque romaine, en calcaire, représente une femme, Ana, fille de Diçiç, femme de Gadia, tenant à la main des fuseaux (fig. 712). E. Ledrain, *Les monuments araméens et himyarites*, in-18, Paris, 1886, p. 23, n° 12. — Voir FILEUSE et fig. 662, 663, col. 2249-2250, et QUENOUILLE.

E. BEURLIER.

FIN DU TOME DEUXIÈME

3809 10

GETTY RESEARCH INSTITUTE
3 3125 00996 8765